

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

FORUM TEOLOGICZNE

XXIII

2022

Wydawnictwo
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Naukowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr Piotr Adamek SVD (Uniwersytet Fu Jen, Taipei / Taiwan), dr Karl Heinz Arenz (Uniwersytet w Parą / Brazylia), prof. dr Achim Buckenmaier (Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie / Włochy), prof. dr Klara A. Csiszar (Katolicki Instytut Teologii Pastoralnej Uniwersytetu w Linz / Austria), prof. dr MohanDoss SVD (JDV – Papieska Akademia Filozofii i Religii, Ramwadi, Pune / Indie), prof. dr hab. Michał Drożdż (Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie / Polska), prof. dr Patrick Flanagan (Uniwersytet św. Jana w Nowym Jorku / USA), bp dr Jacek Jezierski (Diecezja ełbąska / Polska), prof. dr Stephan Kampowski (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Marian Machinek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr hab. Jarosław Merecki (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr Therese D'Orsa (Australijski Instytut Edukacji Teologicznej, Pennant Hills / Australia), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Polska), prof. dr hab. Matthias Scharer (Uniwersytet w Innsbrucku / Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Uniwersytet w Paderborn / Niemcy), prof. dr Józef Smykscy CSSR (Wydział Teologiczny "San Pablo", Cochabamba / Bolivia), dr Frederick Tusingire (Konferencja Episkopatu Ugandy / 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 Hakduk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), o. prof. dr Paweł Sambor OFM (Pontifical University Antonianum, Roma, Italia)

Recenzenci

Dr. hab. Rainer Bendel [Eberhard Karls Universität Tübingen, Deutschland], Prof. dr hab. Janusz Bujak [Uniwersytet Szczeciński, Polska], Prof. assoc. dr. Roland Cerny-Werner [Paris Lodron Universität Salzburg, Austria], Prof. dr hab. Marek Chmielewski [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska], Prof. assoc. dr. David B. Couturier, OFM, Cap. [St. Bonaventure University, New York, USA], Prof. dr. Matteo Crimella [Facolta Teologia dell'Italia Settentrionale Milano, Italia], Prof. dr Eileen Fitzgerald [Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba, Bolivia], Dr. hab., prof. UO Piotr Górecki [Uniwersytet Opolski, Polska], Dr. Stanisław Grodz [Anthropos Institute, Sankt Augustin, Deutschland], Prof. dr. Otto Pal Harsanyi [Pontificia Universita "Antoniano, Roma, Italia], Dr. Jovan Jonovski [Macedonian Heraldic Society, Skopje, Macedonia], Prof. dr hab. Jan Klos [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska], Doc. dr. Arkadiusz Krasiński, CSSp [University of Zadar, Croatia], Dr. dr Zdzisław Kunicki [Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska], Dr. hab. Zdzisław Kupisiński, SVD [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska], Dr. hab. prof. KUL Jacenty Mastey [Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska], Prof. dr Martin McKeever CSSR [Pontificia Accademia "Alfonsianum", Roma, Italia], Dr. hab. Jarosław Merecki SDS [Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per la Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma, Italia], Dr. Martin I. Onooha [Maryvale Institute, International Catholic College, United Kingdom], Prof. dr. Ivan Platovnjak [University of Ljubljana, Slovenia], Dr. hab. Tadeusz Praskiewicz, OCD [Dykania Spraw Kanonicznych, Watykan], Prof. dr. Josef Römel [Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Deutschland], Prof. dr. Attilio Rossi [Fu Jen Faculty of Theology St Robert Bellarmine, Shanghai (China)], Prof. assoc. dr Aleksandra Šindić [University of Banja Luka, Republic of Srpska], Prof. dr. hab. Henryk Skrabania [Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, Germany], Prof. dr.drs. Willem Marie Speelman [Tilburg University, Netherlands], Prof. dr. Guglielmo Spirito, OFM Conv. [Istituto Teologico di Assisi, Italia], Prof. assoc. dr. Krzysztof Trębski [Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Slovakia], Prof. dr. Hengda Yang [Renmin University of China], Dr. hab. prof. ucz. Paweł Zając, OMI [Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska]

Adres Redakcji

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

Sekretariat Redakcji

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

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki
Maria Fafińska

Native speaker

język angielski – Mark Jensen, Dominic G.P. Sheridan
język włoski – Vincenzo Battaglia

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: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/ft/>)

PL ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450-0836, DOI: 10.31648/ft

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2022

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

Nakład 120 egz.

Ark. wyd. 19,5; ark. druk. 16,5

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 791

SPIS TREŚCI

Artykuły / Articles

Bogusław Kochaniewicz, OP

The three theological approaches to St. Joseph: John Paul II, Benedict XVI, Francis / (Trzy teologiczne ujęcia św. Józefa: Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek) 7

Paweł Sambor, OFM

I dilemni di Giuseppe di Nazareth / (The Dilemmas of Joseph of Nazareth)..... 17

Przemysław Zientkowski

Kryteria spełnienia w ojcostwie. Interpretacja i pytanie o aktualność wzorca spolegliwego opiekuna na przykładzie Józefa z Nazaretu / (Criteria of fulfillment in paternity. Interpretation and question of the topicality of the model of a compliant guardian on the example of Joseph of Nazareth)..... 27

Maria Piechocka-Kłos

Saint Martin in Polish local self-government heraldry / (Święty Marcin w polskiej heraldyce samorządowej) 37

Anna Zellma

The character of Saint Joseph – in the service of Christian education? / (Postać świętego Józefa w służbie wychowania chrześcijańskiego?) 51

Jarosław Babiński, Janusz Szulist

Integral Education in the Context of the Process of Secularization / (Wychowanie integralne w kontekście procesu laicyzacji)..... 65

Dariusz J. Piwowarczyk, SVD

Sociocultural Role of Catholic Schools in German Togo (1892–1914) / (Społeczno-kulturowa rola szkół katolickich w niemieckim Togo [1892–1914]) 81

Jarosław Różański, OMI

Relationships within the traditional Gidar family (northern Cameroon) on the basis of local orature / (Relacje w tradycyjnej rodzinie Gidarów (północny Kamerun) na podstawie lokalnej kultury oralnej) 93

Maria Elena García Jiménez

“Family – Politics – Globalization” – Family intimacy/ („Rodzina – Polityka – Globalizacja” Intymność rodzinna)..... 105

Sonja Meiting Huang

Crisis of Family Realities in Taiwan: Chiara Lubich’s Concept of ‘Unity’ as the Possible Core Path of Reconciliation / (Kryzys rzeczywistości rodzinnej na Tajwanie: Chiary Lubich koncepcja „jedności” jako możliwej podstawowej ścieżki pojednania) 115

Martín Carbajo Núñez, OFM

Fraternity, familial relationships and politics in the light of the encyclical Fratelli tutti / (Braterstwo, relacje rodzinne i polityka w świetle encykliki Fratelli tutti) 127

Małgorzata Laskowska, Krzysztof Marcyński, SAC

Diplomatic communication of the Holy See based on the example of Pope Francis’ speeches to the Vatican diplomatic corps / (Komunikacja dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej na podstawie przemówień papieża Franciszka do watykańskiego korpusu dyplomatycznego) 139

Karol Jasiński

Future face of Christianity / (Przyszłe oblicze chrześcijaństwa) 155

Michael Władika

Thinking the family: institutionalism versus globalism. Theoretical clarity, strangedevelopments & huge problems / (Myślenie o rodzinie: instytucjonalizm kontra globalizm. Teoretyczna jasność, dziwny rozwój i ogromne problemy)..... 169

Aleksandra Nalewaj

“Who are these, robed in white, and where have they come from?” (Rev 7: 13). The Ulma family in light of John of Patmos’ visions / (“Ci przyodziani w białe szaty kim są i skąd przybyli?” (Ap 7, 13). Rodzina Ulmów w świetle wizji Jana z Patmos) ... 181

Marek Żmudziński

Die Rezeption des Dogmas der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom im Ermland / (Recepcja dogmatu nieomylności Biskupa Rzymu na Warmii / The Reception of the Dogma of Infallibility of the Bishop of Rome in Warmia) 195

Marek Jodkowski

Duszpasterstwo wojskowe na obszarze diecezji warmińskiej w latach 1850–1873 / (Military ministry in the area of the diocese of Warmia (Ermland) in the years 1850–1873) 211

Teksty / Texts

Testament Wojciecha Pilchowicza z 1662 r., biskupa pomocniczego diecezji warmińskiej w latach 1648–1665 (wprowadzenie i oprac. Irena Makarczyk)..... 227

Ojciec Profesor Zdzisław Józef Kijas OFMConv. o kwestii ojcostwa i duchowym ojcostwie bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego 241

Omówienia i sprawozdania / Book review and reports

Marian Machinek MSF, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin: Bernardinum 2021, ss. 245 (ks. Sławomir Nowosad)..... 253

Paul Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, ss. 256, ISBN: 978-83-650-3110-5 (Marcin Walczak)..... 256

Sprawozdanie z XXII Dni Interdyscyplinarnych pt. *Patris corde – ojciec i ojcostwo w dziejach, teologii, rodzinie i społeczeństwie*, Wydział Teologii UWM, 4–5 listopada 2021 r. (Ewelina M. Mączka)

Bogusław KOCHANIEWICZ, OP*

Adam Mickiewicz University, Poznań (Poland)

THE THREE THEOLOGICAL APPROACHES TO ST. JOSEPH: JOHN PAUL II, BENEDICT XVI, FRANCIS

Summary: The study presents three images of St. Joseph included in selected writings of the last three popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis. It notes that despite the same data from Scripture, the analysed images are different. Their diversity results from different sources used in theological reflection as well as from different methods of interpretation. John Paul II interprets the figure of the Guardian of the Redeemer in the light of God revealing Himself, carrying out His eternal plan. The emphasis was placed on God's eternal plan that was actualized in earthly history and in human events. This made it possible to show both the realization of the divine plan in concrete terms, as well as the cooperation, faith and obedience of the carpenters of Nazareth in this work.

In turn, Cardinal Ratzinger shows the figure of Joseph based on the message contained in a Baroque relief of a Portuguese altar. The symbolic language of the anonymous sculptor and the message contained in the Baroque relief allowed the theologian to draw attention to certain aspects that are difficult to see in the Gospels of Childhood.

On the other hand, the image of Joseph presented by Pope Francis emphasizes the paternity of the Patriarch, expressing a certain analogy to the paternity of God towards Israel and the paternity of God to His Son. From this perspective, Joseph's paternity appears to be a shadow of God's paternity. This term refers to the title of a novel by Jan Dobraczyński, the message of which influenced the content of the theological icon in the document of Pope Francis.

This study found that, despite the limited data on Joseph in Scripture, thanks to the theological sources used and the new interpretative methods used, it was possible to show new, original images of the Guardian of the Redeemer, which allow future generations of Christians to better understand the role and place of St. Joseph in the history of salvation and in the life of the Church.

Keywords: St. Joseph, John Paul II, Benedict XVI, Francis, theological interpretation.

The proclamation of the Year of St. Joseph by Pope Francis and the publication of the apostolic letter "Patris corde" resulted in an increased interest in the figure of the Guardian of the Redeemer, expressed in organized scientific conferences and published materials. The aim of this study is to present three different approaches of St. Joseph, emerging from selected statements of popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis.

In order to answer the question posed, the apostolic exhortation “Redemptoris custos” by John Paul II, the apostolic letter “Patris corde” by Pope Francis and one of the homilies delivered by Pope Benedict XVI were analysed.

1. Joseph according to John Paul II’s “Redemptoris custos”

The title of the apostolic exhortation shows the figure of Joseph in the light of the mystery of the Redeemer. The perspective adopted by John Paul II is compatible with the teaching contained in the dogmatic constitution “Dei Verbum”: “By this revelation then, the deepest truth about God and the salvation of man shines out for our sake in Christ, who is both the mediator and the fullness of all revelation”. (Second Vatican Council, 1965, n. 2) The above words make us realize that all the mysteries of Christ’s life, from the Incarnation to his resurrection and ascension, have a salvific value. (Stramare, 2012, p. 21) This also applies to Jesus’ childhood. The conciliar perspective appears in the papal exhortation: “For salvation, which comes through the humanity of Jesus, is realized in actions which are an everyday part of family life, in keeping with that ‘condescension’ which is inherent in the economy of the Incarnation. The gospel writers carefully show how in the life of Jesus nothing was left to chance, but how everything took place according to God’s predetermined plan”. (John Paul II, 1989, n. 8)

At the centre of the mentioned exhortation is Jesus, who came to fulfil God’s plan for salvation. The emphasis placed on the Christocentric and soteriological perspectives made it possible to emphasize the cooperation of Joseph of Nazareth with God’s saving will and to draw attention to “Joseph’s humble, mature way of serving and of [taking part] in the plan of salvation”. (John Paul II, 1989, n. 1; cf. Kochaniewicz, 2021, p. 65–77) The Pope, as in the case of the Blessed Virgin Mary, drew attention to the attitude of obedience to the faith of Joseph, which was expressed in the acceptance of what God revealed during his birth in Bethlehem, the circumcision and naming, the offering in the temple, escaping to Egypt and in being found in the temple. (John Paul II, 1989, nn. 10–17)

In the papal document, the figure of Joseph of Nazareth was shown in several aspects. First as the father of Jesus. His fatherhood was a form of service and mission to the Redeemer. (John Paul II, 1989, n. 8) It was distinguished by a sacrifice that was in response to the will of God, who entrusted Joseph with the care of the Saviour’s life. (John Paul II, 1989, n. 8)

Moreover, John Paul II introduced Joseph as the bridegroom. His spousal love for Mary implied a disinterested attitude of self-sacrifice, which was

expressed in bringing Mary into her own home and in respect for her exclusive belonging to God. (John Paul II, 1989, n. 20) His marriage to Mary became the source of many favours and the special dignity of Joseph. (John Paul II, 1989, n. 20) He became a companion of her life and a witness of her virginity. (John Paul II, 1989, n. 20)

Karol Wojtyła also evidenced the profession practiced by Joseph. As a carpenter, he provided his family with support. While working, he influenced the development of the virtue of his son's diligence.

The exhortation also highlights Joseph's silence, which testifies to his deep spiritual life. (John Paul II, 1989, n. 25) In Nazareth, he was able to commune daily with the mystery of the Incarnate Word. Joseph experienced both the pure contemplative love of the Divine Truth emanating from Christ's humanity, and the pure love of service that was demanded by the care of Jesus' humanity. (John Paul II, 1989, n. 27)

In summation, it should be stated that the topics related to Joseph: father, bridegroom, carpenter and righteous man, are classic approaches that have their source in the Gospels of Childhood. What makes the exhortation "Redemptoris custos" original is the perspective of the theology of Revelation, expressed by the Second Vatican Council and applied by John Paul II.

2. Joseph according to Joseph Ratzinger / Benedict XVI

In 1992, Cardinal Joseph Ratzinger preached a commemorative homily in which he presented the figure of Joseph of Nazareth in an original way. (Ratzinger, 2020, pp. 1254–1259) The originality of the approach was based on the artistic content of the relief of a baroque altar from a Portuguese church.¹ He describes it as follows. It was a relief from a Portuguese baroque altar that depicted the night before fleeing to Egypt. A large, open tent is presented, an angel is approaching from above, and Joseph is lying at the entrance to the tent – he is asleep, but dressed in the robe of a pilgrim, a traveller in large boots with leggings, which are needed for a difficult journey. What may seem a bit naive at first: the sleeper is also a wanderer. In fact, it lets us hear something from the message that comes from this character. (Ratzinger, 2020, p. 1255)

Analysing the theological message, Cardinal Ratzinger drew attention to the sleeping figure of Joseph, who, despite his sleep, was able to hear the angel's message. The attitude of vigilance indicated the openness of his soul,

¹ A similar way of reflecting appeared in the speech Benedict XVI gave during the dedication of the new fountain in the Vatican (5 July 2010). He referred to six scenes from the life of St. Joseph, visible on the reliefs placed on the fountain. (Cf. Bujak, 2021, p. 174)

which was expressed in the Baroque relief by the symbol of an open tent. It also included a transcendent dimension. For Joseph was open enough that the lives of God and his holy angels would reach the ears of his heart. (Ratzinger, 2020, p. 1255)

The description of the bas-relief also emphasizes Joseph's readiness to go on a journey, which is a sign of his willingness to do God's will. (Ratzinger, 2020, p. 1256) These two qualities – openness and a willingness to do God's will – defined Joseph's entire human existence. (Ratzinger, 2020, p. 1256) They also referred to the acceptance of events contrary to his will. The words *someone else will lead you where you do not want to go* (Jn 21:18) – when applied to Joseph – had their fulfilment throughout his life. (Ratzinger, 2020, p. 1256) He was introduced to the messianic mystery of Mary's divine motherhood. Entering this mystery was connected with his renunciation of one's own life plan, and at the same time united him with the mystery of the cross. (Ratzinger, 2020, p. 1256) Joseph went to Bethlehem to experience the inhospitality of the inhabitants there and witness the birth of Jesus outside the city. (Ratzinger, 2020, p. 1257) The escape of the Holy Family to Egypt was interpreted in a similar perspective, where it shared the fate of homeless people, deprived of their homeland, looking for a shelter for themselves. (Ratzinger, 2020, p. 1257) Joseph's renunciation was included in the episode of the 12-year-old Son being found in the temple. Jesus' words to his parents reminded him that he was not a father, but only a guardian and confidant of this function. Therefore, summarizes Ratzinger, Joseph's life was not a self-realization in which he would decide and shape it by exercising his own will. It became more and more the renunciation and a fulfilment of words about being led where you do not want to go. (Ratzinger, 2020, p. 1257)

Cardinal Ratzinger drew attention to the pilgrimage of Joseph who, by accepting and fulfilling God's will, began his pilgrimage in faith, analogous to that of Abraham. Thus, Joseph has become a model for Christians as they discover that their life is a pilgrimage to their heavenly homeland. (Ratzinger, 2020, p. 1258)

Interpretation of the figure of St. Joseph from the baroque relief made it possible to discover the influence of a work of art on the understanding of the content conveyed by the Revelation. The work of art analysed by Cardinal Ratzinger revealed a content that would be difficult to articulate from the Gospel narratives themselves. On the one hand, it refers to Revelation and expresses its content, while on the other, he comments and explains it in a way peculiar to him. Therefore, it appears as an interpreted fragment of Revelation. At the same time, the mentioned explanation is not a strictly defined message. Thanks to the introduced means of artistic expression (symbolism, metaphors), the work of art

remains open to the interpretations of observers, which, although they retain certain similarities, at the same time differ from each other, causing that not only its message plays an important role in the process of interpreting a work of art. (Dzidek, 2013, p. 44) Thus, the baroque figure of Joseph, thanks to the interpretation of Cardinal Ratzinger, showed contents that would be difficult to abstract from the Gospel narratives. This Baroque relief, being a work of art, became a source of theological inspiration (*locus theologicus*).

3. Joseph according to Pope Francis

The figure of the Guardian of the Redeemer is also present in the statements of Pope Francis. The most important of which is the apostolic letter “*Patris Corde*” promulgated on the 150th anniversary of the proclamation of St. Joseph as a Patron of the Catholic Church. (Francis, 2021) The aim of the document was to “increase our love for this great saint, to encourage us to implore his intercession and to imitate his virtues and his zeal”. (Francis, 2021, conclusion) The Holy Father’s letter focuses on the question of Joseph’s paternity. Paying attention to this issue is a result of the crisis that paternity is currently experiencing, manifested in the impermanence of marriages and in the disappearance of care for the child’s upbringing. (Francis, 2021, n. 7) In the face of the immaturity of young men, their self-absorption and emotional unsteadiness, the Pope emphasizes that the gift of fatherhood is connected with taking responsibility for the life of the entrusted person, which implies an attitude characterized by a gift of the self. (Francis, 2021, n. 7) Fatherhood requires a mature love that is connected with self-sacrifice, commitment and altruism. In such an exaggerated perspective, the Pope develops his reflections on the paternity of St. Joseph, showing them in relation to God, to Jesus and to the Holy Family.

As the Pope notes, the source of Joseph’s fatherhood is God’s fatherhood. It reveals God’s tenderness; (Francis, 2021, n. 2) it is a sign of “a certain sublime fatherhood” (Francis, 2021, n. 7) and a role model for Christians, for in a sense, all of us are always in the position of Joseph: “we are all like Joseph: a shadow of the heavenly Father”. (Francis, 2021, n. 7) In this light, Joseph’s paternal tenderness refers us to the paternal bond between God and Israel, for whom he was like *a father who lifts a child to his cheek, bends over him to feed him* (Hos 11: 3-4).

Joseph’s fatherhood is connected with the difficulty of recognizing God’s will, which takes place in the midst of dilemmas and doubts, and with obedience to God. (Francis, 2021, n. 2) The fourfold interventions of God during Joseph’s

sleep are met with his obedience. *He got up, took the child and his mother by night, and went to Egypt; he stayed there until the death of Herod* (Mt 2:14-15).

Joseph's paternity was especially expressed in relation to the Son. (Francis, 2021, n. 1) It was expressed in the upbringing of Jesus, including teaching him the profession of a carpenter. (Francis, 2021, n. 2) "From him, Jesus learned the value, the dignity and the joy of what it means to eat bread that is the fruit of one's own labour". (Francis, 2021, n. 6) Joseph's merit was introducing his Son to life experience, in teaching Him to make choices, while respecting His freedom. This fatherhood had nothing to do with enslaving or imposing on the child his own choices and solutions. (Francis, 2021, n. 7)

Joseph's paternity also expressed responsibility for the family entrusted to him. On coming into the world, the Son of God entrusted Himself to Joseph's protection. (Francis, 2021, n. 5) As the Pope emphasized, God did not free the Holy Family from the problems of everyday life, but entrusted Joseph with the care of His Son, He trusted in Joseph's creative courage. (Francis, 2021, n. 5) Fatherhood was presented as responsibility for the life of another person, (Francis, 2021, n. 7) an expression of mature, altruistic love, free from all forms of selfishness. (Francis, 2021, n. 7)

An extremely interesting aspect of the analysed letter of Pope Francis is a reference to the novel "The Shadow of the Father" by the Polish novelist Jan Dobraczyński. (Dobraczyński, 1997) His work on St. Joseph has been published many times in the West. The editorial success is evidenced by the fact that the Spanish-language edition of the work has been re-issued over twenty times so far.

The fundamental source on which Dobraczyński based his reflection is the Holy Bible. The author did not use apocryphal literature that could provide him with additional material to help build the figure of the Guardian of the Redeemer. The writer, on the other hand, used information taken from the geography of Palestine, taking into account the political and cultural context. The figure of Joseph was shown against the background of the Israeli culture, along with colourful descriptions of nature and buildings of the era. The author described in a naturalistic way the circumstances of the Saviour's birth and His childhood in Nazareth.

The analysis of the apostolic letter and the aforementioned work allows the conclusion that Pope Francis learned the content of the Polish writer's novel. The analogies and similarities encountered testify to this. Dobraczyński emphasized in his novel the consent of Joseph (resembling Mary's *fiat*), which is connected with the acceptance of the role of the "Father's shadow" in the history of salvation. (Dobraczyński, 1997, p. 125) A similar theme appears in the Pope's letter: "In every situation, Joseph declared his own 'fiat', like those

of Mary at the Annunciation and Jesus in the Garden of Gethsemane”. (Francis, 2020, n. 3)

Both writings draw attention to the creativity and creative courage of Joseph, which he reveals in difficult situations: (the stay in Bethlehem, the flight to Egypt). (Dobraczyński, 1997, p. 185; Francis, 2020, n. 5) They also remind us that God works despite human doubts and imperfections. (Dobraczyński, 1997, p. 256; Francis, 2020, n. 2)

The influence of the above-mentioned novel on the letter of Pope Francis is evidenced by the words in the conclusion: “The Polish writer Jan Dobraczyński, in his book *The Shadow of the Father*, tells the story of Saint Joseph’s life in the form of a novel. He uses the evocative image of a shadow to define Joseph. In his relationship to Jesus, Joseph was the earthly shadow of the heavenly Father: he watched over him and protected him, never leaving him to go his own way”. (Francis, 2020, n. 7)

It seems that the title of Dobraczyński’s novel became one of the guiding ideas of Pope Francis, who noted: “In a way, we are all like Joseph: a shadow of the heavenly Father, who *makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust* (Mt 5:45). And a shadow that follows his Son”. (Francis, 2020, n. 7)

The influence of Dobraczyński’s novel on the ideas contained in Pope Francis’ letter allows us to state that it became the source of his theological reflection. This conclusion is consistent with the findings of contemporary theologians who argue that fiction is the *locus theologicus*.

Since one of the constitutive elements of a theological place is the testimony of faith, then literature will become such a place as long as it becomes the transmission of this testimony. (Szymik, 2007, p. 92) It can penetrate the reality of revelation to such an extent that it reveals new aspects, hitherto unnoticed. (Szymik, 2007, p. 92) Jan Dobraczyński’s novel is an example of *locus theologicus*.

Conclusion

The presentation shows three pictures of St. Joseph present in the writings of the last three popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis. Despite the same data from the Scriptures, the images are different. The variety of the presented figure results not only from the different sources used (Scripture, art, literature), but also from different methods of interpretation. John Paul II interpreted the figure of the Guardian of the Redeemer in the light of God revealing Himself and carrying out His eternal plan. The emphasis was placed

on God's eternal plan that was actualized in human events. This made it possible to show both the realization of the divine plan in concrete terms, as well as the cooperation, faith and obedience of the carpenter of Nazareth in this work.

Benedict XVI presented the figure of the Bridegroom of Mary, starting from the message contained in a baroque relief of the Portuguese altar. The symbolic language of the artist and the message contained in the work of art allowed Cardinal Ratzinger to draw attention to certain aspects that would be difficult to read from the pages of the Gospels (openness to transcendence and pilgrimage in faith).

Finally, the icon of Joseph given by Pope Francis emphasized the paternity of the Patriarch, expressing a certain analogy to the paternity of God towards Israel and the paternity of God to His Son. In this light, Joseph's paternity towards Jesus becomes a shadow of God's paternity, and Joseph himself becomes „a shadow of the Father”. This term became the title of a novel by Jan Dobraczyński, the message of which influenced the content of the theological icon contained in the document of Pope Francis.

This study has shown that despite the limited data on Joseph in the Scriptures, thanks to the light of the Holy Spirit, the theological sources used and the use of new interpretative methods, it was possible to obtain new, interesting images of the Guardian of the Redeemer, which allow future generations of Christians to better understand the role and place of St. Joseph in the history of salvation and in the life of the Church.

Bibliography

- Bujak Janusz, 2021, *Idźcie do Józefa (Rdz 41,55). Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Pallottinum, Poznań.
- Dobraczyński Jan, 2011, *The Shadow of the Father*, Lighthouse Christian Publishing.
- Dobraczyński Jan, 1997, *Cień Ojca*, PAX, Warszawa.
- Doze Andre, 2006, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*. Polskie Studium Józefologiczne, Kalisz.
- Dzidek Tadeusz, 2013, *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Francis, *Apostolic letter „Patris corde”*, [online], access: 10.12.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html>.
- Galot Jean, 1997, *Święty Józef*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- John Paul II, *Apostolic exhortation “Redemptoris custos”*, [online], access 9.12.2021, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html>.
- Klauza Karol, 2003, *Cień Ojca w ikonie*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu (=Homo meditans XXIV)*, Marek Chmielewski (ed.), Wydawnictwo TN KUL, Lublin, p. 277–288.
- Kochaniewicz Bogusław, 2021, *Teologiczna ikona św. Józefa w ujęciu Jana Pawła II*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 40, p. 65–77.

- Ratzinger Joseph, 2020, *Kazanie wygłoszone na 60-tą rocznicę ślubów zakonnych dwóch sióstr ze Zgromadzenia Matki Bożej Bolesnej*, Rzym, in: Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, vol. XIV/3, Wydawnictwo KUL, Lublin, p. 1254–1259.
- Roslan Jan, 2012, *Kreowanie postaci św. Józefa w powieści „Cień Ojca” Jana Dobraczyńskiego*, in: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (ed.), Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, p. 27–32.
- Stramare Tarcisio, 2012, *Ewangelia tajemnic ukrytego życia Jezusa (Mateusz i Łukasz 1-2)*, Pallottinum, Poznań.
- Second Vatican Council, 1965, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation “Dei Verbum”*, access: 9.12.2021. <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html>.
- Szymik Jerzy, 2007, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Księgarnia św. Jacka, Katowice.

Trzy teologiczne ujęcia św. Józefa: Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek

Streszczenie: W opracowaniu przedstawiono trzy nowe spojrzenia na postać św. Józefa, które odnajdujemy w wybranych pismach ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Zwrócono uwagę, że w Piśmie św. na temat św. Józefa mamy niewiele informacji, są one niezmiennie i utrwalone, natomiast analizowane obrazy się różnią. Ich odmiennosc wynika z wykorzystanych źródeł w teologicznej refleksji, jak i z właściwych danemu autorowi metod interpretacji. Jan Paweł II interpretuje postać Opiekuna Odkupiciela w świetle objawiającego się Boga, realizującego swój odwieczny plan. Akcent kładzie na odwieczny Boży plan aktualizujący się w ziemskiej historii, w ludzkich wydarzeniach. Pozwoliło to ukazać zarówno realizację boskiego zamysłu w konkretnie, jak i współpracę, wiarę i posłuszeństwo cieśli z Nazaretu w tym dziele.

Benedykt XVI ukazuje postać Józefa, opierając się na przesłaniu zawartym w barokowym reliefie ołtarza. Symboliczny język anonimowego rzeźbiarza oraz przesłanie emanujące z płaskorzeźby pozwoliło teologowi zwrócić uwagę na pewne aspekty, które trudno dostrzec w Ewangeliach Dzieciństwa.

Natomiast obraz Józefa przedstawiony przez papieża Franciszka akcentuje ojcostwo Patriarchy, wyrażające pewną analogię do ojcostwa Boga wobec Izraela oraz ojcostwa Boga wobec swego Syna. W tej perspektywie ojcostwo Józefa jawi się jako cień ojcostwa Boga. Określenie to nawiązuje do tytułu powieści Jana Dobraczyńskiego, której przesłanie wpłynęło na treść teologicznej ikony zawartej w dokumencie papieża Franciszka.

Przedstawienie i analiza w niniejszym artykule obrazów postaci św. Józefa z perspektywy wizji trzech teologów pozwoliły ustalić, że – mimo powściągliwych danych na temat tego Świętego w Piśmie św. – dzięki wykorzystanym źródłom teologicznym oraz zastosowanym nowym metodom interpretacyjnym, możliwe było ukazanie nowych, oryginalnych obrazów Opiekuna Odkupiciela, które kolejnym pokoleniom chrześcijan pozwolą lepiej zrozumieć rolę i miejsce św. Józefa w historii zbawienia oraz w życiu Kościoła.

Słowa kluczowe: Św. Józef, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek, teologiczna interpretacja.

Paweł Sambor, OFM*

Facoltà di Teologia della Pontificia Università “Antoniana”, Roma (Italia)

I DILEMMI DI GIUSEPPE DI NAZARETH

Sommario: Nell’articolo proponiamo di rileggere i brani del Vangelo riguardanti la figura di Giuseppe di Nazareth in prospettiva esistenziale, cercando di comprendere l’aspetto umano non solo della situazione in cui si è trovato, ma anche delle sue scelte. Nell’articolo evidenziamo tre possibili forme di dilemmi umani di Giuseppe. Dapprima viene esaminato il dilemma religioso che si traduce in una difficile scelta tra le esigenze della Legge e l’intenzione di salvare la reputazione di Maria. In secondo luogo viene esaminato il dilemma sociale che riguarda la reputazione di Giuseppe per il fatto che, in un certo senso, si assume la responsabilità della gravidanza di Maria. Infine viene esaminato il dilemma esistenziale che riguarda non solo l’accettazione di una diversa forma di paternità (per adozione), ma anche la fatica di scoprire nel quotidiano un modo di essere padre per Gesù, che è consapevole di essere Figlio di Dio.

Parole chiave: Giuseppe, Maria, dilemma (religioso, sociale, esistenziale), Legge, reputazione, paternità, essere padre.

La figura di Giuseppe, Sposo di Maria, occupa un posto piuttosto marginale nei Vangeli, ma ciò non significa che, dal punto di vista teologico, sia un posto irrilevante. Questo personaggio compare principalmente nei racconti dell’infanzia, ma viene menzionato anche in altre occasioni¹. In un certo senso, il Vangelo di Matteo occupa qui un posto speciale, perché rilegge il racconto dell’infanzia dal punto di vista di Giuseppe. Gli studi intorno alla figura di Giuseppe sono numerosi e di diverso genere. (per esempio, Stramare, 1983; Xeres, 2021)² Da parte nostra, basandoci essenzialmente sulle premesse bibliche, ci concentreremo su tre forme di dilemmi che Giuseppe potrebbe aver dovuto affrontare: il dilemma religioso, sociale ed esistenziale. Tuttavia, va sottolineato che il nostro articolo, anche se parte dall’esegesi biblica e si basa in gran parte su di essa, non è una riflessione esegetica nel senso stretto della parola, ma una riflessione teo-

* Indirizzo: Prof. dr. Paweł Sambor, OFM; ORCID: 0000-0001-5539-7568, e-mail: pawel_sambor@wp.pl

¹ Vedi Lc 3,23; Lc 4,22; Gv 1,45; Gv 6,42; vedi anche Mt 13,55; Mc 6,3.

² Vedi anche le riviste: “Estudios Josefinos” (Centro Español de Investigaciones Josefinas – Valladolid) e “Cahiers de Josephologie” (Centre de Recherches et de Documentation Oratoire de Saint Joseph – Montréal).

logica. Se infatti l'esegesi biblica è anzitutto un'analisi del testo ispirato in quanto tale, la riflessione teologica, a partire da questo testo, pone interrogativi in una prospettiva più ampia, per esempio come quella esistenziale proposta in questo articolo.

1. Il dilemma religioso

Il primo dilemma riguarda il versetto: *Giuseppe suo sposo, poiché era uomo giusto e non voleva accusarla pubblicamente, pensò di ripudiarla in segreto* (Mt 1,19). Il testo contiene due domande aperte. La prima riguarda il significato dell'aggettivo "giusto" (δικαιος) che descrive la figura di Giuseppe, (vedi Brown, 2002, p. 155–159) la seconda riguarda l'interpretazione del termine καί, collegando la prima parte della frase – *Giuseppe [...] poiché era uomo giusto* – con la seconda – *non voleva accusarla pubblicamente, pensò di ripudiarla in segreto*. "Καί" può essere qui interpretato come congiunzione, cioè come "e", sottolineando così la continuità logica tra la prima e la seconda parte della frase, oppure come contrapposizione che potremmo tradurre con "ma", sottolineando così la mancanza di simmetria o la situazione di contraddizione. In altre parole, un senso connettivo esprimerebbe l'idea che la decisione di allontanare Maria è legata alla "rettitudine" di Giuseppe, mentre un senso disgiuntivo o avversativo metterebbe in risalto due valori in qualche modo discordi: la fedeltà alla Legge mosaica da un lato, e il mondo dei sentimenti dall'altro. (Cfr. Léon-Dufour, 1967, p. 90–94 e 105–108; Gnilka, 1990, p. 45–46; Brown, 2002, p. 155–159; Harrington, 2005, p. 31; Valentini, 2013, p. 93–94) In questo senso, l'aggettivo „giusto” avrebbe un significato simile a quello che troviamo nel primo capitolo del vangelo di Luca, dove si parla di Zaccaria ed Elisabetta: *Ambidue erano giusti davanti a Dio e osservavano irreprensibili tutte le leggi e le prescrizioni del Signore* (Lc 1,6). (vedi Brown, 2002, p. 155 e 158; diversamente Valentini, 2013, p. 94, nota 30) Le due interpretazioni sembrano accettabili, ma portano a conclusioni diverse. La nostra interpretazione seguirà la linea di pensiero di Raymond E. Brown, sottolineando la tensione tra le esigenze della Legge e la decisione di Giuseppe. (vedi Brown, 2002, p. 158–159) Questa interpretazione infatti permette di considerare la figura nella prospettiva del realismo delle scelte umane.

Bisogna osservare che la notizia sul concepimento e sulla gravidanza di Maria, contenuta nel versetto 18: *si trovò incinta per opera dello Spirito Santo*, è indirizzata al „lettore”. In questa fase Giuseppe è consapevole solo del fatto della gravidanza di Maria, non conosce ancora l'origine divina del concepimento. (vedi Gnilka, 1990, p. 45; Valentini, 2013, p. 92; Brown, 2002, p. 157) Sem-

bra che un certo realismo della situazione dovrebbe essere qui mantenuto. Un'interpretazione che cerchi di eliminare qualsiasi ombra di un possibile dubbio di Giuseppe nei confronti di Maria, è più una interpretazione „devozionale” che realistica.³

Secondo l'evangelista Matteo, Giuseppe viene a sapere dell'origine divina del concepimento solo dalle parole dell'angelo, quando decide di allontanare Maria in segreto. Giuseppe sta di fronte ad un fatto: Maria, sua (promessa) sposata, è incinta, ma il figlio concepito non è suo. Come sottolineano gli esperti in materia, “poiché Giuseppe sapeva per certo che il figlio di Maria non era suo, per la legge erano reciprocamente proibiti l'uno all'altro”. (Basser – Cohen, 2015, p. 41)⁴ Inoltre, poiché „a un'adultera di qualsiasi tipo è vietato avere ulteriori rapporti sessuali con suo marito o con il suo amante”, (Basser – Cohen, 2015, p. 40)⁵ sembra che Giuseppe non avesse altra scelta che separarsi da Maria. (Cfr. Bockmuehl, 1989, p. 291–295; Casalini, 1990, p. 72) Pertanto, la questione che doveva affrontare non era tanto se „mandare via” o “prendere” con sé Maria, ma come allontanare la sua sposa senza esporla alla diffamazione⁶. Raymond E. Brown osserva:

„Molti, oggi, potrebbero restare offesi dal pensiero che Giuseppe avrebbe considerato Maria un'adultera; ma per i Cristiani di origine ebraica del primo secolo ciò non avrebbe assolutamente diminuito le sue qualità morali di uomo giusto espresse dalla sua volontà di obbedire alla Legge a dispetto dei propri sentimenti”. (Brown, 2002, p. 158–159)

Considerando che, probabilmente, Giuseppe si trova a dover scegliere tra una delle due sole soluzioni possibili: o esporre Maria a un processo pubblico o licenziarla di nascosto, va anche tenuta presente la sua qualità di uomo giusto (cioè osservante della Legge), (cfr. Harrington, 2005, p. 31) che non si riferisce alla severità della Legge che stava dalla sua parte, ma alla compassione che gli fa cercare una via per salvare Maria pur rimanendo nell'ambito della Legge. (Cfr. Borghi, 2013, p. 35–36) Tuttavia, questa scelta non è avulsa da un certo carattere drammatico. Se infatti l'intenzione di Giuseppe era quella di *non* [...]

³ Ci muoviamo qui, certamente, sul piano del discorso teologico e non dell'esegesi nel senso stretto della parola, da cui però attingiamo.

⁴ “Since Joseph knew for a fact that Mary's child was not his, by law he was forbidden to her and she to him”.

⁵ “An adulteress of any kind is forbidden to have further sexual relations with either her husband or with her lover”.

⁶ Secondo Fabris, la decisione di ripudiare Maria di nascosto è dovuta alla “giustizia” di Giuseppe: “... non avendo prove della sua infedeltà, come persona giusta ed equanime, non può esporla alla condanna con una denuncia pubblica. Di qui la decisione di separarsi privatamente senza processo pubblico”. (Fabris, 1996, p. 61)

accusarla pubblicamente, restava comunque il fatto che l'intenzione di *ripudiarla in segreto* non proteggeva pienamente Maria, perché secondo la Legge l'atto del divorzio richiedeva la presenza dei testimoni, (vedi Lohse, 1973, p. 187–188) il che significava che l'atto stesso non poteva essere eseguito in forma completamente “segreta”⁷. Ma ciò che caratterizza la figura di Giuseppe non è la comprensione legalista della “giustizia” o della Legge, o la decisione che lui intendeva prendere, ma la compassione che costituisce una “apertura” alla comprensione più profonda della “giustizia”. (Cfr. Sap 12,19; Sal 37,21; Żywica, 2021, p. 211–212)⁸ Questa compassione tuttavia, non potendo trovare una forma d'espressione adeguata, si trova oscurata come se fosse immersa nel buio della “notte”: *Mentre però stava considerando queste cose, ecco, gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse* (Mt 1,20)⁹. La consapevolezza dell'origine divina del concepimento e le parole dell'angelo: *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* (Mt 1,20), mostreranno una „terza” via: *Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa* (Mt 1,24). (cfr. Harrington, 2005, p. 34; Broccardo, 2011, p. 94–100; Żywica, 2021, p. 213) Carlo Broccardo osserva:

„[l'intervento divino] rassicura Giuseppe («non temere», v. 20) dandogli una conoscenza nuova; non ci sono miracoli, segni o prodigi di sorta: solo un sapere, un vedere meglio la situazione. Dio ha acceso una luce che permette a Giuseppe di vedere dove conduce una via che prima non conosceva; gli permette di scegliere quella strada – prendere con sé Maria – perché ora sa dove inizia e dove conduce. Ma alla fine la scelta rimane ancora a Giuseppe, che deve decidere se intraprenderla o meno” (Broccardo, 2011, p. 99. Cfr. Casalini, 1990, p. 72 e 76).

Con questa decisione si collega un altro dilemma.

⁷ “Une répudiation «secrète» est inconnue; il s'agit toujours là d'un acte légal public devant témoins et avec billet de répudiation (Dt 24,1)”. (Perrot, 1976, p. 22; cfr. De Carlo, 2016, p. 125; vedi anche Brown, 2002, p. 159–160)

⁸ L'interpretazione di Mateos – Camacho, della decisione presa da Giuseppe va in una direzione leggermente diversa. È, per così dire, un prodotto della fedeltà alla legge che richiedeva il divorzio da Maria e, d'altra parte, dell'amore del prossimo che richiedeva di proteggere la reputazione di Maria. (Mateos – Camacho, 2004, p. 26)

⁹ Naturalmente, il testo non dice che la visione dell'angelo è avvenuta di notte. L'immagine della “notte”, tuttavia, è giustificata, perché fa emergere l'immagine del “buio”. Il sogno di Giuseppe suggerisce che la sua “giustizia” non può essere ridotta alla forma del “legalismo”: Giuseppe non ha risposte pronte, ma sta cercando la soluzione giusta, anche se “umanamente” si trova in una situazione “senza via d'uscita”, evocata dal sonno (oscurità).

2. Il dilemma sociale

Un altro dilemma riguarda la dimensione sociale, in particolare la reputazione umana¹⁰. Se consideriamo che si tratta quasi certamente di una comunità relativamente piccola, come quella per esempio di Nazareth, la questione della reputazione diventa molto concreta. Si tratta di due situazioni. La prima è legata alla notizia della gravidanza di Maria. Giuseppe, nella sua riflessione cerca una soluzione che, almeno per un po'¹¹, possa proteggere Maria dalla diffamazione. Non cerca di difendere la propria reputazione in un processo pubblico – reputazione di un „marito tradito” –, ma quella di Maria: lui pone il bene di lei al di sopra del proprio bene. La seconda situazione è legata alla decisione che prende dopo aver ricevuto il messaggio dal cielo: *Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa* (Mt 1,24)¹². Anche se il testo ne mette in risalto l'obbedienza, la sua decisione ha avuto inevitabilmente delle conseguenze sociali, che in qualche modo hanno toccato la sua reputazione. La Legge infatti vietava i rapporti intimi tra coniugi nel periodo tra la prima e la seconda fase del matrimonio¹³. Pertanto, Giuseppe non solo protegge Maria dalla diffamazione, ma prende su di sé il peso di una possibile maldicenza della collettività, che lo giudicherà colpevole di mancata continenza e di un comportamento contrario ai principi del diritto matrimoniale. In altre parole, a spese della propria reputazione, non soltanto difende Maria da una possibile diffamazione, ma ne protegge anche il segreto che lei porta dentro di sé: *Infatti il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo* (Mt 1,20).

3. Il dilemma esistenziale

Il dilemma “esistenziale” riguarda la questione della prole che nella cultura ebraica rivestiva un'importanza particolare. In un certo senso, si tratta del punto più ipotetico di questa riflessione. Il Vangelo di Matteo non dice nulla al riguar-

¹⁰ “... in Medio Oriente l'adulterio non è una questione di sesso o di infedeltà sessuale. È una questione di vergogna: un maschio ne disonora un altro approfittando della donna che il maschio sarebbe tenuto a proteggere”. (Pilch, 2015, p. 128)

¹¹ “At any rate, it is not difficult for us to imagine that Mary's pregnancy would soon be known in any case and so Joseph must have been in a quandary”. (Basser – Cohen, 2015, p. 41)

¹² “*Svegliatosi Giuseppe dal sonno ... prese la sua sposa*: la introduce in casa sua, cioè la riconosce legalmente come sua moglie, e riconosce il bambino nato da lei come suo figlio legittimo, imponendogli il nome”. (Mello, 1995, p. 63)

¹³ “Tant que le mariage n'a pas été célébré, la fiancée demeure chez son père; pendant cette période, les relations sexuelles entre les deux fiancés sont interdites”. (Cousin [Lémonon], 1998, p. 210; cfr. De Carlo, 2016, p.124)

do, e ciò ovviamente non sorprende, perché l'obiettivo dell'evangelista non è tanto quello di mostrare i dilemmi esistenziali dello sposo di Maria, ma di rivelare Gesù come compimento delle promesse messianiche. Tuttavia, gli eventi descritti nel Vangelo ebbero conseguenze reali per Giuseppe, un pio ebreo. La stessa genealogia di Matteo (Mt 1,1-17), in certo qual modo, costituisce una sorta di preannuncio del "dramma" in questo senso: la situazione di Giuseppe è radicalmente diversa da quella dei suoi antenati¹⁴. A differenza dei suoi progenitori, il ruolo di Giuseppe nella genealogia di Matteo si limita a "essere il marito di Maria" da cui nacque Gesù: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός (Mt 1,16). (Cfr. Casalini, 1990, p. 61; Barbaglio, 2002, p. 122) Se lo spostamento dalla linea maschile del verbo „generare” (γεννάω) a colei che è sposata con Giuseppe esprime una certa distanza, o addirittura una specie di “spaccatura”, la cui svolta è il fatto del concepimento per opera dello Spirito Santo, tuttavia nella persona di Giuseppe “sposo di Maria”, Gesù viene inserito nella stirpe di Abramo e di Davide (cfr. Gnilka, 1990, p. 46–47; Barbaglio, 2002, p. 121; Bagni, 2002, p. 43–44): *Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa; senza che egli la conoscesse, ella diede alla luce un figlio ed egli lo chiamò Gesù* (Mt 1,24-25).

Bisogna notare che “essere padre” nella cultura ebraica non si limita al fatto di “concepire” o di “trasmettere” la vita. “«Generare» nel linguaggio biblico significa trasmettere non soltanto il proprio essere, ma anche la propria maniera di essere e di comportarsi. Il figlio è l'immagine del padre”. (Mateos – Camacho, 2004, p. 23)¹⁵ Sembra che si possano interpretare in questo senso anche le parole dell'angelo: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa» (Mt 1,20). Nel Vangelo, ovviamente, questo fatto non fa eccezione, cioè quando un riferimento alla paternità non è tanto effettivo quanto simbolico come si rileva nei casi in cui si vuole sottolineare un legame spirituale con un determinato personaggio: *Simone, figlio di Giona* (Mt 16,17), «Simone, figlio di Giovanni, mi ami?» (Gv 21,16). (Cfr. Mateos – Barreto, 2003, p. 265–266) Pertanto, poiché Gesù non è il figlio di Giuseppe, ma il Figlio di Dio, nato da Maria nel tempo, non seguirà tanto la via degli “antenati”, che probabilmente conosceva bene grazie a Giuseppe, ma la via del Padre cele-

¹⁴ La genealogia di Matteo sottolinea il ruolo attivo dei progenitori nel dare alla luce la prole. Questo ruolo sembra essere qualcosa di più di un semplice “essere padre”; deve essere inteso come “generare”, ed è questa l'idea espressa dal verbo γεννάω.

¹⁵ “... dans le monde juif, l'intérêt porté à l'ascendance comprend une signification spécifique. Chaque personne reçoit de son clan, de sa tribu, une partie de son identité [...] Dans la Bible où elles sont fréquentes, les généalogies expriment l'unité d'un groupe humain et montrent les liens que des clans entretiennent entre eux”. (Cousin [Lémonon], 1998, p. 200)

ste (cfr. Gv 1,18)¹⁶. Possiamo anche chiederci se la domanda degli abitanti di Nazareth «Non è costui il figlio di Giuseppe?» (Lc 4,22) non sia una risonanza di questo tipo di contrasto. In altre parole, Gesù non segue la via degli antenati di Giuseppe, quindi in un certo senso, la via dello stesso Giuseppe, un ebreo pio e rispettoso della Legge, ma la via del Padre suo: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49). Perciò la domanda degli abitanti di Nazareth: «Non è costui il figlio di Giuseppe?» non è tanto una affermazione della paternità di Giuseppe, ma l'indizio di una certa discordanza. Di fatto, Gesù “trasgredisce” spesso la lettera della Legge: non osserva il giorno di Sabato¹⁷, guarisce un lebbroso toccandolo¹⁸, riporta alla vita un giovane di Nain toccando il corpo di un defunto¹⁹, è ospite nella casa di un pubblicano²⁰.

La terza forma del dilemma di Giuseppe si svolge su due livelli: da un lato, riguarda gli “inizi”, cioè la nascita di Gesù, e dall'altro, si estende nel tempo. Il dilemma dell' “inizio” è legato all'accettazione di una diversa forma di paternità. Agnès de Lamarzelle scrive: “Giuseppe, come Abramo, deve acconsentire a una missione paterna sconcertante che passa attraverso la rinuncia a quella che prima credeva essere la volontà di Dio. Come Abramo, Giuseppe riceve da Dio la paternità che vuole donargli, paternità sorprendentemente feconda nella storia della salvezza, ma che passa attraverso una prova che spoglia il padre di ogni tentazione idolatrica. Per diventare padre di colui che in 1,1 fu chiamato ‘figlio di Abramo’, Giuseppe deve lasciarsi condurre dove non sa, come un vero figlio di Abramo”²¹.

Un dilemma esistenziale che, in un certo senso, si estende nel tempo, riguarda la fatica di scoprire nel quotidiano la forma della paternità, ovvero la forma o un modo di essere “padre” per Gesù. Infatti, ciò che forma l'umanità di Gesù non è soltanto un rapporto umano “padre-figlio” tra Giuseppe e Gesù, ma

¹⁶ “Il figlio è l'immagine del padre. Per questo la genealogia si interrompe bruscamente alla fine: Giuseppe non è padre naturale ma soltanto legale di Gesù; tutta la tradizione precedente, cioè, appartiene a Gesù, ma egli non è immagine di Giuseppe; non è condizionato da una eredità storica; suo unico padre sarà Dio, il suo essere e la sua attività rifletteranno quelli di Dio stesso. Il Messia non è un prodotto della storia, ma una novità in essa. Il suo messianismo non sarà davidico”. (Mateos – Camacho, 2004, p. 23–24)

¹⁷ Vedi Mc 2,23-28 (le spighe strappate); Mc 1,23-28; Lc 4,31-37 (Guarigione di un indemoniato); Mc 3,1-6; Lc 6,6-11 (Guarigione di un uomo dalla mano inaridita); cfr. Dt 5,14; Es 20,9-10; 31,15.

¹⁸ Vedi Mt 8, 1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16 (Guarigione di un lebbroso); cfr. Lv 5,3; 13,45-46.

¹⁹ Vedi Lc 7,11-17 (Risurrezione del figlio della vedova di Nain); cfr. Nm 19,11-16.

²⁰ Vedi Mt 9,9-13; Lc 5,27-32 (Chiamata di Levi, Pasto con peccatori).

²¹ “Joseph, comme Abraham, doit consentir à une mission paternelle déroutante qui passe par un renoncement à ce qu'il croyait d'abord être la volonté de Dieu. Comme Abraham, Joseph reçoit de Dieu la paternité que celui-ci veut lui donner, paternité étonnamment féconde dans l'histoire du salut, mais qui passe par une épreuve dépouillant le père de toute tentation idolâtrique. Pour devenir père de celui qui en 1,1 était appelé «fils d'Abraham», Joseph doit se laisser conduire là où il ne sait pas, comme un authentique fils d'Abraham”. (de Lamarzelle, 2013, p. 537–538)

soprattutto un rapporto intimo con il Padre celeste (Gv 10,30)²². La coscienza umana di Gesù, infatti, che si risveglia nell'ambito dei rapporti umani, è per Gesù al tempo stesso lo "spazio" della coscienza della sua divinità, e quindi di un rapporto intimo con il Padre²³, che pone inevitabilmente la "paternità" di Giuseppe in "secondo piano", ma non la cancella. L'umanità di Gesù non è solo il mistero della presenza del Verbo Incarnato, essa è anche un mistero della relazione trinitaria che si "estende" all'umanità di Gesù²⁴. In questa prospettiva, il "silenzio di Giuseppe" nei Vangeli non è una sorta di "diserzione" o di "assenza paterna", ma l'attuazione di uno spazio paterno senza tentazione di riempirlo della propria persona; è uno spazio di reali "legami" umani che "non legano" ma creano un vero "spazio" per un dialogo intimo tra Padre e Figlio²⁵: *Ed egli, rispondendo a chi gli parlava, disse: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Poi, tendendo la mano verso i suoi discepoli, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella e madre»* (Mt 12,48-50).

Conclusion

In conclusione, possiamo dire che anche se i Vangeli sono molto scarsi di informazioni sulla persona di Giuseppe di Nazareth, le indicazioni in essi contenute ci permettono di vedere la grandezza di questa figura. Lo Sposo di Maria non è una figura passiva nella storia della salvezza, ma è soprattutto un uomo di fede e di cuore aperto che, non avendo delle risposte pronte alle sfide della sua

²² Tocchiamo qui il problema dell'autoconsapevolezza che Gesù aveva della sua divinità. Tale autoconsapevolezza appare e si sviluppa con la formazione della coscienza umana nello spazio dei rapporti umani. La coscienza umana come tale si risveglia infatti e cresce nello spazio dei rapporti interpersonali. Il punto non è che la coscienza umana sia la causa causale dell'autoconsapevolezza di Gesù della sua divinità, ma che la consapevolezza di Gesù della sua divinità è inseparabile dalla sua autocoscienza come essere umano. Affinché potesse essere umanamente consapevole della sua divinità, doveva essere consapevole di se stesso come uomo. (cfr. Dupuis, 1993, p. 165-189)

²³ "La consapevolezza soggettiva del Figlio nell'umanità implicava la conoscenza oggettiva ed intuitiva di Colui dal quale, all'interno della vita divina, il Verbo procede come Figlio. Gesù vide il Padre *perché* nella sua consapevolezza umana visse coscientemente la sua relazione personale di Figlio a Lui. La sua consapevolezza personale di Figlio implicava la visione immediata del Padre". (Dupuis, 1993, p. 179-180)

²⁴ "Il Cristo è Figlio di Dio anche nella sua umanità. La seconda Persona della Santissima Trinità è personalmente uomo; e quest'uomo è personalmente Dio. Il Cristo è Dio in maniera umana, e uomo in maniera divina. In quanto uomo, egli vive la sua vita divina nella umanità e secondo l'umanità. Tutto ciò che egli fa come uomo è atto del Figlio di Dio, atto di Dio in manifestazione umana, traduzione e trasposizione di attività divina in attività umana. Il suo amore umano è la forma umana dell'amore redentore di Dio". (Schillebeeckx, 1962, p. 28-29)

²⁵ Il silenzio di Giuseppe potrebbe qui essere interpretato come uno "spazio" riempito non tanto dalle ricchezze della tradizione umana, che sarebbe mediata da Giuseppe, ma dalle ricchezze del Padre celeste.

vita quotidiana, non solo cerca soluzioni adeguate, ma anche le prende con coraggio.

Bibliografia

- Bagni Arcangelo, 2002, *I racconti dell'infanzia di Gesù (Mt 1-2 e Lc 1-2)*, Padova.
- Barbaglio Giuseppe, 2002, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna.
- Basser Herbert W. – Cohen Marsha B., 2015, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*, Leiden/Boston.
- Bockmuehl Markus, 1989, *Matthew 5.32; 19.9 In the Light of Pre-rabbinic Halakhah*, *New Testament Studies*, 35/2, p. 291–295.
- Borghi Ernesto, 2013, *La giustizia della vita. Lettura esegetico – ermeneutica del Vangelo secondo Matteo*, Padova.
- Broccardo Carlo, 2011, *La presenza di Dio nei vangeli dell'infanzia. Una lettura di Mt 1,18-25*, *Parola spirito e vita*, 63, p. 94–100.
- Brown Raymond E., 2002, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi.
- Casalini Nello, 1990, *Libro dell'origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matt 1-2*, Jerusalem.
- Cousin Hugues (ed.), 1998, *Le monde où vivait Jésus*, Paris.
- De Carlo Franco, 2016, *Vangelo secondo Matteo (nuova versione, introduzione, e commento)*, Milano.
- de Lamarzelle Agnès, 2013, *Joseph, le père du fils de la Promesse*, *Nouvelle Revue Théologique*, 135/4, p. 529–548.
- Dupuis Jacques, 1993, *Introduzione alla Cristologia*, Casale Monferrato.
- Fabris Rinaldo, 1996, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma.
- Gnilka Joachim, 1990, *Il vangelo di Matteo (parte prima)*, Brescia.
- Harrington Daniel J., 2005, *Il Vangelo di Matteo*, Torino.
- Léon-Dufour Xavier, 1967, *Studi sul vangelo*, Milano.
- Lohse Eduard, 1973, *Le milieu du Nouveau Testament*, Paris.
- Mateos Juan – Camacho Fernando, 2004, *Il vangelo di Matteo. Lettura commentata*, Milano.
- Mateos Juan – Barreto Juan, 2003, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Milano.
- Mello Alberto, 1995, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Magnano.
- Perrot Charles, 1976, *Les récits de l'enfance de Jésus: Matthieu 1-2; Luc 1-2*, *Cahiers évangile*, n° 18.
- Pilch John J., 2015, *Introduzione al mondo culturale della Bibbia*, Brescia.
- Schillebeeckx Edward H., 1962, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma.
- Stramare Tarcisio, 1983, *San Giuseppe nella Sacra Scrittura, nella teologia e nel culto*, Roma.
- Valentini Alberto, 2013, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, Bologna.
- Xeres Saverio, 2021, *Un legame cresciuto nel tempo. La devozione a san Giuseppe nella storia della Chiesa*, *La Rivista del Clero Italiano*, 102/9, p. 625–642.
- Żywica Zdzisław, 2021, *Il cammino di Giuseppe verso la giustizia evangelica nell'ottica di Mt 1,18-25*, *Forum Teologiczne*, vol. 22, p. 207–222.

Dylematy Józefa z Nazaretu

Streszczenie: W artykule analizie zostały poddane fragmenty Ewangelii dotyczące postaci Józefa z Nazaretu z perspektywy egzystencjalnej tak, by móc zrozumieć ludzki aspekt nie tylko sytuacji, w jakiej się znalazł, ale także dokonywanych przez niego wyborów. Zwrócono uwagę na trzy możliwe formy ludzkich dylematów Józefa. Najpierw badany jest dylemat religijny, który wyraża się w trudnym wyborze między wymogami Prawa a zamiarem ratowania dobrego imienia Maryi. Dylemat społeczny odniesiony jest do kwestii reputacji Józefa, ponieważ Józef, w pewnym sensie, bierze na siebie odpowiedzialność za stan błogosławiony Maryi. Dylemat egzystencjalny dotyczy nie tylko akceptacji innej formy ojcostwa (adopcja), ale także trudu odkrywania w życiu codziennym sposobu na to, jak być ojcem dla Jezusa, który ma świadomość bycia Synem Bożym.

Słowa kluczowe: Józef, Maryja, dylemat (religijny, społeczny, egzystencjalny), Prawo, reputacja, ojcostwo, bycie ojcem.

The Dilemmas of Joseph of Nazareth

Summary: In the article we propose an existential reconsideration of the passages of the Gospel regarding the figure of Joseph of Nazareth, trying to understand the human aspect not only of the situation in which he found himself, but also of his choices. In this article we highlight three possible forms of human dilemma for Joseph. First of all, we examine the religious dilemma which occasioned the difficult choice between the demands of the Law and the intention to save Mary's reputation. Secondly, we examine the social dilemma concerning Joseph's reputation for in a certain sense taking responsibility for Mary's pregnancy. Finally, we examine the existential dilemma concerning not only the acceptance of a different form of fatherhood (by adoption), but also the daily effort of discovering a way of being a father for Jesus, who is aware of being God's Son.

Keywords: Joseph, Mary, dilemma (religious, social, existential), Law, reputation, fatherhood, being a father.

Przemysław Zientkowski*

Wydział Pedagogiki, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (Polska)

KRYTERIA SPEŁNIENIA W OJCOSTWIE.
INTERPRETACJA I PYTANIE O AKTUALNOŚĆ WZORCA
SPOLEGLIWEGO OPIEKUNA NA PRZYKŁADZIE
JÓZEFA Z NAZARETU

Streszczenie: W artykule podjęto próbę pedagogicznego ujęcia odpowiedzi na pytanie: jakie kryteria spełnienia w ojcostwie można przyjąć, stawiając za wzór współczesnemu mężczyźnie Józefa z Nazaretu? W opracowaniu, wzorując się na biblijnym opisie, starano się przybliżyć postać opiekuna Jezusa na tyle, by zmniejszyć dystans, jaki między nim a współczesnymi ojcami wytworzyła tradycja i pobożność ludowa. Tak przedstawiona postać św. Józefa wydaje się bliższa dzisiejszemu mężczyźnie i łatwiejsza do uznania za wzór.

W badaniach przyjęto perspektywę pedagogiczną. Najpierw naszkicowano pedagogiczne tło analiz, uzasadniając wartość pedagogicznych inspiracji biblijną figurą św. Józefa. Następnie nakreślono chrześcijańską wizję ojcostwa, aby skorelować perspektywę pedagogiczną z biblijnym kontekstem badań. Główna część artykułu dotyczy interpretacji fragmentów Ewangelii, w których są opisane sceny z życia Józefa. Interpretacja jest ukierunkowana na wskazanie cech tego przykładowego ojcostwa i odniesienie ich do kontekstu doświadczenia ojcostwa współczesnego pokolenia mężczyzn. Ojcostwo św. Józefa cechuje: odwaga, praca, poświęcenie, odpowiedzialność. Wnioskiem mającym wartość pedagogiczną, do którego doprowadziła analiza źródeł, jest wskazanie, że ojcostwo św. Józefa nie jest przykładem „jak poczuć się spełnionym” w ojcostwie, ale jak „spełniać się” w nim.

Słowa kluczowe: ojcostwo, praca, odpowiedzialność, poświęcenie, odwaga, św. Józef.

Wprowadzenie

Obserwacje współczesnych modeli wychowania prowadzą do niepokojących diagnoz. Jedną z nich jest powszechna wizja kryzysów ojcostwa i męskości. W świetle badań społecznych ich powodem są czynniki zewnętrzne i wewnętrzne (Janukowicz, 2002, s. 43–47). Do zewnętrznych należą m.in. nortoryczna nieobecność w domu oraz uzależnienia, zwłaszcza od pracy, co wymu-

* Adres: dr Przemysław Zientkowski, ORCID: 0000-0003-1557-7569; e-mail: przemyslaw.zientkowski@ukw.edu.pl

szone jest koniecznością podnoszenia statusu materialnego rodziny. Wewnętrzne to przede wszystkim niechęć do zaangażowania, egoizm, lenistwo, zbytne skupienie uwagi na sobie, swoich pasjach i aspiracjach. Przyczyną tych drugich jest brak wzorców – autorytetów, które pomogłyby współczesnym mężczyznom obrać właściwy kierunek realizacji swojej męskości dla i poprzez ojcostwo. Takim autorytetem w chrześcijańskich koncepcjach wychowania może być św. Józef.

Zaprezentowany w tytule artykułu problem rozważań domaga się pewnego uszczegółowienia. Zarówno kryteria spełnienia w ojcostwie, jak i wspomniana interpretacja, mimo że dotyczy opisu biblijnego, została podjęta z perspektywy pedagogicznej, gdzie pojęcie ojcostwa zawiera w swojej treści „określone czynności podejmowane przez mężczyzn, np. w procesie wychowania dziecka w rodzinie, zapewnienia warunków materialnych, podejmowania działań opiekuńczych, wychowawczych, przygotowanie dziecka do uczestnictwa w kulturze” (Sosnowski, 2014, s. 59). W tak rozumianej rzeczywistości postawiono pytanie o aktualność wzorca spolegliwego opiekuna, jakim był św. Józef. Podjęto tym samym rozważania, które zawarto w następujących pytaniach badawczych: jak daleko współczesnemu mężczyźnie do Józefa z Nazaretu, jak różni się ich ojcostwo i gdzie mogą występować punkty styczne, które mimo upływu dwóch tysięcy lat wciąż stawiają przed mężczyzną te same zadania? (Majdański, 2001, s. 149–162).

Artykuł składa się z dwóch części. Celem pierwszej części jest ukazanie kontekstu i uwarunkowań ojcostwa w ujęciu chrześcijańskim, do którego zalicza się ojcostwo Józefa. W drugiej – podjęto analizę czterech scen Ewangelii, w których ukazany został zarys ojcostwa Opiekuna Świętej Rodziny.

Pedagogiczne inspiracje figurą Świętego

Wśród wielu wzorców ojcostwa funkcjonujących w europejskiej kulturze jest wzór spolegliwego opiekuna, jakim dla Jezusa z Nazaretu był św. Józef. Na kartach Ewangelii postać ta pojawia się zaledwie w czterech odsłonach, w których ukazany jest jako pokorny realizator Bożej woli (Benedykt XVI, 2012, s. 64). Niewiele zatem jest dostępnych rzetelnych, źródłowych danych o tej postaci. Nie przeszkadzało to jednak, by wokół jego wysiłków i pracy dla dobra Świętej Rodziny, tradycja wypływająca z ludowej pobożności¹ nadbudowała niezliczoną liczbę wyobrażeń. Tym samym nie sposób już widzieć

¹ Pobożność ludowa to „manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury” (Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2003, n. 9).

w Józefie kogoś innego niż niedościgniony wzór, który „wchłonął boskość Jezusa” (Wiśniewski, 2013, s. 131) i choć był człowiekiem, poddany został swoistej mitologizacji i ubóstwieniu. Przez to przejaskrawienie jawi się on (jak i cała Święta Rodzina) jako figura idealna, doskonała (Balter, 1989, s. 51–52), a więc po ludzku nierealna i tym samym wręcz niemożliwa do naśladowania. Jako postać przerysowana, której – chcąc zaskarbić sobie przychylność i orędownictwo – dodaje się doń coraz to nowe boskie przymioty². A takie podejście powoduje, że okala się go murem nieprzystępności. W ten sposób powstała przepaść między idealnym wizerunkiem, jakim jest opiekun Jezusa a współczesnymi opiekunami dzieci. Wydaje się, że żaden mąż czy ojciec, który każdego dnia mierzy się z przygniatającymi go problemami, nie jest w stanie być jak św. Józef, czyli ten, który dzięki swej cnotliwości i heroicznosci, z Bożą pomocą i bez wysiłku, pokonywał wszelkie przeciwności życia (Wnuk, 2017, s. 35).

We współczesnym świecie, gdzie na skutek postępującej sekularyzacji następuje zmiana w hierarchii wartości, ludzie odrzucają wywodzące się z religii wzorce osobowe, jak i samą religijność. W pierwszej kolejności odchodzą od religijności charakteryzującej się głęboką i powszechną pobożnością, wpływającą jednak z płytkiej wiedzy i bezrefleksyjnych rytuałów. Ta szybko przechodzi w sferę baśni czy teatru, czerpiąc jedynie z obrzędowości, którą odbiera się już tylko jako przejaw kultury. Rzadziej porzucana jest ta forma, którą przejawia mniej liczne grono wyznawców, jednak w istocie intelektualnie głębiej osadzonych i przede wszystkim rozumiejących prawdy wiary. Ludzie bowiem częściej porzucają wzorce, których nie są w stanie doścignąć i stają się wyznawcami autorytetów, które są w ich zasięgu. Pisze o tym ks. Józef Tischner, kiedy rozróżnia pobożność ludową od tej „wielkowiejskiej”. Zauważa, że „Już w minionym stuleciu pisano o tym, że rysem znamionym religijności ludowej jest przenikanie się wzajemne świata nadprzyrodzonego i świata przyrodzonego, naturalnego. Świat ludowej religijności jest przeniknięty obecnością Boga. Bóg jest blisko. Jest blisko sam lub w swoich świętych. Jeśli się rodzi, to rodzi się na polanie w górach, pomiędzy swoimi. Matka Boska odstrasza wilki spod domu. Święci Pańscy chronią plony przed zniszczeniem. Nie ma czegoś podobnego w dość bądź co bądź abstrakcyjnej kulturze miasta. Mały Jezus nie siądzie na krawędzi chodnika, nie jedzie tramwajem przez miasto, święty Józef nie

² W Litanii do św. Józefa znajdują się takie np. wezwania: „Przezczysty stróżu Dziewicy”, „najczystszy”, „najsprawiedliwszy”, „najposłuszniejszy”, „najmężniejszy”, „najroztropniejszy”. Wszystkie te określenia podkreślają dystans, jaki dzieli św. Józefa od współczesnych ojców i wymagają wyjaśnienia lub dookreślenia. Zwraca na to uwagę abp Grzegorz Ryś, który przytacza myśl papieża Franciszka: „Franciszek nawet podkreśla, że o Józefie jako ojcu mówi się przezczysty. Józef w ikonografii jest zawsze lilią – to znak czystości. Franciszek tę czystość rozumie bardzo szeroko i mówi tak: czystość to jest wolność od posiadania we wszystkich dziedzinach życia. Wolność od posiadania. A więc kochać kogoś w sposób czysty, to znaczy: nie chcę go posiadać, nie chcę nim zawładnąć” (Ryś, 2021, s. 63–64).

staje w kolejce po masło. Jest z innego świata. Można nawet powiedzieć: z zupełnie innego świata” (Tischner, 2021, s. 99). Dziś, w dobie racjonalizmu, niewiele osób oczekuje wsparcia świętych i orędowników w sprawach, które w dużej mierze od nich zależą. To nie Matka Boża ma odstraszać wilki, a solidny płot...

Chrześcijańska wizja ojcostwa

Zgłębiając kategorię ojcostwa, zauważyć można, że jest ona w swojej strukturze otwarta, zmienna, podlegająca ewolucji i w zależności od środowiska, od kultury, od konkretnego społeczeństwa, od tego, kto o ojcostwie „orzeka” – jest różnie interpretowana i rozumiana (Zientkowski, 2021a, s. 55). W literaturze przedmiotu wielokrotnie przedstawiano, czym jest ojcostwo, w jaki sposób się objawia i realizuje, to jednak bezsporne i bezdyskusyjne jest stwierdzenie, że ojcostwo jest relacją. W kulturze chrześcijańskiej mówimy o osobliwym rodzaju relacji ojca do dziecka i odwrotnie – dziecka do ojca, która wzorowana jest na relacji Boga z człowiekiem, oparta na miłości. W Biblii wiele jest odniesień do relacji ojcowskiej w kontekście miłości – przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32), pytanie o to, kto poda dziecku skorpioną, gdy prosi o jajko (Łk 11, 11-13) itd. Relacja ta, choć jest odwrócona i wzorowana przeciw na *stricte* ludzkim schemacie, w którym głowa rodziny, ojciec, kocha swoje dzieci i stara się zaspokoić ich wszystkie potrzeby, ale też wychowuje i poucza. Wpisuje się w biblijne przedstawienie Stwórcy, który oprócz podmiotowości, jaką nadaje człowiekowi, jak doskonale akcentuje to Franz Rosenzweig: „...gdyby nie ‘Ty’ moje ‘Ja’ byłoby tylko bezosobowym ‘to’” (Rosenzweig, 2012, s. 51), zapewnia też stworzeniu niezbędne do życia warunki i dobra. Tym samym też staje się odbiciem (w mojej interpretacji swoistego aktu solidarności Stwórcy i stworzenia), solidarności podyktowanej obopólnym pragnieniem miłości. W tym przypadku miłości Ojca do dziecka Bożego i odwrotnie – dziecka do Ojca. Postrzegany jako dobry Ojciec – Bóg wychowuje człowieka do wartości (Drożdż, 1997, s. 56–57). W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: *Pan Bóg Twój wychowuje ciebie* (Pwt 8,5). I tak jak Bóg wychowuje człowieka przez przykazania oparte na prawie, na normach, tak każdy ojciec powinien wychowywać dzieci przez pouczenia, które przecież z tych samych praw czy norm moralnych pochodzą. Ale też, tak jak Bóg w wychowaniu kieruje się miłością, tak też i każdy ziemski ojciec winien kierować się miłością wobec swoich dzieci (Zientkowski, 2021b, s. 230). Postrzeganie ojcostwa w kontekście relacji pozwala przyjąć pewne oczywiste kryteria, które pomagają je definiować i wskazywać drogę jego spełnienia. Jest to istotne

z punktu widzenia interpretacji i zapobiegania „kryzysom ojcostwa”, które powodowane są brakiem ostrej i jednoznacznej wykładni. Wynika to również z faktu, że we współczesnej literaturze przedmiotu samo „ojcostwo” interpretujemy na wiele sposobów (Sosnowski, 2001, *passim*), a każdy z nich niesie ze sobą inny wymiar „kryzysu”. Wyróżniamy bowiem ojcostwo w sensie biologicznym, obyczajowym, społecznym, symbolicznym i prawnym. W obowiązującym pojęciu prawnym, a ma to swoje źródło już w prawodawstwie rzymskim (Kolańczyk, 2000, s. 433–450), ojcostwo określone jest jako pojęcie ustalające pochodzenie dziecka od mężczyzny i związany z tym biologicznym faktem stosunek prawny łączący ojca i dziecko. Współczesne interpretacje prawa wskazują, że ojcem jest mężczyzna, który jest mężem matki dziecka urodzonego w małżeństwie lub przed upływem 300 dni od jego ustania, albo unieważnienia, bądź mężczyzna, który dziecko dobrowolnie uznał; mężczyzna, którego ojcostwo zostało ustalone sądownie lub taki, który dziecko adoptował.

Ojcostwo świętego Józefa

Specyficzne ojcostwo Józefa z Nazaretu (specyficzne ze współczesnej perspektywy) z pewnością może być wzorem dla wielu mężczyzn. Bez wątplenia bowiem możemy uznać je za ojcostwo zarówno w sensie obyczajowym, społecznym, symbolicznym, jak i prawnym. Rozpatrując ów *casus*, należy jednak spojrzeć na nie w pierwszej kolejności z perspektywy synostwa Jezusa. To bowiem relacja synostwa dookreśla więź Jezusa z Józefem. Jest ona odbiciem relacji, która jest obecna w Trójcy Świętej. Zależność Bóg Ojciec i Syn Boży nie jest relacją biologiczno-genetyczną. Nie może być, bo Bóg jest duchem (J 4,24), zatem relacja ta również musi być relacją *stricte* duchową. Podobnie relacja Jezusa i Józefa jest raczej duchową, a więc na swój sposób symboliczną.

Symboliczne staje się wzięcie przez Józefa Maryi w stanie błogosławionym do swego domu. W tym akcie dostrzegamy wymiar obyczajowy. Należy pamiętać, że Józef żył w okupowanym państwie, a więc Jezus urodził się pod panowaniem prawa rzymskiego. To z tego prawa wynika ojcostwo władza przyjęcia lub odrzucenia dziecka. Ojciec, podnosząc dziecko w symbolicznym geście, w ten sposób przyjmował je do rodziny. Również Józef przyjął dziecko do rodziny, stając się *Pater familias*. Przez lata wychowywał Jezusa, co wskazuje na aspekt społeczny. Aspekt zaś prawny znajduje uzasadnienie w przedstawianym przez Ewangelistów rodowodzie Jezusa, wskazując (poprzez Józefa) na Jego pochodzenie z rodu Dawida. Brak w tej relacji jedynie powiązania biologicznego. To jednak, interpretując prawdę czasów – podobnie jak rzymskie prawo symbolicznego przyjęcia do rodziny – można rozumieć w kontekście innego

filaru tradycji chrześcijańskiej, jakim jest filozofia grecka. Ponownie należy jednak nieznacznie zmienić perspektywę i spojrzeć na ojcostwo Józefa w kontekście całej Świętej Rodziny, gdzie Maryja jest matką Boga – *Mater Dei*. Słowo *mater* pochodzące od materii, czyli tego, co rodzi, z czego coś jest – jak można by rzec za Arystotelesem (Arystoteles, 2003, s. 30) – pokazuje, że Maryja to ta, która zrodziła, nadała fizyczność dziecku. W tej samej łacinie funkcjonuje słowo *pater*, również mające te same konotacje w grece i oznaczające ojca. Jednakże owo *pater* ma interesujące odniesienia w języku polskim: nie doszukujemy się w nich konieczności biologicznego połączenia, takie słowa jak *patriarchat*, *patria*, *patron* wskazują raczej na duchową relację. Taka relacja, jak już wskazaliśmy, łączyła Jezusa ze św. Józefem. Owa duchowa relacja, więź (wzorowana przecież na Świętej Trójcy) wydaje się pierwszym krokiem do spełnienia w ojcostwie również współcześnie. A to dlatego, że duchowa więź z dzieckiem (oparta przecież na miłości) jest fundamentem tej relacji.

Kolejne przykłady relacji można dostrzec w konkretnych obrazach z życia Józefa. W Biblii zostały przedstawione w czterech scenach ewangelicznych: Objawienie Archanioła Gabriela (Mt 1,19-25); Poszukiwanie miejsca w Betlejem (Łk 2,4-7); Ucieczka do Egiptu (Mt 2, 13-22); Poszukiwanie Jezusa w drodze z Jerozolimy (Łk 2,41-51).

W każdej z tych scen można zauważyć inne kryterium spełnienia w ojcostwie. Kryteria te, co wydaje się konieczne, przenikają się. Nie jest tak, że w każdej ze scen mamy ukazane jedno kryterium, jest tak, że uwypuklając dany problem, zachodzi jakaś koincydencja.

Odwaga

Odwaga – nią musiał wykazać się św. Józef. W Ewangelii napisano, że Józef został wybudzony ze snu przez Anioła, który przemówił do niego słowami: „nie bój się, ale...”. Współcześni egzegeci sugerują, iż fakt, że przyszedł Anioł i powiedział „nie bój się” wskazuje, że Józef mógł być bardzo załęczony, że obawiał się tego, co się skończy, nim się zaczęło. Bał się, co inni powiedzą, czy da sobie radę, czy udźwignie problemy (Wons, 2016 s. 73–75). Zapewne też biorąc młodą żonę miał zupełnie inne wyobrażenie, jak będzie wyglądało jego małżeństwo. Z dalszego opisu wynika jednak, że Józef wykazał się wielką odwagą, która nie polegała na tym, żeby się nie bać, ale żeby realnie ocenić jak wielkie jest niebezpieczeństwo i zapanować nad własnym strachem (Tauler, 1985, s. 56). Odwaga ukazana w tej scenie jawi się jako coś niezwykle aktualnego. Ileż to razy dzisiaj, współcześnie, można zaobserwować młodych mężczyzn, którzy mając partnerkę w ciąży, nawet jeśli są biologicznymi ojcami, boją się wziąć odpowiedzialność za drugą osobę i założyć rodzinę (Koperska,

2021, s. 188–189). Bez wątplenia to „produkt uboczny” współczesnego, poukładanego świata, w którym mężczyzna potrzebuje coraz mniej odwagi i odpowiedzialności, bo mechanizmy społeczne załatwiają sprawy za niego. Jest samorząd, który nawet śmieci z podwórka zabiera, jest pomoc społeczna i wiele innych instytucji, które „organizują” prawie wszystko za mężczyzn. Józef miał prawo się bać, współcześnie mężczyźni też mają do tego prawo, ale to Józef pokazał, że warto zmierzyć się ze swoim strachem.

Praca

W kolejnej biblijnej scenie ukazano Józefa i Maryję w drodze do Betlejem, a kiedy tam dochodzą, nie ma dla nich miejsca w gospodzie. Prawdopodobnie, choć nie ma na to dowodów, Józef, chodząc od drzwi do drzwi, próbował znaleźć jakieś inne miejsce dla ciężarnej Maryi i dla siebie. Wykonał przy tym ogromną pracę, by Dziecko, które miało się narodzić, mogło przyjść na świat w miarę bezpiecznych warunkach. Scena ta, choć nie wprost pozwala zauważyć też wcześniejszy wysiłek podjęty przez Józefa. Ten bowiem wyruszając w podróż, musiał zapewnić jakieś zapasy, środki finansowe na pobyt w obcym mieście. Musiał zorganizować transport i zapewnić bezpieczeństwo w drodze. Musiał na to zapracować. Taką postawą św. Józef uczy, że współczesny mężczyzna, ojciec, musi pracować, żeby zapewnić komfort i bezpieczeństwo swojej rodzinie. To bardzo ważna i niezwykle aktualna lekcja. (Półtawska 2015, s. 43). Zwraca na to uwagę również papież Franciszek w swoim Liście Apostolskim *Patris corde*, kiedy mówi: „W naszych czasach, w których praca zdaje się stanowić ponownie pilne zagadnienie społeczne, a bezrobocie osiąga niekiedy zdumiewający poziom nawet w tych krajach, gdzie od dziesięcioleci doświadczają się pewnego dobrobytu, konieczne jest zrozumienie z odnowioną świadomością znaczenia pracy, która nadaje godność i której nasz Święty jest przykładowym patronem” (Franciszek, 2020, s. 22).

Poświęcenie

W kolejnej scenie przedstawiono Anioła, który przychodzi do Józefa i nakazuje, by ten zabrał najbliższych i uciekał do Egiptu. Scena ta wiąże się z niezwykłym poświęceniem ze strony Józefa. Miał z pewnością dom, jako cieśla pewnie jakiś warsztat, narzędzia... Miał plany na przyszłość bliższą i dalszą. Wszystko to musiał porzucić. Jednocześnie zostawił też pewnie jakąś dalszą rodzinę, przyjaciół, bliskich. Zdecydował się na opuszczenie kraju, swojej ojczyzny – okupowanego w jakimś stopniu, ale pośrednio. Żydzi bowiem pod panowaniem rzymskim mieli swojego króla – Heroda (nie byli zadowoleni), ale to była jednak bezpośrednio ich władza. Józef to zostawił i udał się do Egiptu,

gdzie Rzymianie rządzili twardą wojskową ręką. Prawdopodobnie trafił do jakiegoś żydowskiego środowiska, nie zmienia to jednak faktu, że wiele poświęcił tym dla dobra Dziecka. W kontekście współczesności rodzi się pytanie: czy dzisiejsi ojcowie są jeszcze zdolni do takich poświęceń? Czy potrafią skazać się na niewygody i tak wiele zaryzykować dla dobra dzieci? (Półtawska 2018, s. 100).

Odpowiedzialność

Odpowiedzialność św. Józefa to kwestia niezwykle interesująca do interpretacji. Analizując etymologię słowa „odpowiedzialność”, zauważyć można, że pochodzi ono od słowa „odpowieź”. Nie tylko w języku polskim. Mamy, chociażby w języku angielskim *responsibility* i *response*, czy w języku niemieckim *Verantwortlich* i *Antworten*. Odpowiedzialność Józefa bierze się zatem głównie z tego, że odpowiedział na słowo i na zadanie, które postawił przed nim Bóg.

Patrząc na scenę biblijną, która stawia Józefa za wzór ojcostwa, zauważmy, że podczas pielgrzymki do Jerozolimy zgubił się dwunastoletni Jezus (współcześnie – 12-latkowie mają okres buntu w tym wieku). Józef i Maryja wykazują się w tym momencie odpowiedzialnością i zawracają. Udają się na poszukiwanie Jezusa. To jest ważna interpretacja kryterium ojcostwa. Wskazuje bowiem na to, że odpowiedzialny mężczyzna musi wykonać jakiś wysiłek (Nowak, 2005, s. 356–357). W tym wypadku – wyruszyć w drogę, zawrócić, szukać... To szukanie wydaje się kwintesencją rodzicielstwa. Analizując tę scenę, dostrzegamy, że rodzice po odnalezieniu Jezusa, zwrócili się do Niego z wyrzutem: *Synu czemuś nam to uczynił. Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (Łk 2,48). Z wyrzutem tak dramatycznym, że jak jest napisane: *od tamtego czasu był im poddany* (Łk 2,51). Odpowiedzialność to również wychowanie przez wymagania. Współcześnie często gubi się to kryterium – zrzuca się odpowiedzialność na szkołę, wymaga się, by środowisko wychowywało. Ojcowie mają problem, by stawiać dzieciom wymagania, a przez to pozwalają, by dziecko przejęło inicjatywę. Zwykle nie kończy się to dobrze. Przykład Józefa pokazuje, że odpowiedzialny ojciec stawia granice, wychowuje i wymaga.

Podsumowanie

W konkluzji należy zauważyć, że Józef z Nazaretu – jako przykład wzoru – jest o wiele bliższy współczesnemu ojcu, mimo że jego postać nie jest na wyciągnięcie ręki, a od współczesnego rodzica dzieli go ponad dwa tysiące lat. I chociaż na pierwszy plan wychodzi perspektywa czasowa, która rodzi wątpli-

wości dotyczące aktualności działań Opiekuna Świętej Rodziny, to jednak poprzez teologiczną refleksję Kościoła można dostrzec w nim wzór prawdziwego życia chrześcijańskiego, postrzeganego jako droga świętości. Dzięki spojrzeniu z perspektywy innych nauk, w tym pedagogiki, dostrzegamy też szczególne osiągnięcia Józefa na polu ojcostwa. W czterech ewangelicznych scenach pokazuje bowiem prostą receptę na to, jak być dobrym ojcem. I co ciekawe, św. Józef nie uczy współczesnych mężczyzn jak czuć się spełnionym w ojcostwie, ponieważ nie na tym to zadanie polega. Nie wiadomo nawet, czy sam czuł się spełniony w ojcostwie, mniemam, że nie, bo w ludzkiej naturze (a był przecież człowiekiem z krwi i kości) leży wieczne poczucie braku spełnienia (Augustyn 1987, s. 7). Jednakże przykład św. Józefa pokazuje co robić, by współczesny mężczyzna się spełnił jako ojciec, a więc wypełnił obowiązki, które nakłada na niego jego ojcostwo. Nie czuć się spełnionym, ale spełnić się – jest to subtelna, ledwie słyszalna różnica, ale rzutująca na jakość ojcostwa.

Bibliografia

- Adamski Franciszek, 2021, *Rodzina wymiar społeczny i kulturowy*, Kraków.
- Arystoteles, 2003, *Metafizyka*, Warszawa.
- Augustyn Aureliusz, 1987, *Wyznania*, Warszawa.
- Balter Lucjan, 1989, *Święty Józef odczytany na tle encykliki „Divesin misericordia”*, Studia Józefologiczne, 1, Kalisz, s. 46–60.
- Benedykt XVI, 2012, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków.
- Franciszek, 2020, *List Apostolski „Patris corde”*, Poznań.
- Drożdż Bogusław, 1997, *Wychowawcza Funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym*, Legnica.
- Janukowicz Maria, 2002, *Czy współczesne ojcostwo to ojcostwo nieobecne?*, Małżeństwo i Rodzina 1, Kraków, s. 43–47.
- Kolanczyk Kazimierz, 2000, *Prawo rzymskie*, Warszawa.
- Majdański Kazimierz, 2001, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki.
- Nowak Marian, 2005, *Wychowanie do wolności i odpowiedzialności*, w: Franciszek Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków, s. 341–362.
- Półtawska Wanda, 2018, *Genealogia divina*, Częstochowa.
- Półtawska Wanda, 2015, *Uccie się kochać*, Częstochowa.
- Rosenzweig Franz, 2012, *Gwiazda zbawienia*, Warszawa.
- Ryś Grzegorz, 2021, *Skoro jest Miłość*, Kraków.
- Sosnowski Tomasz, 2014, *Pedagogiczny model ojcostwa – konstrukt teoretyczny*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka”, 13, Warszawa, s. 56–73.
- Tauler Jan, 1985, *Kazania*, Poznań.
- Tischner Józef, 2021, *Wolność człowieka gór*, Kraków.
- Wiśniewski Marcin, 2013, *Święty Józef w tajemnicy Chrystusa*, Kalisz.
- Wnuk Paweł, 2017, *Święty Józef wzorem powołania mężczyzny, małżonka i ojca w nauczaniu Papieży*, Kalisz.
- Wons Krzysztof, 2017, *Cały sprawiedliwy. Lectiodivina z Józefem z Nazaretu*, Kraków.

Zientkowski Przemysław, 2021a, *Kategoria ojcostwa w koncepcji wybranych filozofów dialogu*, w: Jarosław Jagiełło, Karolina Tytko (red.), *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, Kraków, s. 55–65.

Zientkowski Przemysław, 2021b, *Interpretacja źródeł wychowania w rodzinie według koncepcji Ferdynanda Ebnera*, w: Monika Lewicka (red.), *Rodzina i rodzicielstwo. Trudności, zagrożenia, wyzwania, priorytety*, Bydgoszcz, s. 225–239.

Criteria of fulfillment in paternity. Interpretation and question of the topicality of the model of a compliant guardian on the example of Joseph of Nazareth

Summary: The article is an attempt to pedagogically frame the answer to the question: what criteria of fulfillment in fatherhood can be adopted by placing Joseph of Nazareth as a model for modern men? In the study, by basing only on the biblical description, an attempt was made to reduce the distance that tradition and popular piety have created between the guardian of Jesus and modern fathers. Presented in this way, the figure of St. Joseph seems closer to modern men and easier to recognize as a model.

The research adopted a pedagogical perspective. First, the pedagogical background of the analyses was sketched, justifying the value of pedagogical inspiration by the biblical figure of St. Joseph. Then the Christian vision of fatherhood was outlined to correlate the pedagogical perspective with the biblical context of the research. The main part of the article involves the interpretation of the Gospel passages in which scenes from Joseph's life are described. The interpretation is aimed at identifying the characteristics of this exemplary fatherhood and relating them to the context of the fatherhood experience of today's generation of men. St. Joseph's fatherhood is characterized by: courage, work, sacrifice, responsibility. A conclusion of pedagogical value, led to by the analysis of the sources, is to indicate that the fatherhood of St. Joseph is not an example of "how to feel fulfilled" in fatherhood, but how to "fulfill" in it.

Keywords: Fatherhood, work, responsibility, sacrifice, courage, st. Joseph.

Maria Piechocka-Kłos*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

SAINT MARTIN IN POLISH LOCAL SELF-GOVERNMENT HERALDRY

Summary: Saint. Martin is a very popular character in the Christian tradition. His life and deeds have had a considerable impact on successive generations of Christians, beginning with the Middle Ages and he is still present in the minds of believers. The popularity of this saint in Poland and Europe is reflected in many names of churches, parishes, chapels, altars as well as in art, names and heraldry. This paper presents selected local self-government coats of arms displaying an image of St. Martin or attributes associated with him. The full figure of St. Martin in Polish local self-government heraldry can be found on the coats of arms of five rural communes (the communes of Biskupice, Drużbice, Granowo, Mochowo and Wiśniowa), the coats of arms of two urban communes (the commune of Jawor, the town and commune of Pacanów) and the coat of arms of an urban quarter (Słocina – currently a quarter of Rzeszów, earlier – until 1954 – a commune). Only one of these, i.e. the coat of arms of the commune of Poświętne, refers to St. Martin by objects associated with him. Heraldic representations of Martin of Tours can be found, for example, in Germany, especially in Hesse, Bavaria, Rhineland-Palatinate, Mainz, but also in Czechia, Austria, Slovakia, Finland and Ukraine.

Keywords: St. Martin of Tours, heraldry, worship of saints, commune, local self-government, Poland.

Introduction

St. Martin of Tours is one of those few saints who have exerted a great and diverse impact after their death (Starowieyski, 2012, p. 11) on the religious, social and even political life of individuals and whole countries. Martin has made Tours one of the main pilgrimage destinations in Europe, along with Jerusalem, Rome and Compostela. (Nowak, 2019, p. 251) Although hagiographic stories present the saint's life in terms of miracles with many legendary threads, one should bear in mind that he was a real person. (Malewska, 2012, p. 237) His life and work, as well as the places where he lived, were popularised in the works of Sulpicius Severus, widely read in the Middle Ages: *The Life of*

* Adres: Dr. Maria Piechocka-Kłos, ORCID: 0000-0002-5909-5521, e-mail: maria.piechocka@uwm.edu.pl

St. Martin, Letters and Dialogues on the Life of St. Martin. His works were very popular and were regarded as credible until the 18th century. (Starowieyski, 2012, p. 27)

Currently, not only is St. Martin not a “forgotten” saint, but he is also fit to become one of the patrons of the future. (Malewska, 2012, p. 238) When remembering the bishop of Tours, Benedict XVI described him as “an icon of charity”, which St. Martin became for many generations. (Benedict XVI, 2008, pp. 58–59) Widely recognised and accepted by the reformation tradition, being among the saints of the first millennium, Martin is “a saint of undivided Christendom”, venerated by the Catholic, Orthodox, Lutheran and Anglican Churches. (Nowak, 2019, p. 245) According to Pope Francis, the Bishop of Tours should be regarded as a model of a saint that contemporary Europe needs. St. Martin made an evangelisation effort, almost on the borderland of the empire, on the Gaulish province, where he became not only ‘a builder of peace, striving for greater solidarity and paying greater attention to low-life people: beggars, the excluded, and those refusing to take part in fighting with weapons’¹. (Nowak, 2019, p. 245)

St. Martin is a very popular character in the Christian tradition. His life and deeds have had a considerable impact on successive generations of Christians, beginning with the Middle Ages. Widely known in the past, admired over the centuries for his charity and goodness, this extraordinary and venerated saint is still present in the minds of believers. Churches, chapels and altars have been named after him for ages. The character of St. Martin has attracted the interest of many artists, who presented his image on many paintings, tapestries, in sculptures and stained-glass windows. He has also been the main character in many literary pieces. The Bishop of Tours has been entrusted with the care of many guilds and professional associations, and prayers have been sent up for his intercession. The name of the saint is mentioned in proverbs and folk sayings even today. The image of St. Martin can be found on coins, seals and banners. The saint’s popularity is also reflected in heraldry.

Many heraldic representations of St. Martin can be found, for example, in Germany, especially in Hesse, Bavaria, Rhineland-Palatinate, Mainz, but also in Czechia, Austria, Slovakia, Finland and Ukraine. The hope for St. Martin’s care and intercession seems to be the reason for his presence in Polish heraldry.

The aim of this study is to present the Polish local self-government coats of arms with St. Martin or attributes associated with him. Although local self-government heraldry denotes contemporary coats of arms (territorial or civic)

¹ The original language quote: The original language quote: “budowniczym pokoju, starań o większą solidarność oraz zwrócenia większej uwagi na grupy ludzi z marginesu: żebraków, osób wykluczonych, odmawiających walki z bronią u nogi”.

of all forms of local self-government units, i.e. communes, counties and voivodships, this paper focuses mainly on the coats of arms of selected Polish communes². Those coats of arms which display the whole figure of St. Martin will be discussed first. This will be done alphabetically and separately for rural and urban communes³. The considerations will be concluded with a description of a coat of arms which has St. Martin-related attributes instead of his figure in the shield. The discussion will be interestingly supplemented with a description of the coat of arms of Słocina (a quarter of Rzeszów now, a commune before 1954).

Origin of coats of arms and their symbolism

Coats of arms as iconic signs are a unique type of semaphores, which make it possible to convey a special and precise meaning. (Wójcik, 2010) The history of coats of arms goes back to the tradition of signs carried during battles. (Dudziński, 2007, p. 9) Existing for centuries, heraldry, according to Stefan Krzysztof Kuczyński, has developed its own language based on symbols, which means that the contents are conveyed according to strict heraldic rules. (Kuczyński, 1973, pp. 29–43) For centuries, they were regarded as a specific type of sign which facilitated identification because they showed affiliation with a family or a community.

Coats of arms appeared in Europe in the 12th century and sometime later in Poland. They reached Silesia through Bohemia in the 13th century and their use in the other parts of Poland started later – in the 14th century. (Bebłowski – Radziwiłłowicz, 2000, pp. 10–11) Although the Western models were a reference point in creating coats of arms in Poland, it appears that the impact of the native heritage was never ceased. (Sobkowicz, 2016, p. 254)

According to the traditionally accepted categorisation of heraldry, it can be divided into coats of arms used by nobility, ecclesial and those used by local self-governments. (Bebłowski – Radziwiłłowicz, 2000, p. 9; Szymański, 1972, pp. 326–345) Gradual expansion of the range of individuals and institutions using coats of arms began in the early 14th century. When analysing the origin

² The three-level administrative (territorial) division of Poland was introduced on 1. January 1999. According to it, the Polish territory was divided into voivodeships, then into poviats (including gminas which have the status of cities with poviat rights) and gminas. This division replaced the two-level administrative division into voivodeships and gminas, which had been in force since 1975. As of 1. January 2022, the administrative division of Poland comprises: 16 voivodeships; 314 poviats and 66 cities with poviat rights; 2477 gminas (including 302 urban gminas, 662 urban-rural gminas and 1513 rural gminas).

³ Types of municipalities and urban and rural areas in public statistics are distinguished on the basis of the territorial division of the country using the identifiers of the National Official Register of Territorial Division of the Country.

of coats of arms, one should bear in mind that originally, such signs were created to identify the lay feudal elite. They were then used by knights and later, they were gradually adopted by the clergy and bourgeoisie and finally by state offices and institutions. (Piechocka-Kłós, 2016, p. 118) The relevant coats of arms were borne by kings, dukes, knights, bourgeoisie as well as by provinces and lands. (Dudziński, 2007, p. 9) It was a kind of a sign of “affiliation” and membership.

Although the tradition is relatively distant⁴, the development of local self-government heraldry did not take place until the late 20th and early 21st centuries. Communal heraldry has been relatively recent, its beginnings date back to 1990. (Gołdyn, 2005, p. 77) This seems to have been stimulated by the administrative reform implemented after Poland was divided into communes, counties and voivodships. The new legal regulations made it possible for communal authorities to return to the historical signs used in the past (if such existed) or to create new ones, as well as to use and propagate coats of arms as signs of local community identity. (Bebłowski – Radziwiłłowicz, 2000, p. 6)

Currently, the legal order regarding municipal coats of arms is regulated by various legal acts. These include *The Act on local self-government of 8 March 1990*⁵, *The Act of badges and uniforms of 21 December 1978*⁶ and regulations: *Regulation of the Council of Ministers on plaques and official seals of 7 December 1955*⁷. Owing to them, every local self-government can pass a relevant resolution to decide on its own symbols. Nevertheless, each coat of arms, fulfilling the legal and representation functions of local self-governments, regardless of its level, has to be designed with respect for the rules of “heraldic law” and an opinion of the Heraldic Committee⁸ has to be ultimately issued (Adameczewski, 2014, p. 86) to avoid lawlessness and, in consequence, introducing random symbols to the coats of arms. (Sobkowicz, 2016, p. 254; Gołdyn, 2005, p. 78)

⁴ Voivodships, while creating their coats of arms, made use of historical symbols of a given region, for example, of a ruling dynasty, preserved in centuries-old tradition. The history of Polish coats of arms dates back to the times of the partition of Poland. Thus, they often contain eagles and lions, as relics of the extinct princely lines of the Piast dynasty, as the prince’s coat of arms was automatically transferred to the land he ruled. (Dudziński, 1997, p. 13). Bearing in mind the origin and development of municipal heraldry in Poland, following the example of most heraldists, the seal of a given town, the oldest of which date back as far as to the 13th century, should often be regarded as the prototype of the coat of arms. From the 16th century, the images on seals, subjected to the process of heraldry, started to become official municipal coats of arms. More or less from the same period come the documents confirming granting coats of arms to towns in Poland (Gołdyn, 2008, p. 16).

⁵ See: Journal of Laws 1990 No. 16, item 95, as amended.

⁶ See: Journal of Laws 1978, No. 31 item 130, as amended.

⁷ See: Journal of Laws 1955, No. 47 item 316, as amended.

⁸ The Heraldic Commission (established in 1999) is a consultative and advisory body to the Minister of Internal Affairs and Administration in matters related to heraldry (the science of coats of arms) and vexillology (the science of vexillery, i.e. flags, banners, banners, etc.). Its activities concern the proper use of state and local self-government symbols.

Currently, there are many symbols used in the coats of arms of both rural and urban communes. When creating coats of arms, heraldists are inspired by flora and fauna, geographic conditions and the natural position of the area, architectural, sacral and lay motifs, important historical events and even ethnographic motifs. Religious symbols, often found in the shield, can also be mentioned here. This group is dominated by images of the Virgin Mary, saints, bishops, crosses, etc. The saints on local self-government coats of arms are usually patrons of the local parish churches. Some authors of a new, customised coat of arms were inspired by old municipal, court or parish seals. The saints found in municipal coats of arms include the apostles (e.g. Peter, Paul, Andrew, James), martyrs (e.g. Florian, Lawrence, John of Nepomuk) and other saints (e.g. George, Catherine, Michael). (Gołdyn, 2005, pp. 79–84) A well-deserved place in the Polish heraldry, among other saints, is also occupied by St. Martin.

Religious symbols in heraldry are a relatively frequent motif, not only in Poland, but worldwide. According to some scholars, religious symbols in a broad sense of the term come second in terms of frequency of occurrence. (Gołdyn, 2008) Images of saints or attributes associated with them are the most frequent religious symbols on the shield.

Life, cult and patronage

Who was the man, who was so popular in Christian Europe in the Middle Ages? St. Martin lived in the 4th century (born in 316 or 317, died in 397). It is not known whether he was of Roman or barbarian origin. (Starowieyski, 2012, pp.19–20) He may have had Celtic or Slavic roots. (Malewska, 2012, pp. 238–239) He was pronounced a saint as one of the first outside the group of martyrs. The Catholic Church remembers St. Martin on 11 November. (Niewęglowski, 2006, p. 181) The founder of the first monasteries in the Western Church, a monk, a Roman legionnaire in his youth, he was born in Sabaria in the province of Pannonia in what is now Hungary as a son of a Roman soldier in a pagan family. The name Martinus clearly suggests that he was to be sacrificed to the god Mars and serve in the army according to the family tradition. He was educated in Pavia. St. Martin's father was a tribune, so Martin, as a soldier's son, was subject to conscription. According to Marek Starowieyski, he was 15 years old when he served in a select guard (*alaescholares*), which usually included barbarians. (Starowieyski, 2012, pp. 19–20)

St. Martin's encounter with Christianity took place before he started his military service, because he was already a catechumen at the time. (Hoever,

1999, p. 255) It probably happened in Pavia. According to the account of Sulpicius Severus, when Martin was serving in Gaul, where Constantius' legions were stationed, he met a poor man, shaking from cold, on a winter morning in 338, and he covered the man with half of his soldier's coat. (*Life of St. Martin* 3) It is possible that during his stay in Gaul, the later bishop of Tours was in touch with Hillary, bishop of Poitiers, (*Life of St. Martin* 5) who should be regarded as the most eminent representative of the Church in Gaul. Martin was baptised a year later, when he was 26 years old, in 339. (Daniluk, 2006, 1232) At the time, he started planning to quit the military service. According to the custom of the time, Christians were forbidden to do military service as it implied bloodletting. St. Martin was released from duty in 356 by Julian the Apostate. (*Life of St. Martin* 4) and he was appointed bishop of Tours in 371.

St. Martin represented a type of bishop-monk, keeping his modest, even ascetic, lifestyle. This must have been disapproved by some of the Gaulish bishops, especially those coming from nobility, who were surprised to see a clergyman so different from themselves. One of them was Defensor of Angers. St. Martin soon had a group of followers. His activities were approved enthusiastically by Paulin of Nola, Sulpicius Severus and Arborius. (Starowieyski, 2012, p. 23; Malewska, 2012, p. 242) Martin was a bishop until his death. He died on 8 November 397 in Candés on the Loire during a pastoral journey, and he was buried in Tours three days later.

His veneration in the Western church started soon after his death. Crowds of pilgrims started visiting his grave as early as the 5th century. Perpetuus erected a vast basilica over the saint's grave in place of an old wooden one built by Brice. It was consecrated in 470. (Starowieyski, 2012, p. 31) The worship of the saint started spreading in France, and it diffused rapidly all over Christian Europe, beginning with the mid-6th century. St. Martin practically became the patron of France (Daniluk, 2006, 1232–1233) and the Merovingian dynasty from the moment King Clovis I declared him as the lord and guardian of Franconian kings and Franconian people. (Nowak, 2019, p. 249) Successive kings of France submitted to his protection for the next thousand years. Moreover, St. Martin is a patron of many dioceses, including the Amiens diocese in France, Mainz and Rottenburg-Stuttgart in Germany and Eisenstadt in Austria, as well as lands, i.e. Burgenland in Austria and the Swiss canton of Schwyz. (Nowak, 2019, p. 249) He is also a patron of many Polish towns and cities, i.e. Poznań, Jarocin, Bydgoszcz, Jawor, Opatów and Kętrzyn.

The popularity of this saint in Poland and Europe is reflected in many names of churches, parishes, chapels, altars, as well as in art, names and heraldry. There are over 5,750 churches with St. Martin as the patron in Europe alone, mainly in France (about 4 thousand), Italy (700), Spain (over 500), Hungary

(350) and Poland (nearly 200). (Nowak, 2019, p. 249) These show that the worship of St. Martin has been spreading for centuries.

It should also be mentioned that according to folk religiosity, St. Martin is a patron of children, tanners, hoteliers, riders, cavalry, blacksmiths, tailors, millers, shepherds, weavers, prisoners, vineyard owners and beggars. He is also a patron of the Swiss Guard, knights, soldiers, travellers and refugees. (Fros – Sowa, 2007, p. 50) His attributes include a jug, a goose, a horse, a book, a church model, two dogs or a beggar at his feet and a coat cut in half. (Nowak, 2019, p. 250)

St. Martin is shown in iconography as a bishop or, much more often, as a knight, less frequently as a legionnaire, sitting on a horse, accompanied by a beggar, to whom he gives half of his coat. (Pastwa, 2006c, 1235–1237) An image of the saint in a “life scene”, when, in an act of charity and kindness, he helps someone in need, is a frequent motif in European heraldry. In shields of local self-government coats of arms in Poland, he is usually presented as in the Western iconography as a knight. He is shown less frequently in accordance with the Eastern tradition in episcopal robes and with a pastoral staff.

Coats of arms with St. Martin

According to tradition, placing a patron saint on a coat of arms guarantees that the whole community will be favoured with grace and protection and ensures auspiciousness and safety to all the residents under the patron’s care. (Piechocka-Kłós, 2016, p. 120)

The full figure of St. Martin in Polish local self-government heraldry can be found in the coats of arms of five rural communes (the communes of Biskupice, Drużbice, Granowo, Mochowo, Wiśniowa), the coats of arms of two urban communes (the commune of Jawor, the town and commune of Pacanów) and the coat of arms of an urban quarter (Słocina – currently a quarter of Rzeszów, earlier – until 1954 – a village and a commune). Only one of these, i.e. the coat of arms of the commune of Poświętne, refers to St. Martin by attributes associated with him. In this case, the coat of arms does not display an image of the saint, but only his coat and sword.

The coat of arms of the commune of Biskupice (a rural commune situated in the Małopolskie Voivodship, county of Wieliczka) displays an image of St. Martin in the central part of the shield against the blue background. The coat of arms was approved by the Commune Council in 2003. The saint is sitting on a white horse. The horse’s right foreleg is raised. St. Martin is dressed as a Roman legionnaire, with no beard or a moustache. His head is turned slightly

left. He is cutting his red coat, which he is holding in his left hand, lifting it slightly, with a sword. A yellow halo surrounds the saint's head in a Roman helmet. There is a semi-naked beggar at the saint's feet. His right arm is raised and he is propping himself up with his left one. Moreover, there are white, crossed keys in the top right (heraldically) corner of the shield and a white cross in the top left corner. The keys symbolise St. Peter (the patron of the St. Peter and St. Paul parish in Bodzanów), and the cross symbolises the Finding of the Holy Cross parish in Łazany. The colours of the coat of arms comply with the rules of heraldry: red – the saint's coat and sandals, the horse's harness, the beggar's modest clothing; yellow – the halo; white – the horse, the armour and the helmet, the cross and the keys; blue – the shield's background⁹. That St. Martin's image is placed on the coat of arms of the commune of Biskupice must have been inspired by his patronage of the local church and parish. St. Martin was first made the patron of the church in Biskupice in the 12th or in the early 13th century.

An image of St. Martin is also displayed on the shield of the coat of arms of the Commune of Drużbice (a rural commune in the Łódzkie Voivodship, county of Bełchatów.) The coat of arms displays the full figure of a bishop with a white beard, moustache and hair. The bishop, standing on the right of the field, considered to be St. Martin, performs the blessing gesture with the right arm, bent and raised, whereas he is holding the Bible against his chest with the left one. He is also holding a pastoral staff, propped on the ground, on the left in the elbow bend. The bishop is clad in a long, white (silver) robe, tied in the waist, and a red coat with yellow trimming. His head is in a mitre surrounded by a yellow halo. There is a goose with its head raised towards the bishop in the background in the lower left part of the field. It can be regarded as an attribute identifying the figure. In the top left part of the field there is a string of straw, like in the Nałęcz coat of arms (although many heraldists identify the object as a shawl), as a reference to the former owners of Drużbice and the hereditary lay patrons of the parish¹⁰. Historical research confirms that St. Martin was the original patron of the local parish church, currently the St. Roch church.

Another commune with a heraldic image of St. Martin is the commune of Granowo (a rural commune in the Wielkopolskie Voivodship, county of Grodzisk.) The appearance of the coat of arms is regulated by the Resolution of the Council of Commune of 2002. The coat of arms of the commune of Granowo is

⁹ Description of the coat of arms according to *Resolution No. XII/96, 03 of the Council of the Commune of Biskupice of 3 December 2003 on establishing the coat of arms, the flag and the seal of the Commune of Biskupice.*

¹⁰ The coat of arms description according to appendix 1a to *Resolution No. XVII/128/2008 of the Council of Commune of Drużbice of 23 June 2008.*

a tripartite shield. It is bipartite per fess and its upper part is bipartite per pale. The figure of St. Martin is shown against the upper, blue-yellow part. The saint is sitting on a white horse in a yellow harness, dressed in episcopal robes. He is wearing a red-yellow (gold) robe and a yellow-white (golden-silver) mitre. The bishop is depicted with black hair, beard and moustache, also in the same colour. Both the rider with the raised arm and the horse with the raised foreleg are moving to the heraldic left (sinister). Moreover, against the background of the bottom (green) part, there are two crossed yellow (golden) ears of cereal¹¹. The figure of the saint is a reference to the parish and church of Granowo. The local St. Martin parish church was first mentioned in historical sources in the late 13th century.

The coat of arms of the commune of Mochowo (a rural commune in the Mazowieckie Voivodship, county of Sierpc) shows the patron of the local church and parish (St. Martin) as a young black-haired man without a beard or a moustache in a scene in which he gives part of his coat to a poor man. The figure of the saint is shown in the red field of the shield. As a rider, St. Martin is wearing silver armour and a golden coat, and he is sitting on a silver horse. His head is surrounded by a golden halo. He is cutting his golden coat, which he is holding in his left hand, lifting it slightly, with a sword held in his right hand.

There is a naked man with raised hands sitting at the bottom of the shield¹².

St. Martin is also present in the coat of arms of the commune of Wiśniowa (a rural commune in the Małopolskie Voivodship, county of Myślenice.) His figure, sitting on a white (silver) horse, in white armour, is at the centre of the blue shield. Turned to the heraldic right (dexter), the horse has his right foreleg raised. St. Martin, turned right, is shown without a beard or moustache, with his head *en face*, surrounded by a golden halo. The figure of St. Martin is cutting his red coat held in the raised left hand with the silver sword with the yellow (golden) hilt. At the bottom of the shield, under the horse, there is a semi-naked beggar, kneeling on the ground and wearing only a loincloth, with raised arms. The horse's harness, with the saddle and the beggar's clothes, are golden. Two eight-ray comets with the tails turned towards each other, situated on both sides of the shield head, are also golden. The figure of St. Martin in the coat of arms on the commune of Wiśniowa refers to the patron of the medieval parish in the commune. The two comets refer to the astronomical observatory (the first one in Poland¹³)

¹¹ Description of the coat of arms according to *Resolution No. II/5/2002 of the Council of the Commune of Granowo of 10 December 2002 on the Statute of the Commune of Granowo*.

¹² Description of the coat of arms according to *Resolution No. 264/XXXVII/2017 of the Council of the Commune of Mochowo of 14 July 2017 on the Statute of the Commune of Mochowo*.

¹³ This is where the first two Polish comets were discovered: Orkisz 1925 C (1925) and Koho-Kozik-Lis (1936).

existing during the inter-war period on Lubomir Mountain, used by astronomers of the Jagiellonian University¹⁴.

An image of the Saint of Tours is also displayed on the coat of arms of the commune of Jawor (an urban commune in the Dolnośląskie Voivodship, county of Jawor). St. Martin is the patron of the town and of the local church and parish. The shield displays an image of St. Martin in a golden halo, sitting on a white horse, cutting off part of a red coat, along with a semi-naked beggar, with a red loincloth and raised arms. The field of the shield is blue¹⁵. The image of St. Martin as a seal on the municipal documents of Jawor appeared for the first time in the early 14th century.

By a decision of the Council of the Commune of Pacanów, the coat of arms displaying an image of St. Martin is one of the symbols of the town and commune (a town situated in the Świętokrzyskie Voivodeship, county of Busko). The coat of arms displays a figure of St. Martin sitting on a white horse, in grey armour on a green field. The saint is cutting up his coat with a sword held in his right hand. The horse, with the raised right foreleg, walks towards the heraldic right, St. Martin turns sideways. There is a semi-naked beggar, sitting on the ground next to the horse, turned left, with raised arms. Both the saint's coat and the beggar's mantle are red. The horse's harness and the saddle, as well as the halo around St. Martin's head, are golden¹⁶. The figure of the saint refers to the basilica in Pacanów, under his patronage. The cult of St. Martin in Pacanów goes back to the early 12th century. This is confirmed by the founding act of the St. Martin church in Pacanów, issued by Bishop Maur between 1110 and 1117. (Góra, 2016)

The coat of arms of the commune of Poświętne (a rural commune in the Podlaskie Voivodship, county of Białystok) is the only one referring to St. Martin not by his image on the shield, but by objects associated with him. Therefore, the commune coat of arms displays a golden emblem of the Korab coat of arms at the bottom part of the shield, with a golden, silver-lined coat of St. Martin in the upper part. The coat is cut up in two parts with a sword to the right (dexter)¹⁷. St. Martin's coat refers to the history of the oldest parish in Poświętne (formerly Wielkogrzeby), of which St. Martin of Tours was the first

¹⁴ Description of the coat of arms according to *Resolution No. XXII/152/05 of the Council of the Commune of Wiśniowa of 31 March 2005 on establishing the coat of arms, the flag and the seal of the Commune of Wiśniowa*.

¹⁵ Description of the coat of arms according to *Resolution No. II/14/2018 of the Council of the Town of Jawor of 5 December 2018 on the Statute of the Commune of Jawor*.

¹⁶ Description of the coat of arms according to *Resolution No. VI/36/2019 of the Council of the Town of Pacanów of 11 February 2019 on the Statute of the Town and Commune of Pacanów*.

¹⁷ Description of the coat of arms according to *Resolution No. XXVIII/190/14 of the Council of the Commune of Poświętne of 29 April 2014 on establishing the coat of arms, the flag, the banner, the table flag and the seal of the Commune of Poświętne and the rules of their use*.

patron. Currently, there is neither a parish nor a church under his patronage in Poświętne.

Finally, a presentation of Polish local self-government coats of arms with an image of St. Martin or his attributes should include the coat of arms of Słocina (currently a quarter of Rzeszów, a town with county rights in the Podkarpackie Voivodship). The coat of arms of Słocina (Rzeszów) shows an image of St. Martin clad in episcopal robes, standing on the lower arch of a stylised letter S, which symbolises the name of the former village of Słocina. The shield is light green, with a contrasting white alba and a chasuble, which is grey with blue shades, with a red lining. The saint has a golden mitre on his head. There is a goose standing at Martin's feet. Along with the book which he is holding in his right hand, it is one of his attributes. St. Martin is holding a pastoral staff in his left hand. The crown at the top is a reminder that Słocina used to be a royal village¹⁸. Placing the saint's image in the coat of arms is evidence of his popularity in Słocina, which dates back to the 17th century, when the residents believed that he had helped them to survive the plague of cholera. Currently, there is the St. Roch and St. Martin church in the eastern quarter of Rzeszów.

Conclusion

In conclusion of these considerations on the presence of St. Martin in Polish local self-government heraldry, one should stress his great popularity in Poland. Local self-governments whose coats of arms display an image of St. Martin are situated in different places in Poland. Coats of arms with his image can be found in communes in the Dolnośląskie (Jawor), Łódzkie (Drużbice), Małopolskie (Biskupice, Wiśniowa), Mazowieckie (Mochowo), Podkarpackie (Poświętne, Słocina), Świętokrzyskie (Pacanów) and Wielkopolskie (Granowo) voivodships. Altogether, there are seven communes – mainly rural (5) and less frequently urban (2) – with an image of St. Martin on their coats of arms. There is also an image of the saint on the coat of arms of Słocina. Eight of them display the whole figure of the saint (Biskupice, Drużbice, Granowo, Mochowo, Wiśniowa, Jawor, Pacanów, Słocina). Objects associated with him are displayed on the shield of one (Poświętne). An image of St. Martin sitting on a horse is shown on six coats of arms (Biskupice, Granowo, Mochowo, Wiśniowa, Jawor, Pacanów). On five, he is accompanied by a beggar to whom he is giving half of his coat (Biskupice, Mochowo, Wiśniowa, Jawor, Pacanów). He is wearing armour in four (Mochowo, Wiśniowa, Jawor, Pacanów), he is dressed as a Roman

¹⁸ Description of the coat of arms after Elżbieta Hałoń. (Hałoń, 2020)

legionnaire in one (Biskupice), and he is wearing episcopal robes in three coats of arms (Družbice, Granowo, Słocina). This study may not exhaust the subject as the number of local self-government units whose coats of arms display an image of St. Martin or his attributes may change as a consequence of some administrative changes.

Nearly all the coats of arms listed above and described in detail are those used officially by Polish communal local self-governments. A considerable number of them were adopted by resolutions in the first years of the 21st century. The decision to choose St. Martin and place his image on the shield was usually based on historical studies of old municipal, court or parish seals. In their absence, patrons of parishes or other saints were used as sources of inspiration.

Nowadays, we still need authority figures and credible guides, but there are few of them in the contemporary world. Saints can be such figures as they still attract the interest of ordinary people and their presence in heraldry allows us to remember them.

Bibliography

- Adamczewski Marek, 2014, *Herb powiatu zduńskowolskiego*, Biuletyn Szadkowski, 14, pp. 85–96.
- Bebłowski Andrzej and Radziwiłłowicz Dariusz, 2000, *Herby i heraldyka: krótki informator*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa.
- Benedykt XVI, 2008, *Wzór miłości braterskiej św. Marcina (rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 11 listopada 2007)*, L'Osservatore Romano (ed. pol.), No. 1, pp. 58–59.
- Daniluk Mirosław, 2006, *Marcin z Tours I*, in: *Encyklopedia Katolicka*, vol. 11, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, c. 1232–1234.
- Dudziński Paweł, 1997, *Alfabet heraldyczny*, Wydawnictwo Diogenes, Warszawa.
- Dudziński Paweł, 2007, *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, vol. 1, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Fros Henryk and Sowa Franciszek, 2007, *Księga imion i świętych*, vol. 6: W–Z, Wydawnictwo WAM Księża Jezuita, Kraków, p. 506.
- Gołdyn Piotr, 2005, *Inspiracje symboliczne herbów gminnych III Rzeczypospolitej: próba społeczno-politycznej analizy zjawiska*, Historia i Polityka, No. 2, pp. 77–86.
- Gołdyn Piotr, 2008, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Góra Henryk, 2016, *Akt Erekcji Kościoła w Pacanowie w świetle źródeł historycznych*, in: *Pacanów* [online], access: 28.11.2021, <<http://ug.pacanow.pl/Akt-Erekcji-Kosciola-w-Pacanowie-w-swietle-zrodel-historycznych.2,8,8,p.html>>.
- Hałoń Elżbieta, 2020, *Herb Słociny*, in: *Dzielnica. Pobitno, Słocina, Wilkowyja, Zależę* [online], access: 14.11.2021, <<https://dzielnicarzeszow.pl/herb-slociny/.html>>.
- Hoefer Hugo, 1999, *Żyoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 255–256.
- Kuczyński Stefan Krzysztof, 1973, *Niektóre zagadnienia symboliki heraldycznej na tle funkcjonowania herbu jako znaku*, in: Szymański Józef (ed.), *Problemy nauk pomocniczych historii*, II, Uniwersytet Śląski, Katowice, pp. 29–43.

- Malewska Hanna, 2012, Dodatek: *Święty Marcin z Tours*, in: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, pp. 237–252.
- Niewęglowski Wiesław Aleksander, 2006, *Leksykon świętych*, Rosikon Press, Warszawa.
- Nowak Władysław, 2019, *Św. Marcin z Tours: duchowość, kult, wzór ewangelizacji w dziele integracji Europy*, Studia Elbląskie, 20, pp. 245–256.
- Pastwa Marcin, 2006, *Marcin z Tours IV. Ikonografia*, in: *Encyklopedia Katolicka*, vol. 11, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, c. 1235–1237.
- Piechocka-Kłós Maria, 2016, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w polskiej heraldyce samorządowej*, in: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce-dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 117–130.
- Sobkowicz Krzysztof, 2016, *Wizerunek św. Floriana jako symbol heraldyczny w niektórych herbach polskich gmin i miast*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego, 36, No. 1, pp. 251–269.
- Starowieyski Marek, 2012, *Wstęp*, in: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, pp. 11–44.
- Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina*, in: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, pp. 51–98.
- Szymański Józef, 1972, *Nauki pomocnicze historii od schyłku IV do końca XVIII w.*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wójcik Marek L., 2010, *Święta Jadwiga w heraldyce samorządowej Dolnego Śląska*, in: *Dolnośląski portal katolicki Nowe Życie* [online], access: 10.11.2021, <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/102010/07.html>.

Święty Marcin w polskiej heraldyce samorządowej

Streszczenie: W tradycji chrześcijańskiej św. Marcin jest popularną postacią. Jego życie i działalność wywarły znaczny wpływ na kolejne pokolenia chrześcijan począwszy od średniowiecza. Współcześnie nadal jest obecny w świadomości wiernych. Popularność Świętego w Polsce i Europie znajduje odzwierciedlenie w licznych wezwaniach kościołów, parafii, kaplic, ołtarzy oraz w sztuce, imiennictwie i heraldyce. W artykule scharakteryzowano i omówiono wybrane polskie herby samorządowe, które na swoich tarczach herbowych ukazują postać św. Marcina lub atrybuty z nim utożsamiane. W polskiej heraldyce samorządowej pełna postać św. Marcina widnieje m.in. na pięciu herbach gmin wiejskich (gminy: Biskupice, Drużbice, Granowo, Mochowo, Wiśniowa), dwóch herbach gmin miejskich (gmina Jawor, miasto i gmina Pacanów) oraz jednym herbie dzielnicy (Ślęcina – obecna dzielnica Rzeszowa, do 1954 r. gmina). Tylko jeden z omówionych, tj. herb gminy Poświętne, odwołuje się do św. Marcina poprzez utożsamianie z nim przedmioty. Herbowe wyobrażenie św. Marcina z Tours spotykamy m.in. w Niemczech, zwłaszcza w Hesji, Bawarii, Nadrenii-Palatynacie, Moguncji, ale również w Czechach, Austrii, Słowacji, Finlandii i na Ukrainie.

Słowa kluczowe: św. Marcin z Tours, heraldyka, kult świętych, gmina, samorząd, Polska.

Anna Zellma*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

THE CHARACTER OF SAINT JOSEPH – IN THE SERVICE OF CHRISTIAN EDUCATION?

Summary: Post-modernity, also referred to as postmodernism or late modernity, is a keyword used to describe contemporary social, cultural and religious changes. The first part of the paper presents the socio-cultural and religious context in which Christian education is provided. A fundamental question was put: can the character of St. Joseph still be an effective role model for the contemporary world in such an adverse context. Papal teachings were used when seeking the answer to this question, with particular focus placed on two documents: *Redemptoris custos* by John Paul II and *Patris corde* by Pope Francis. It was pointed out that particularly the latter, owing to its fresh approach and existential sense of its author, can provide guidance on where one should seek the answer to this question. There are no ready solutions concerning the way of talking about St. Joseph, so that Christian education does not become an empty, contentless *general moral topos*, with no consequence. Christian education, inspired by the character of St. Joseph, is a task to be performed by tutors at all times, especially those who try to present him as a living role model for their pupils.

Keywords: Saint Joseph, education, young, Church, Christian education, catechetics, pedagogy.

The “Year of Saint Joseph”¹ announced by Pope Francis on 8 December 2020 was a time of scientific reflection on this saint. Efforts were made to help the faithful discover the message delivered to the Church by Saint Joseph. People were encouraged to pray to him. References were made to the ecclesiastical letter entitled “*Patris corde*”, published on the occasion of “The Year of St. Joseph”. Questions were also asked about the role and importance of St. Joseph in the holistic education of the young.

This text is an attempt at seeking answers to the related questions: can the character of St. Joseph support the process of Christian education? Can this saint become a role model for tutors and pupils? If so, why and how? Or maybe

* Address: Prof. dr. habil. Anna Zellma, ORCID: 0000-0002-3612-3454; e-mail: anna.zellma@uwm.edu.pl

¹ The Year of St. Joseph was announced on the 150th anniversary of establishing Jesus’ Guardian as the Patron of the Catholic Church.

the opposite is true: the role of St. Joseph in Christian education in the current social, cultural and religious situation is doubtful, and it requires greater involvement in promoting St. Joseph as a role model in Christian education. Seeking an answer to this question requires a synthetic presentation of the contemporary socio-cultural context and Christian religious education in Poland. The analyses presented here only provide a contribution to the discussion.² They do not aspire to present the ultimate solutions. They rather have the form of a sketch, signalling the subject matter, which in future will require a discourse in the circle of pedagogues and catechists, enriched with the findings of empirical studies.

The term “Christian education” needs to be defined more precisely. It is not enough to reduce it to education based on Christian values, defined in accordance with the teachings of the Catholic Church or Christian communities. Christian education involves accompanying one’s pupils and supporting them in showing their development capabilities (in all the personality spheres) and enabling them to do morally good deeds. (Nowak, 1999, p. 287–288; Vatican Council II, 2002, No. 1) A pupil is regarded as an active subject who is on the way of holistic development and of becoming a person, being in interaction and dialogue with the tutor. (Nowak, 1999, p. 287–294; Zellma – Wiszowaty, 2017, p. 37–41) The tutor supports his pupil in holistic development, creating the proper conditions for it. He passes on values which a pupil can accept (internalise) or reject. The importance of a person in the process of education, their subjectivity, uniqueness and freedom, as well as respecting their dignity, is stressed. (Zellma – Wiszowaty, 2017, p. 37–41) The dialogical relationship between a tutor as a personal authority and the pupil developing through freedom-related acceptance of ideals is also important. (Cichosz, 2021, p. 5) Christian education aims at supporting the pupil’s improvement, acquisition of spiritual wisdom and inner freedom by cognition, wisdom and charity, achieving outer freedom by submitting to the common good, developing a dialogic attitude, discovering the value of the person and sense of life and societal relations, developing the ability to choose the common good, co-creating it and participation in it (Cichosz, 2021, p. 5–6; Łabendowicz, 2016, p. 52–54; Nowak, 1999, p. 287–288; Vatican Council II,

² This article deliberately does not make analyzes based on biblical texts. The pedagogical approach is important. The biblical context of perceiving the figure of St. Joseph was duly examined. More on this subject, e.g. in: Petro Barbagli, 1997, *Święty Józef w Ewangeliu*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków; Zdzisław Janiec, 2020, *Święty Józef – kairos dla trzeciego tysiąclecia*, Colloquia Theologica Ottoniana, vol. 36, pp. 125–142; Michał Peter, 1979, “*Mąż sprawiedliwy*”: *św. Józef według tekstu Mateusza 1,19*, W drodze, 2, pp. 48–56; Tarcisio Stramare, 1996, *Święty Józef w historii zbawienia*, trans. Magdalena Serejska-Wróbel, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa; Krzysztof Wons, 2017, *Cały sprawiedliwy (lectio divina z Józefem z Nazaretu)*, Salwator, Kraków; Mirosław S. Wróbel, 2021, *Biblijna ikona św. Józefa*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin; Mirosław S. Wróbel, 2021, *Ojcowski wpływ św. Józefa na osobę Jezusa i Jego zbawcze dzieło*, Ateneum Kapłańskie, f. 3, pp. 436–445.

2002, No. 1) ‘Ultimately (...) development and perfecting a person is (and has to be) done by this person’s effort, which is a consequence of the person’s freedom...’³. (Cichosz, 2021, p. 5)

The question mark at the end of the title of this paper indicates a significant, topical issue, important from the cognitive and practical perspective. Given the social, cultural and religious processes (including rapid secularisation), there is a reasonable doubt as to whether the character of St. Joseph, in fact, supports the process of Christian education, benefiting both tutors and pupils.

Socio-cultural and religious context

Contemporary Christian education in Poland is provided in a constantly changing social, cultural and religious reality. Its characteristic features include the crisis of values, pluralism of ideas, moral permissiveness and the rapidly progressing process of contesting all norms. (Czupryński, 2019, p. 455) This manifests itself in various (e.g. social, moral, religious) spheres of life. It also affects family and school education. One can see a distinct crisis of education and of tutors. The need for unchanging, permanent authorities is disappearing. Young people change their opinions and beliefs constantly. They exhibit a lack of stability regarding authorities and moral choices. They often reject well-established authorities to choose various pseudo-authorities under the influence of the new media (including social media), without deep thought, and only for a short time. This also applies to fundamental aspects of human existence: the sense and purpose of life, the concept of happiness, interpersonal relationships, the model of society and family life. (Czupryński, 2019, p. 445; Wiszowaty, 2013, p. 182–185) Contemporary society is sceptical about objective truths and full of doubts regarding the true knowledge on any subject. (Czupryński, 2019, p. 455; Wiszowaty, 2013, p. 183–186) The categories of good and evil become blurred. Objective moral norms no longer play an important role in guiding human behaviour. They are often rejected, as they prove too narrow, uncomfortable and limiting individuals in their striving to achieve goals. Objective moral norms are replaced by pragmatic values. (Zellma, 2014, p. 110–114)

Increasing numbers of people, especially young ones, show no interest in religious matters and negate the sense of the institutional Church. (Podgórska, 2021, p. 1–2) They follow mainly what contemporary culture has to offer. These are apparent propositions, with no foundations, constantly changing, ambivalent,

³ The original language quote: “Ostatecznie (...) rozwój i doskonalenie osoby jest i musi być wysiłkiem samej osoby, co jest konsekwencją jej wolności...”.

increasing an individual's autonomy. They contain no clearly defined social rules, and they especially lack respect for each person's dignity and care about the truth, honesty, common good. This results in growing rivalry, diminishing solidarity, increasing individualism, egoism and ruthlessness. (Czupryński, 2021, p. 75–98) Contemporary individuals often live in an axiological void and measure the quality of existence only with the amount of material goods, while forgetting about the Decalogue. (Czupryński, 2021, p. 90–108) Participation in religious practices of a considerable group of people describing themselves as believers is only apparent, devoid of inner commitment, based on tradition. (Czupryński, 2021, p. 218–223) The consequences of such actions are visible and particularly harmful to school and family education. Examples include events of the past few years, taking place on streets of Polish towns and cities (so-called “marches of equality”, “women's strike”, “black march”) and in Polish schools (e.g. “the rainbow Friday”, students, especially in secondary schools, quitting religion lessons). (Sadłoń – Organek – Kamiński, 2021, p. 16–22, 31–39)

Apotheosis of self-love takes place in contemporary culture. Self-sacrifice and being good is becoming unfashionable. A person is a value to oneself. One's expectations, needs, goals are the most important to oneself. (Zellma, 2014, p. 110–115) Individual development – spontaneous and in line with one's feelings and beliefs – is regarded as important. ‘In consequence, the individual «I» becomes the supreme and only norm of conduct’⁴. (Tkocz, 2011, p. 58) What gives one pleasure determines one's attitudes and behaviours. One rejects the authority of God, tutors and significant others. A person is the highest authority to oneself. Imitating others in any form is unacceptable. (Czupryński, 2021, p. 75–108) It is perceived as copying, which limits one in pursuing one's needs and desires, or prevents one from being assertive and creative. (Zellma, 2014, p. 110–114)

Contemporary individuals are forced to prove their market value by being flexible, active, entrepreneurial, able to stand up to the competition, ready to face every challenge. His value is measured by the quantity and quality of material goods (money, real estate, cars), professional and social position, quality and style of clothes, ways of spending free time (including foreign travel). Hence, consumerist trends are increasing. Religious life is pushed into the private sphere and marginalised. (Czupryński, 2015, p. 220) This is accompanied by desacralisation of culture, eclecticism and the absence of a clear ethical system, which also affects people's attitudes towards the

⁴ The original language quote: “W konsekwencji indywidualne «ja» staje się najwyższą i jedyną normą postępowania”.

institutional church and religion lessons in schools (e.g. a decreasing percentage of people attending Sunday Mass, a decreasing number of students attending religion lessons in schools). (Sadłoń – Organek – Kamiński, 2021, p. 16–22, 31–39) The number of acts of apostasy is increasing. (Orlikowski, 2021, p. 1–6)

The Catholic Church in Poland is in a serious crisis. (Kobyliński, 2021, p. 1–5) It is both a crisis of the Church as an institution and a crisis of the authority of the clergy (bishops, priests). Moreover, the public trust in the Church is plummeting. (Sadłoń – Organek – Kamiński, 2021, p. 16–22, 31–39) All this has its causes in, for example, cases of sexual abuse in the Church, concealing cases of paedophilia, the “lavender mafia”, the lack of financial transparency and political influence. In consequence, the number of believers in the Catholic Church in Poland is decreasing rapidly, which applies mainly to young people, who do not see the faith as a necessary choice, but only a possible one. (Sadłoń – Organek – Kamiński, 2021, p. 16–22, 31–39)

Information transmission in contemporary culture is rapid – what is topical today becomes passe and invalid tomorrow – which favours combining various concepts (including styles) of teaching and education. Attempts are made “to arrange education as a hybrid, a mixture of Christianity with free market. They [teachers, tutors, parents – A.Z.] are torn between the hierarchical order and liberal agnosticism...”⁵. (Nalaskowski, 2008, p. 217) And this is why they instil in the young uncertainty, doubt and clear axiological chaos. The instability of value systems and discrepancies in educational circles (e.g. between general education, in religion lessons, at home) always have a negative impact on the holistic development of the young generation.

Seeking one’s path

Therefore, the very method of conducting Christian education requires redefining, which applies particularly to the tasks that are supposed to support pupils in holistic development, in meeting Jesus Christ, in communion with Him, in professing the faith in God the Father, His Son and the Holy Spirit and in following the Gospels in everyday life. Such conduct – in other words, the moral dimension of the faith – requires a clear and precise presentation of the evangelical values, regarded as universal until not long ago. In order not to be regarded as abstract and detached from the reality of life, discussions on values must be concrete, and this is the dimension in which the character of St. Joseph – a patron for difficult times – can provide invaluable services to the Christian

⁵ The original language quote: “Sami [nauczyciele, wychowawcy, rodzice – A.Z.] szarpia się pomiędzy porządkiem hierarchicznym i liberalnym agnostycyzmem...”.

education of the young generation. To make it possible, this character should be demythologised, i.e. freed from the notions associated with iconography, rarely related in any way to the gospels, and proposed as a model of a responsible person, facing the hardships of life at the time, finding the inner freedom and serenity in his faith in God. Does the proposition not seem too illusory in view of the contemporary socio-cultural and religious context, does a Christian tutor (including a religion teacher) who wants to implement it not risk hearing what St. Paul heard when he started preaching the resurrection in the Areopagus: “We’ll listen to you some other time”? After all, according to Tomasz Szlendak: ‘The consumerist culture (...) is a complicated network, made of the sphere of industrial design, interested manufacturers, coordinated promotion systems, public relations, advertising and media. And individuals are caught in such an intricate network, like flies are caught in a spider’s web. The main values of consumerist culture include utilitarian and hedonistic ones, and the value network tries to propagate them, turning them into a simple – and attractive through its simplicity – and effective ideology’⁶. (Szlendak, 2008, p. 65) What chance does showing St. Joseph have as a modern role model, playing a key role in Christian education, implemented in religion lessons in schools, especially if religion teaching has some flaws and is done amid media reports on paedophile scandals and the crisis in the Church? It would obviously be difficult to answer this question, and it would require an extensive theoretical and empirical study. However, it is noteworthy that ‘since consumerism is a kind of ideology, like all ideologies, it is a misleading solution and it leads one into a dead end. The mystery of human existence, which includes suffering, death, sense of life, cannot be explained in an enclosed circle of earthly life, even with such a strong anaesthetic as consumption in a broad sense of the term. One has to leave this circle and refer to the light that the word of God gives’⁷. (Wiszwaty, 2013, p. 187) This is also why, in this cultural context – in the words of Pope Benedict XVI – “very many people, while not claiming to have the gift of faith, are nevertheless sincerely searching for the ultimate meaning and definitive truth of

⁶ The original language quote: “Kultura konsumpcyjna (...), to skomplikowana sieć, która utkana jest ze sfery wzornictwa przemysłowego, zainteresowanych producentów, skoordynowanych systemów promocyjnych, *public relations*, reklamy i mediów. I w taką misternie uplecioną sieć wpadają jednostki, niczym nieświadome muchy w pajęczynie. Głównymi wartościami kultury konsumpcyjnej są wartości utylitarne i hedonistyczne, a sieć wartości te stara się maksymalnie rozpropagować, tworząc z nich prostą, acz przez swą prostotę i atrakcyjność skuteczną ideologię”.

⁷ The original language quote: “Konsumeryzm, ponieważ jest rodzajem ideologii, podobnie jak wszystkie ideologie – jest rozwiązaniem złudnym i prowadzi człowieka w ślepy zaułek. Zagadki ludzkiego istnienia, obejmującej problem cierpienia, śmierci, sensu życia, nie da się bowiem wyjaśnić w zamkniętym kole doczesności, nawet przy użyciu tak silnego środka znieczulającego, jakim jest szeroko rozumiana konsumpcja. Konieczne jest wyjście poza ten krąg i odwołanie się do tego światła, które daje słowo Boże”.

their lives and of the world. This search is an authentic ‘preamble’ to the faith, because it guides people onto the path that leads to the mystery of God”. (Benedict XVI, 2011, No. 10) The words of Pope Benedict XVI have lost nothing of their topicality, also with respect to Christian education. In this climate of search, a Christian tutor should abandon his self-confidence because the degree of theological certainty of an article of faith is not identical with the psychological certainty of a believing or seeking person. Christian education, also that oriented towards discovering the character of St. Joseph, should be a type of journey with pupils towards The One who will always be the “great mystery of the faith”, both to the religion teacher and to his pupils. It is supposed to be companionship, in which the Christian tutor ‘can listen and get an insight into the dynamics of the one’s maturation process, (...) help his brothers patiently and gradually to grow up in the Christian life and go with him towards God’⁸. (Papal Council for New Evangelisation, 2020, No. 113) Referring to the biblical story of the disciples of Emmaus (Lk 24:13-35), one can say that involvement of a Christian tutor in discovering the character of St. Joseph as a role model should more than ever be like opening the listeners’ eyes, which are tethered (cf. Lk 24:15 b, 16). Nowadays, it is more difficult than ever to “free”, “open” young people’s eyes, as they are tethered by colourful advertisements, promising paradise on earth, or by consumption, entertainment, new information and communication technologies, easy life and pleasure without commitments. (Wiszowaty, 2013, p. 188)

In this context, one can remember the words of Pope Benedict XVI, which – although not directly referring to St. Joseph – point to the role of saints in each form of preaching the faith: ‘Therefore, we need to try to express the whole substance of faith as such – but to express it in a new way. (...) The presence of theologians is very important as they can explain the treasure hidden in their faith so that it can be the word for the secularised world. (...) This can be successful only when (...) (Christian tutors [including religion teachers]) live with the Coming One. Only then will they be able to express Him. A statement, intellectual explanation, assumes an existential explanation. It is here that the importance of saints becomes seen – those who live a Christian life now and in future. Christ coming from within their existence can be explained in such a way so that he can be present on the horizon of understanding the secularised world. And this is a great task ahead of us.’⁹ (*Benedict XVI w rozmowie...*, 2011,

⁸ The original language quote: “potrafi słuchać i wnikać w dynamikę dojrzewania człowieka, cierpliwie i stopniowo (...) pomagać braciom dojrzewać w życiu chrześcijańskim i podążać w nim w stronę Boga”.

⁹ The original language quote: “Musimy więc spróbować wypowiedzieć całą substancję wiary jako taką – ale wypowiedzieć ją na nowy sposób. (...) Ważna jest obecność teologów, którzy potrafią tak przetłumaczyć skarb ukryty w swojej wierze, aby w zsekularyzowanym świecie mógł on być słowem dla tego

p. 74–75) The point of Christian education lies in what is called an ability to refer the values, carried by St. Joseph, to pupils' joys, sorrows, hopes and anxieties. This ability is not only the outcome of theological and pedagogical studies but the fruit of cooperation with God's grace and self-formation. An authentic Christian tutor (including a religion teacher) can look at himself and at his pupils, entangled in a web of various socio-cultural factors, as at persons created by God, redeemed by Jesus Christ and following the path of faith towards a common goal. (Härtner – Eschmann, 2008, p. 20) The awareness of the common fate helps tutors to avoid mentoring, moralising and putting themselves above their pupils, to which they can be induced by their mission of supporting the process of holistic teaching and education in faith.

Inspirations in papal teachings in *Redemptoris Custos* and *Patris corde*

Although the gospels devote relatively little space to St. Joseph, (Karczewski, 2012, p. 87–98; Wiszowaty, 2013, p. 109–114) he has been the focus of attention of nearly all the popes since the early 19th century.¹⁰ The whole 20th century was difficult for the Church, and it was then that a particular topicality of this extraordinary and reliable patron was noticed. The papal statements and documents show St. Joseph not only as a patron for hard times but also as an advocate in the difficult challenges facing the Church. (Wiszowaty, 2012, p. 109–112)

Two papal documents devoted to St. Joseph are of particular importance to Christian education: “Redemptoris custos” (John Paul II, 1989; cf. Jezierski, 2012, p. 219–226) and “Patris corde”. (Francis, 2020) One can see in them inspirations with cognitive and practical value concerning the role of St. Joseph in Christian education.

The first of these documents was the result of John Paul II's personal initiative, born out of his deep, personal veneration of St. Joseph and care for the

świata. (...) Może się to udać tylko wtedy, gdy (...) (wychowawcy chrześcijańscy [w tym nauczyciele religii]) będą żyli Przychodzącym. Dopiero wtedy będą potrafili Go wypowiedzieć. Wypowiedź, intelektualne tłumaczenie, zakłada tłumaczenie egzystencjalne. Tu widać więc znaczenie świętych, którzy żyją po chrześcijańsku obecnie i w przyszłości. Z wnętrza ich egzystencji przychodzący Chrystus jest możliwy do przetłumaczenia w taki sposób, aby mógł być obecny w horyzoncie rozumienia zsekularyzowanego świata. Oto wielkie stojące przed nami zadanie”.

¹⁰ These issues are discussed in detail in: Janusz Bujak, 2021, „Idźcie do Józefa” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka* [“Go to Joseph” (Gen. 41, 55). *Papal Teachings on St. Joseph. From Blessed Pius IX to Francis*], Pallottinum, Poznań, pp. 238; Edward Wiszowaty, 2012, *Exhortation of Pope John Paul II, Redemptoris Custos, as a source of inspiration for homily preaching*, in: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Jacek Maciej Wojtkowski (eds.), *Mary and Joseph at the origins of Christian culture*, Warمیńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 109–122.

Catholic Church. (Wiszwaty, 2012, p.112–117) Reading it not only reminds one about (but also emphasises) the fundamental rule which should be valid in Christian education inspired by St. Joseph¹¹. John Paul II reminds us that St. Joseph is a living (and the most authentic) comment on the evangelical truth. The pope refers to the Fathers of the Church. He writes in the introduction to the exhortation: “Inspired by the Gospel, the Fathers of the Church from the earliest centuries stressed that just as St. Joseph took loving care of Mary and gladly dedicated himself to Jesus Christ’s upbringing, he likewise watches over and protects Christ’s Mystical Body, that is, the Church, of which the Virgin Mary is the exemplar and model”. (John Paul II, 1989, No. 1) An in-depth analysis of the text reveals a rule, which can be formulated as the need to take the charismatic and prophetic dimension into account in Christian education. St. Joseph is mainly a charismatic person, entrusted by God with a special task in the Church, (Wiszwaty, 2013, p. 273) which he recognises as his life’s calling. “In the words of the ‘annunciation’ by night, Joseph not only heard the divine truth concerning his wife’s indescribable vocation; he also heard once again the truth about his own vocation”. (John Paul II, 1989, No. 19) He is, therefore, a model for an attitude of listening and insight as well as openness and readiness to carry out his calling.

A prophetic dimension of Christian education is revealed not in that it repeats with different words what has been said but in an update which involves showing new perspectives of God’s word. This was the nature of prophecies of Jesus, and later by the apostles. Following that spirit, the Fathers of the Church saw in Jesus’ and Mary’s guardian the protector and defender of the Church, indicating his role in the life of every Christian. (Wiszwaty, 2012, p. 112–117) It is worth reminding pupils about it, accompanying them in discovering St. Joseph as someone really important, who can inspire one to listen, to be open, humble, obedient, and responsible.

John Paul II described St. Joseph’s life path as a “pilgrimage in faith”. (John Paul II, 1989, No. 4) When explaining the sense of the pilgrimage, the pope wrote that he had not said a word upon hearing his “annunciation”, but only *did what the angel of the Lord had commanded him* (Mt 1:24). Since the faith and life in the lives of many pupils seem to run in separate routes, this trait of St. Joseph’s faith, meaning that he took up his duty resulting from his calling, seems to be particularly topical now. (Wiszwaty, 2012, p. 117–120)

John Paul II’s apostolic exhortation, with all its educational importance, may be more theological and doctrinal in nature, but Pope Francis’ apostolic letter “*Patris corde*” reflects his particular existential sense, manifesting itself

¹¹ More on this subject in: Wiszwaty, 2012, p. 112–117.

with extraordinary sensitivity to various life situations. (Francis, 2020) It is seen in the preamble, in which the pope writes about St. Joseph as “this extraordinary figure, so close to our own human experience” (Francis, 2020) and in the very structure of the apostolic letter “*Patris corde*”, in which Pope Francis, in view of the deep crisis of marriage and family, with a crisis of fatherhood as one of its clear manifestations¹², does not hesitate to show Mary’s husband as a beloved father, kind and obedient, with creative courage and a father in the shadow. Pope Francis touches on – it would seem – the most intimate human matters with extraordinary empathy, so that a Christian tutor (e.g. parent, teacher, teacher of religion) has the impression that it is about him and his life dilemmas. Describing St. Joseph as an affectionate father, he does not dwell on the emotional dimension of the “father-son” relation, although it is also present here (the pope refers to the fatherly relation of God with Israel, cf. Hos. 11:3-4), but moves on to the plane of every human life, claiming that “we must learn to look upon our weaknesses with tender mercy”. (Francis, 2020, No. 2) Pope Francis goes on to explain: “The evil one makes us see and condemn our frailty, whereas the Spirit brings it to light with tender love. Tenderness is the best way to touch the frailty within us. Pointing fingers and judging others are frequently signs of an inability to accept our own weaknesses, our own frailty. Only tender love will save us from the snares of the accuser (cf. *Rev 12:10*)”. (Francis, 2020, No. 2) How uplifting these words are and how different from the tone used by many Christian tutors. Writing about the receiving Father, Pope Francis refers to the fact that St. Joseph trusted the Angel’s words and received Mary with no preconditions. It is also a task and a challenge for a contemporary Christian tutor: to receive and to accept a pupil unconditionally. And again, Pope Francis prophetically points to its importance to life in the contemporary world: “Often in life, things happen whose meaning we do not understand. Our first reaction is frequently one of disappointment and rebellion. Joseph set aside his own ideas in order to accept the course of events and, mysterious as they seemed, to embrace them, take responsibility for them and make them part of his own history. Unless we are reconciled with our own history, we will be unable to take a single step forward, for we will always remain hostage to our expectations and the disappointments that follow”. (Francis, 2020, No. 4) St. Joseph teaches tutors and pupils faith, calmness, obedience, simplicity and humility. He is also a model of a heart open to God and listening to God’s word.

Let us stop for a while on the creative courage, which is a characteristic feature of St. Joseph as a father. He can inspire not only biological, but also

¹² The crisis of fatherhood, taking into account the Polish context, is discussed in detail in: Węclawska, 2020.

spiritual fathers to show courage, commitment, caring and acting with responsibility. Pope Francis rightly points out: “If the first stage of all true interior healing is to accept our personal history and embrace even the things in life that we did not choose, we must now add another important element: creative courage. This emerges especially in the way we deal with difficulties”. (Francis, 2020, No. 5) The pope continues: “In the face of difficulty, we can either give up and walk away, or somehow engage with it. At times, difficulties bring out resources we did not even think we had. (...) A superficial reading of these stories can often give the impression that the world is at the mercy of the strong and mighty, but the ‘good news’ of the Gospel consists in showing that, for all the arrogance and violence of worldly powers, God always finds a way to carry out his saving plan. So too, our lives may at times seem to be at the mercy of the powerful, but the Gospel shows us what counts. God always finds a way to save us, provided we show the same creative courage as the carpenter of Nazareth, who was able to turn a problem into a possibility by trusting always in divine providence”. (Francis, 2020, No. 5)

It is worth pointing here to the issue of the “father in the shadow”. There is a typically Polish thread in it. Pope Francis writes: “The Polish writer Jan Dobraczyński, in his book *The Shadow of the Father*, tells the story of Saint Joseph’s life in the form of a novel. He uses the evocative image of a shadow to define Joseph. In his relationship to Jesus, Joseph was the earthly shadow of the heavenly Father: he watched over him and protected him, never leaving him to go his own way. We can think of Moses’ words to Israel: *In the wilderness... you saw how the Lord your God carried you, just as one carries a child, all the way that you travelled (Deut 1:31)*. In a similar way, Joseph acted as a father for his whole life”. (Francis, 2020, No. 7) It is a perfect encouragement to all contemporary fathers and tutors.

Therefore, by choosing St. Joseph as a role model in Christian education, one can skilfully accompany young people in their holistic development. However, tutors need to adopt a proper attitude, particularly humble readiness to answer difficult questions and the ability to face various problems and life situations, with empathy, unconditional acceptance and respect for the pupil’s dignity.

Instead of conclusions

The contemporary world, indifferent to the sacrum, brings many challenges to Christian education. Presenting the character of St. Joseph to various groups: husbands, fathers, teachers, pupils, is one of them. These people should be

encouraged to internalise the values exhibited by St. Joseph. It is an open issue of how tutors should support their pupils in discovering the character of St. Joseph.

The propositions presented in this paper indicate the originality of supporting pupils in discovering the character of St. Joseph. They signal the key issues for Christian education, especially now that ‘we do not have ready narratives – not only for the future, but even for the «now», for the ultra-fast transformations of the contemporary world. We do not have the language, points of view, metaphors, myths, new tales’. (Tokarczuk, 2021, item 2) The method of presenting the character of St. Joseph shown in the Apostolic letter “*Patris corde*” seems to face the issue, thereby providing the answer to the questions put in the first part of the paper.

Bibliography

- Barbagli Petro, 1997, *Święty Józef w Ewangelii*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Benedict XVI, 2011, *Apostolic letter “Motu proprio data” Porta fidei Of the supreme pontiff Benedict XVI For the indiction of the year of faith* [online], access: 10.10.2021, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html>.
- Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, 2011, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Znak, Kraków.
- Bujak Janusz, 2021, „*Idźcie do Józefa*” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Pallottinum, Poznań.
- Cichosz Marek, 2021, *Wychowanie chrześcijańskie – perspektywa teoretyczna i praktyczna koncepcji*, in: Repozytorium Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy [online], access: 28.10.2021, <<https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/6295/Wychowanie%20chrze%C5%9Bcija%C5%84skie%20-%20perspektywa%20teoretyczna%20i%20praktyczna%20koncepcji.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Czupryński Wojśław, 2015, *Przygotowanie do małżeństwa w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych*, Studia Warmińskie, vol. 52, pp. 215–225.
- Czupryński Wojśław, 2019, *Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender*, Studia Elckie, vol. 21, f. 4, pp. 455–469.
- Czupryński Wojśław, 2021, *Małżeństwo i rodzina w świadomości policjantów na przykładzie studentów Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie. Studium teologiczno-pastoralnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Francis, 2020, *Apostolic letter Patris corde Of the Holy Father Francis On the 150th anniversary of the proclamation of Saint Joseph as patron of the universal church (Roma, 08.12.2020)* [online], access: 10.10.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html>
- Härtner Achim, Eschmann Holger, 2008, *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, Ruprecht Göttingen.
- John Paul II, 1989, *Apostolic exhortation Redemptoris custos of the supreme pontiff John Paul II on the person and mission of saint joseph in the life of christ and of the church*

- (15.08.1989) [online], access: 28.10.2021, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html>.
- Janiec Zdzisław, 2020, *Święty Józef – kairos dla trzeciego tysiąclecia*, Colloquia Theologica Ottoniana, vol. 36, pp. 125–142.
- Jezierski Jacek, 2012, *Św. Józef w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos”*, in: Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (eds.), *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Karczewski Marek, 2012, *St Joseph and fulfilment of messianic prophecies in Mt 1-2*, in: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Jacek Maciej Wojtkowski (eds.), *Mary and Joseph at the origins of christian culture*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 87–98.
- Kobyliński Andrzej, 2021, *Nie widzę w polskim Kościele żadnej siły moralnej, która mogłaby zatrzymać kryzys*, access: 10.09.2021, <<https://wiesz.pl/2021/03/04/ks-kobyliniski-nie-widze-w-polskim-kosciele-zadnej-sily-moralnej/>>.
- Łabendowicz Stanisław, 2016, *Wychowanie chrześcijańskie w katechezie szkolnej*, Roczniki Pedagogiczne, vol. 8, nr. 2, pp. 49–76.
- Nalaskowski, Aleksander, 2008, *Zateizowana transcendencja czyli niejasność wychowania*, in: Wit Pasierbek (eds.), *Pedagogika ignacjańska wobec wyzwań współczesnego humanizmu*, Wydawnictwo WAM, Kraków, pp. 211–222.
- Nowak Marian, 1999, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Orlikowski Paweł, 2021, *Kościół liczy wiernych. Z roku na rok jest ich coraz mniej. To już kryzys* [online], access: 22.10.2021, <<https://www.money.pl/pieniadze/kosciol-liczy-wiernych-z-roku-na-rok-jest-ich-coraz-mniej-to-juz-kryzys-6686331430410784a.html>>.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji*, Jedność, Kielce.
- Peter Michał, 1979, *“Mąż sprawiedliwy”: św. Józef według tekstu Mateusza 1,19*, W drodze, nr 2, pp. 48–56.
- Podgórk Joanna, 2021, *Najmłodsza Polska jest już w jednej trzeciej niewierząca* [online], access: 29.11.2021, <<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2144868,1,najmlodsza-polska-jest-juz-w-jednej-trzeciej-niewierzaca.read>>.
- Sadłoń Wojciech, Organek Luiza, Kamiński Karol, 2021, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za rok 2020*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza, Warszawa, [online], access: 7.07.2022, <<https://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/annuario-statisticum-ecclesiae-in-polonia-dane-za-rok-2020.pdf>>.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28.10.1965 r.), in: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłum., Poznań 2002, pp. 314–324.
- Stramare Tarcisio, 1996, *Święty Józef w historii zbawienia*, przekł. Magdalena Serejska-Wróbel, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- Szlendak Tomasz, 2008, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Tkocz Elżbieta, 2011, *Niedostosowanie społeczne młodzieży na tle wychowawczych reperkusji postmodernistycznych przemian społeczno-kulturowych*, in: Roman Buchta, Stanisław Dziekoński (eds.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, pp. 53–62.
- Tokarczuk Olga, 2019, *„Czuły narrator”. Pełny tekst wykładu noblowskiego Olgi Tokarczuk*, access: <<https://glos.pl/czuly-narrator-pelny-tekst-wykladu-noblowskiego-olgi-tokarczuk>>.

- Węclawska Anna, 2020, *Panorama problematyki współczesnego ojcostwa*, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, Toruń.
- Wiszowaty Edward, 2012, *Exhortation of Pope John Paul II, Redemptoris Custos, as a source of inspiration for homily preaching*, in: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Jacek Maciej Wojtkowski (eds.), *Mary and Joseph at the origins of christian culture*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, pp. 109–122.
- Wiszowaty Edward, 2013, *Przepowiadanie w ponowoczesności*, Studia Pastoralne, vol. 9, pp. 178–190.
- Wons Krzysztof, 2017, *Cały sprawiedliwy (lectio divina z Józefem z Nazaretu)*, Salwator, Kraków.
- Wróbel Mirosław S., 2021, *Biblijna ikona św. Józefa*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin.
- Wróbel Morosław S., 2021, *Ojcowski wpływ św. Józefa na osobę Jezusa i Jego zbawcze dzieło*, Ateneum Kapłańskie, f. 3, pp. 436–445.
- Zellma Anna and Wiszowaty Edward, 2017, *O Policję bliższą ludziom. Inspiracje pedagogiczne w służbie funkcjonariuszy*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, Szczytno.
- Zellma Anna, 2014, *Formacja sumienia uczestników lekcji religii w czasach „płynnej nowoczesności”*, Forum Teologiczne, vol. 15, pp. 109–120.

Postać świętego Józefa w służbie wychowania chrześcijańskiego?

Streszczenie: Kluczowym słowem w opisie współczesnych przemian społecznych, kulturowych i religijnych wydaje się ponowoczesność, określana również mianem postmodernizmu lub późnej nowoczesności. W pierwszej części artykułu wskazano na kontekst społeczno-kulturowy i religijny, w którym dokonuje się wychowanie chrześcijańskie. Sformułowano również zasadnicze pytanie, czy w tak niekorzystnym kontekście postać św. Józefa może być jeszcze skutecznym wzorem osobowym dla współczesnego człowieka. Poszukując odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, zwrócono uwagę na nauczanie papieży, koncentrując się przede wszystkim na dwóch dokumentach: *Redemptoris custos* Jana Pawła II i *Patris corde* papieża Franciszka. Wskazano, że ów ostatni dokument, dzięki swojej świeżości i egzystencjalnemu zmysłowi jego Autora, może być wskazówką, gdzie poszukiwać odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Gotowych rozwiązań, jak mówić dzisiaj o św. Józefie, by wychowanie chrześcijańskie nie stało się pustym i pozbawionym treści *ogólnym moralnym toposem*, z którego nic nie wynika, nie ma. Wychowanie chrześcijańskie inspirowane postacią św. Józefa jawi się bowiem jako zadanie przed wychowawcami każdego czasu, zwłaszcza przed tymi, którzy tę postać chcą ukazać jako żywy wzór osobowy dla swoich wychowanków.

Słowa kluczowe: Święty Józef, edukacja, młodzież, Kościół, wychowanie chrześcijańskie, katechetyka, pedagogika.

Jarosław Babiński*

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (Poland)

Janusz Szulist**

Nicolaus Copernicus University, Toruń (Poland)

INTEGRAL EDUCATION IN THE CONTEXT OF THE PROCESS OF SECULARIZATION

Summary: The purpose of this article is to demonstrate the threat that secularization poses with respect to the education process. The modern age is characterized by a secular shift in social relations and in the very concept of the human person. The paper points explicitly to the consequences of the materialization and technologization of life and proposes an integral education model as an alternative for the increasingly secularized society. Every human being is endowed with personal dignity and inalienable rights whose complete justification can only be uncovered within the context of revealed knowledge. Personality formation, which outlines the general purpose of education, includes not only corporeal and spiritual factors but also factors of a religious nature that encourage transformation in the sense of achieving ever higher levels of perfection. It is argued that the integral education model can be applied in the areas of learning and work. The touchstone of any human development that takes into account religious factors is humanization, which is defined as making the world more humane in a constant relationship with God.

Keywords: integral education, personalism, person, secularization, work, education, learning.

The dynamics of human life are expressed in the process of personality formation, which is referred to as education. In his Letter to Families, John Paul II (1994) describes education as “the gift of humanity (...) a reciprocal ‘offering’” (sec. 16). Personality formation is axiologically oriented: values – pertaining to all aspects of human life – provide an imperative to act, determine the criteria of conduct and, finally, define the purpose of a person’s activities in relation to God and to his or her neighbors. When an individual’s mode of being is interpreted in the context of values (idealistic in character), education represents a process of improvement in the individual and social dimensions that can be described as

* Address: Dr. habil. prof. assoc. UKSW, Jarosław Babiński, ORCID: 0000-0002-1358-1516; e-mail: jbabinski@wp.pl

** Address: Prof. dr. habil. Janusz Szulist, ORCID: 0000-0002-0410-0565, e-mail: szulist@umk.pl

rising to progressively higher levels of goodness. Taking into account the holistic character of education, Zbigniew Marek identified the objectives of an integral model of education that relies on a person's natural dynamics as follows: 'Integral education defines certain tasks whose fulfillment makes a person more perfect, more mature, more responsible not only in his or her spiritual and moral dimension, but also in the intellectual, emotional, volitive, social and physical dimensions. This kind of support includes both the cognitive (intellectual) dimension and the emotional and moral (volitive) dimension. It manifests itself in a person's autonomous decisions to choose good'¹. (Marek, 2017, pp. 33–34) In addition to its holistic frame of reference, another essential feature of integral education – as suggested on the grounds of theology and pedagogy – is the fact that it incorporates an element of reciprocity (John Paul II, 1994, sec. 16), thanks to which an individual's personality can be shaped. Throughout the process of education, bidirectional interactions take place that ultimately lead to mutual enrichment in relation to other people and in correlation with elements of social structures in the form of institutions, laws, etc. (Jankowski, 1997, pp. 73–74; Murray, 2009, pp. 97–99)

The reductionism of secularization as a threat to integral education

The integral model of education that corresponds to the unique manner in which a human being operates in society and (more broadly) in the world is confronted with reductionist trends that attempt to appropriate the overall human experience and impose an ideologized concept of the person and of the institutions that constitute every human being's living environment.

The process of secularization – together with the model of a secular state as an expression of modern thinking, policy-making, culture, etc., that it promotes – should be seen as a one-sided interpretation of reality that alienates spheres of life which are essential to human existence. *Oxford's Dictionary of the Social Sciences* defines secularization as "the process by which sacred beliefs are weakened over time, [and] religion becomes less influential in social life". (*Oxford's Dictionary...*, 2001, p. 431) The origins of secularization can be seen in the differentiation between serving God and serving Caesar that was made in the Gospel (cf. Matthew 22:21), which correlates with the manner in which man

¹ The original language quote: „W tym rozumieniu wychowanie integralne stawia określone zadania, których realizacja czyni osobę doskonalszą, dojrzałą, bardziej odpowiedzialną nie tylko w jej wymiarze duchowo-moralnym, ale też intelektualnym, emocjonalnym, wolitywnym, społecznym, czy fizycznym. Wsparcie takie obejmuje zarówno wymiar poznawczy (intelektualny), jak też emocjonalny i moralny (wolitywny). Jej oznaką są autonomicznie podejmowane przez osobę decyzje o wybieraniu dobra”.

functions in the order of grace and in the order of power (cf. Genesis 13:1-7). The subsequent stages of divergence between the religious sphere and the secular sphere were marked by the East-West Schism, the Reformation and, finally, the French Revolution, which – in the view of Piotr Mazurkiewicz – was the culmination not only of the separation of church and state but also of the antagonistic positioning of the two entities, marked by the tendency for the institutions of the state to encroach upon the religious sphere. (Dłuska, 2019, p. 151) The French model of separation of church and state is based on two premises. The first premise is Enlightenment liberalism, which is in essence a cult of reason freed from any restrictions (Krukowski, 1997, p. 19), and the second premise is the questioning of (effectively) all monarchical structures of power. From the perspective of the Enlightenment, monarchies were associated with relations typical of the Catholic Church, symbolizing the old order that needed to be overcome (literally: removed) as the primary hindrance to progress in the purely material sphere. (Krukowski, 1997, p. 19; Mariański, 2004, col. 384) Furthermore, in addition to the French model, Benedict XVI also points to the Bolshevik revolution in his reflections on the issue of secularization. (Szulist, 2016, p. 339) Today, as a consequence of the prevailing social trends, there is secularism emerging that consists of the systemic removal of religious elements from the social sphere. Marek Marczewski has identified three phenomena that characterize secularism: anti-religiousness, naturalistic ethics and the absolutization of knowledge. The above phenomena are products of the rationalization and materialization of life that occur within antagonistic concepts of society. (Marczewski, 2012, col. 1377)

A philosophical analysis of secularization and the associated secularism reveals their ultimately reductionist character marked by a disregard for all religious or even immaterial factors. (Mazanka, 2003, p. 28; Babiński, 2014, p. 184; Shook, 2020, p. 1) Paweł Borkowski emphasizes that the model of secularism being promoted today disregards any good that is not associated with the current social structures. (Dłuska, 2019, p. 152) Consequently, the good that exists in the conscience as a place where a human being can experience the Transcendent is simply ignored. (Dłuska, 2019, p. 152) The consequence of this way of thinking is relativism, which entails a unidimensional and situational interpretation of the norms necessary for a person to function in society. This one-sided approach results in the emergence of bizarre ideas, such as the idea of justice without the concept of good. A systemic disregard for religious factors is often tantamount to the negation of an objective moral order that provides a sense of security and a timeless purposefulness of actions that encompasses the entire body of human experiences. (Zecha, 1995, p. 184) What is paradoxical about secularization – from the standpoint of philosophical anthropology –

is the fact that religious elements are being eliminated in the name of freedom of conscience. (Krukowski, 1997, p. 20) However, the exclusion of religious factors is a significant limitation that interferes with the power of conscience to do good, which is, after all, one of the fundamental objectives. (Borecki, 2007, p. 62)

The holistic concept of the person in personalism

Out of the broad variety of propositions that exist in the panorama of human thought, personalism appears to be the philosophical current that best responds to the needs of a modern person and makes it possible to face the current educational challenges that come with the shift towards a one-sided, secularized interpretation. The ideas of personalism are present in theories of education thanks to Emmanuel Mounier, one of the most notable contributors to the personalist movement. (Nowak, 2013, p. 14) The process of education always presupposes some philosophy of the human person. In other words, in order to embark upon the formation of the human person, one must first define who that person is. Among the innumerable propositions that continue to be put forward in that regard, the personalist proposition appears to be the most complete and most universal answer, since ‘where there is no personalism, there is always some reductionism and, by necessity, antipedagogy (totalitarian or liberalistic)’². (Kiereś, 2009, p. 40)

If education is to be interpreted not only as the transfer of information, abilities and skills, but also as the conveyance of the entire cultural heritage that is not passed on biologically, then it seems obvious that *paideia* and *anthropos* (man) are two inextricable aspects of one and the same reality. The history of education is, therefore, the history of man and of specific concepts according to which man is to be understood. (Nowak, 2013, p. 14) Christian anthropology recognizes not only the great dignity of man, but also the frailty of human nature. In addition, personalism reminds us of the exceptional dignity of man among created beings and, thus, of the exceptionality of human life. Man’s perfection and special importance stem from the manner of his creation, beginning with the breath of life received from God: a gift that only man has received. This life goes beyond mere biological existence; it is a spiritual life. This is the way in which the Old Testament emphasizes the unique nature of human life. The Old Testament’s portrayal of God as the giver of human life in all its manifestations and activities is also a starting point for a broader reflection

² The original language quote: “Tam bowiem, gdzie nie ma personalizmu, jest zawsze jakiś redukcjonizm i z konieczności antypedagogika (totalitarna lub liberalistyczna)”.

on life in the New Testament. (Gózdź, 2006, pp. 34–36) This portrayal, however, would not be complete since the sin of the first parents upset the internal structure of freedom: ‘The fall takes place in freedom and through freedom (...), as a result of the immaturity of the human freedom’³. (Grabowski, 2006, p. 321) It is due to sinfulness that every human person needs education, inner work and grace to choose good, and it is only through educational efforts and self-education that complete self-actualization can be achieved. (Nowak, 2013, p. 23) This begs the question of what specific factors need to be taken into account to ensure an effective process of formation of the human person.

In contrast to the one-sided approach that comes with secularization, integral education addresses all spheres of human life, including openness to the Absolute. Describing the phenomenon of education in his Letter to Families, John Paul II (1994, sec. 16) notes the axiological orientation of the personality formation process. The pope’s attention focuses on two values which determine the integral development of the human person. The first of these values is truth. The authenticity of individual and social life is determined by the ability to follow truth, seek truth and convey truth. (*Compendium*, 2005, sec. 198) In the Christian tradition, the classical concept of truth – based on the correspondence between the real world and its conceptual representation – has been widely adopted. (Galarowicz, 1992, pp. 192–193) The desire to know the truth is a starting point for further efforts to achieve such goals as, for example, the formation of one’s personality – in the sense of ever more fully experiencing one’s own humanity – or the quest to make the world more humane. (*Compendium* 2005, sec. 198) The second of the values referred to by John Paul II (1994, sec. 16) is love, which is a characteristic feature of interpersonal relations. It is in the family that a human person experiences the love that later becomes a constituent of social relations. (Jankowski, 1997, p. 79) Love is a uniquely human principle and value through which an individual can demonstrate his or her personality to the fullest extent possible. An important aspect of love is devotion, the quality that makes it possible to understand the need to participate in the common good of a given community. (Szulist, 2009, pp. 272–273) In his encyclical letter *Caritas in veritate*, Benedict XVI (2009a, sec. 1–3) expressed the view that love (charity) and truth form the basis of a social order for which the absolute point of reference is not only the human being construed in terms of personal dignity and human rights but also – and above all – God as Eternal Love and Absolute Truth. Openness to the Transcendent develops as part of the

³ The original language quote: “Upadek dokonuje się w wolności i poprzez wolność (...), z powodu niedojrzałości ludzkiej wolności”.

education process, which – by virtue of its reference to the personal factor – is the most effective antidote to all kinds of crises. (Benedict XVI, 2012) By transcending oneself towards the Absolute while remaining fully responsible for one's neighbors, it is possible to normalize the points of reference and set goals which support the attainment of true individual and common good. (Benedict XVI, 2009b) The reference to God is made within the framework of religious freedom, which “expresses the most fundamental reality of the person”. (Benedict XVI, 2012) Solidarity and freedom complement each other, thus contributing to an even greater commitment towards the complementarily perceived common good. (Benedict XVI, 2009b) Considering the above, a secular interpretation of religious freedom offers only a partial view of the manner in which a person exists in the world.

The mode of existence of God as the Beginning and End of Creation entails a dependency of the human person and other elements of earthly life on the Absolute. The opening of an individual to God that occurs in love and through love finds its expression in selfless service, which is a manifestation of one of the core tenets of personalism. It means placing oneself in reference to God and to other people as well as to oneself in order to advance one's humanity. This obligation stems directly from the human condition: a human person is not absolute, but rather dependent in his or her existence on the Creator. As a result, he or she needs interpersonal references to further self-define and is, therefore a social being. Consequently, a person has certain obligations towards society and should serve it with his or her personal life and spiritual work. Personal life is key to the correct determination of a human person's attitude towards society since it encompasses both the sphere of social obligations and the sphere in which the soul decides for itself before God. A human being's rights and obligations stem directly from human nature. When they act, humans are capable of making sacrifices which are motivated by a rational reading of reality. It is in fact rationality and the possession of a non-material element that determines the exceptional dignity of man among created beings.

The complementary scope of a person's obligations

One of the most fundamental axioms of personalism is the principle of non-instrumentalization and the non-reducibility of a person. By being faithful to the truth about man, to transcendent values and to God, education empowers man to win a “victory” over himself and in himself. (Goliszek, 2013, p. 54; Hart, 1990, p. 54) Moreover, regarding serving others, parents and educators play a special and instrumental role in the context of education.

We would like to begin with the obligations that a human being has to himself or herself as a person. This may be surprising since there is a general tendency to think of obligations mainly in terms of responsibilities towards others. However, it is also important to acknowledge obligations towards oneself, which are, in fact, extremely simple to formulate and yet paradoxical: a human is to become a human. Having been born as a human being, he or she is expected to achieve perfection through the effort of self-formation. The immediate goal of every creature is to develop in an appropriate manner, and in the case of humans, this development is not as much the result of biological determination as it is the product of one's personal efforts that come from the choices that one has made and the tasks that one has set for oneself. A human being thus has a duty to himself or herself: to strive for self-development and, ultimately, for perfection. This obligation must not be neglected, since to do so would be to deny one's very nature: 'The main characteristic of a human person's life is constant development. We may say that man (*anthropos*) is a creature who knows no stagnation and is never finished, that he is indeed a certain combination of interrupted activities, suspended actions and new initiatives being undertaken again and again'⁴. (Nowak, 2013, p. 20) The natural moral law is not only God's law, but also the law of human reason, whereby the latter – created in God's likeness – recognizes that this order is consistent with the nature of things. In that sense, a person who carries the law in himself or herself is, as an ethical being, autonomous; he or she is – as St. Augustine says after St. Paul – a law to himself or herself. (Augustine, 118)

In its anthropology, Christianity must take into account the original sin and its impact on the deterioration of human nature, which entails the need to work on oneself. For the same reason, M. Nowak writes that 'moral character can only be developed by working persistently on one's own self. This requires careful education. In that respect, religion – and especially the Christian religion – has unparalleled merit'⁵. (Nowak, 2013, p. 19) A personal relationship with the Creator is the source of true development. Hence, the author invariably returns to God, emphasizing the fact that 'only in a relationship with Him can man achieve the fulness of his development and overcome the difficulties and adversities that arise'⁶. (Nowak, 2013, p. 19)

⁴ The original language quote: "Podstawową cechą życia człowieka jest jego ustawiczny rozwój. Możemy stwierdzić, że człowiek (*anthropos*) jest istotą, która nie zna zastoju, nie jest nigdy ukończony, że jest właśnie jakimś splotem działań przerwanych, akcji zawieszonych i podejmowania ciągle nowych inicjatyw".

⁵ The original language quote: "charakter moralny tworzy się tylko dzięki długotrwałej pracy nad własnym ja. Potrzeba do tego starannego wychowania. Pod tym względem religia, a zwłaszcza religia chrześcijańska ma niezrównane zasługi".

⁶ The original language quote: "tylko w relacji z Nim człowiek osiągnąć może swój całkowity rozwój, jak również pokonać pojawiające się trudności i przeciwności".

In addition to obligations towards oneself (which are, ultimately, obligations towards the Creator), one also has obligations towards society, which largely consist of the duties of one's state. Morality relies, among other things, on the diligent performance of the duties that arise from one's vocation and, above all, on the love of one's neighbor and God. This is an extremely important responsibility. As modern researchers emphasize, due to the significance of the educational process to individual development in the personalist view, great hopes are attached to education – as expressed by the different variations of personalism. These hopes, however, are far from utopianism and ideologization, and are instead based on real foundations. (Nowak, 2013, p. 20) The noble mission of an educator is linked to the definition of education, according to which 'to educate is to create a human being'⁷. (Jeleńska, 1930) In other words, education means releasing the potential that already exists in a person. (Nowak, 2013, p. 21) Every human being possesses a special, unique personality and has the right to explicate it, although that right is not absolute. (Babiński, 2013, p. 10) An educator's duty and obligation is, therefore, to accompany the pupil in discovering and expressing his or her own potential. The child's personality is of primary importance in education and pedagogy. It does not instantaneously become an adult's personality, since personality is not as much given to a human being as a gift as it is imposed upon him or her as a mission to grow and become mature. (Frączek, 1997, p. 68; Zacharuk, 2009, pp. 56–57) This is because the objective of the educational process is not to abolish individuality, although self-fulfillment must respect some general principles which are interpreted in reality as being generally applicable and stemming from the nature of things, or from natural law. (Babiński, 2013, pp. 10–11) The educator's service also helps develop an attitude of service in the pupil by endowing the latter with the ability to find the right balance between the individual and the communal, between individuality and personhood. While there is a relationship of dependency between the master and the pupil in the education process, this relationship has nothing to do with hierarchy or servitude. The educator has an obligation to ensure that the pupil is always treated as a subject and is thus able to make decisions concerning his or her future at each stage of development. This process was aptly described by John Paul II, who wrote that "education is thus a unique process for which the mutual communion of persons has immense importance. The educator is a person who 'begets' in a spiritual sense. From this point of view, raising children can be considered a genuine apostolate. It is a living means of communication, which not only creates a profound relationship between the educator and the one being educated, but also makes them both

⁷ The original language quote: "wychować oznacza stworzyć człowieka".

sharers in truth and love, that final goal to which everyone is called by God the Father, Son and Holy Spirit” (John Paul II, 1994, sec. 16). Furthermore, education has a veritative character in that it helps one discover the truth about one’s nature: ‘Personalism as the philosophical basis of education fully examines the intricacies of human existence, taking into account all its spheres: intellectual, moral, mental and social’⁸. (Adamski, 2001, p. 5) The goal of personalistic education is, therefore, to ensure the comprehensive development of a human being both as a person and as a member of the human community. (Adamski, 2001, p. 5) As noted by M.A. Krąpiec, a human being can only develop within a community, that is, within a family or within a larger social grouping such as a nation, a state or the Church. (Krąpiec, 2001, p. 19)

An attitude of service is inscribed in the very idea of personalism. As part of the education process, an educator, parent, or minister does not fulfill his or her own goals, but rather serves the pupil so that the latter can develop, discover his or her individuality and strive for perfection. (Kiereś, 2015, p. 11) In that context, the tenets of modern personalism are not only consistent with the tenets of modern pedagogy but also extend further, since personalism also looks at the child from the perspective of immortality. M. Ryś points out that a good parent is a parent who loves his or her child and accepts the child the way he or she is. Such a parent is capable of working with the child, understands the child’s needs, gives the child judicious freedom as appropriate considering the child’s age and abilities, respects the child’s autonomy and recognizes the child’s dignity as being equal to that of all human beings. (Ryś, 2011, pp. 176–177)

The social implications of integral education

The axiological orientation of integral education is characterized by the fact that the process of human development takes place in two major areas: learning and work. The holistic character of these areas – also incorporating religious factors – is an effective barrier against secularization, which by its very definition eliminates the timeless persistence of the values that integrate individuals in the internal and external dimensions. Thus, learning is regarded as the first important area of personality formation. Importantly, learning in this context does not mean merely fulfilling government-mandated compulsory schooling requirements. The duty to learn is, in a way, inscribed in the human person. Historically, this idea can be traced back to the ancient concept of formation – the Greek *paideia* –

⁸ The original language quote: “Personalizm jako filozoficzna podstawa wychowania, w pełni rozpracuje tajniki ludzkiej egzystencji, biorąc pod uwagę wszystkie jej sfery: intelektualną, moralną, psychiczną, religijną i społeczną”.

and the subsequent concepts of education that developed in the later periods. These concepts have always been included in their agendas and desired to convey certain elements that comprised a given civilization, culture and tradition. For this reason, the education process should be regarded as a manifestation of anthropogenesis. In this context, it is worth emphasizing a special trait of personalist pedagogy in that it underlines the fact that the most important goal of education is to empower the pupil to take responsibility for his or her own development. The pupil is regarded as the primary and fundamental factor in the education process, and the educator may only accompany and assist him or her in that process. In addition, it has been noted that the family plays an important role in the above process as a community-building factor. (Kiereś, 2015, pp. 21–22)

With the crisis of the very foundations of education that is now being observed, one might ask about the fundamental understanding of learning and education, since the existing models are now judged to be outdated and unproductive, and thus obsolete from the standpoint of social and economic expectations. (*Wstęp*, 2013, p. 7) This manifests itself in the tendency to link education explicitly and inextricably to one's career path and deprecate the "less practical" fields of education that do not contribute directly to economic growth. As a result, the culture-shaping ideas that have been developed in universities since the Middle Ages are losing their importance in the modern world. What is more, there is an increasing tendency to disregard an individual's actual circumstances and needs. (*Wstęp*, 2013, p. 7) However, personalist education should take into account in its assumptions both internal factors (i.e., those intrinsic to and characteristic of a given person) and external factors (e.g., environmental considerations) that affect the education process so that the pupil can be guided to respond positively to both the former and the latter. (Nowak, 2013, p. 23)

In this context, the vision of education as the process that prepares a human being to fulfil his or her further life goals and thus to self-improve in eschatological terms – as proposed by personalism – appears to be of key importance. The primary assumption is that tasks must be adapted to a person's stage of life and abilities. Another theme that runs through the proposed models of education built in the spirit of personalism is the explicitly articulated idea that a human person is to be educated for the future. In this case, however, the future is not meant solely or primarily in terms of professional or financial success. This goal is consistent with that formulated by John Paul II, according to whom education means raising one to be a person. (Jan Paweł II, 1989, p. 36) Education and schooling should enable a human being to self-create and self-justify as a person, to come out to the world and prove oneself in a variety of social interactions

understood as interpersonal relations and a mutually ‘fruitful circulation of blood’⁹. (Nowak, 2013, p. 30)

Referring to the crisis of education that is now being observed (and analyzed from a variety of standpoints), Tadeusz Gadacz reminds us that Plato – the author of one of the fundamental archetypes of European education – taught that any great crisis is, in its essence, a personal crisis. School is no longer a community of teachers and pupils, and the educator is no longer seen as a master who has already embarked on the path towards truth and is now guiding his disciples along that path. (Gadacz, 2001, p. 87) Instead, school has become a place where curricula are followed rather than a place where pupils are introduced to culture. However, culture is a realization of values that engages the entire human person, including his or her knowledge, emotions and will. Values, in turn, are merits on account of which things deserve respect, such as pleasure, usefulness, refinement, beauty or moral goodness. Our knowledge of values and the meanings and importance that we ascribe to them all affect our activities and give them a purposeful direction. These activities – stemming from the values that we have adopted – are referred to as culture and expressed in creative work, and the products of that creative work are knowledge, art and moral and religious life. They depend on a person’s commitment and internal quest for self-improvement and on the influence of the social environment. Thus, we can confidently say that in the education process, a young person is, first and foremost, invited to engage in spiritual work that includes, without limitation, the process of gaining knowledge.

Today, an unprecedented incidence of emotional and mental issues can be observed in children and young people. Naturally, there is no single answer to the question of what causes such issues, but the most frequent reasons given are the rapid progress of civilization (including unrestricted access to the Internet) and lack of interest from parents. Other factors commonly cited by researchers are school stress and excessive demands placed on young people. At least the latter problem could be eliminated by allowing schools – or rather educators – to follow each child and adapt the requirements to his or her actual individual needs and abilities. In fact, this has consistently been one of the demands of personalism since education and schooling should enable a human being to create himself or herself as a person. (Nowak, 2013, p. 13)

Another aspect of the integral model of education is work as a continuation of learning and, in some cases, a practical application of what one has learnt. The personality formation process does not end in adult life but rather changes its character and form – as is the case in the workplace. Today, there is a general

⁹ The original language quote: “owocny obieg krwi”.

tendency to think of work in terms of a professional career only, but the word needs to be understood more widely as a great commitment to fulfilling one's obligations and participating responsibly in the life of one's community. This means that there is no such thing as a more privileged or less privileged obligation, since all human activity – manifesting itself in the effort of self-improvement, social involvement, inspiration with everlasting values or contribution to the development of culture – is ultimately a service to God and an aspiration towards Him. (Babiński, 2013, p. 246) In that manner, progress is made towards building noble humanity and thus towards establishing the Kingdom of God on earth.

A human being's responsibility is to fulfill his or her life's vocation in the history of the world by advancing towards a realm of culture, reason and spirit, which is a realm of true freedom and noble humanity. This is the fundamental goal of education. Education is not about cultural goods since they lose their significance in the absence of human beings. And it is not about work, either, since work cannot have a value in and of itself and be the ultimate goal of history, its role being rather to guide a human being towards further development. Human development must take place in an eschatological perspective and be open to the "next world". Only then is it possible to clearly see the significance of not only material possessions but also spiritual values.

Work gives sense to one's life, but it does not do so in and of itself, but rather through its content and the purpose that it serves; in and of itself, it is devoid of meaning. If an activity itself is believed to be valuable, this is due to the fact that it brings advancement in one's personal life. It teaches discipline and responsibility, makes it possible to overcome character flaws and helps develop competencies and talents. This is particularly true today: as work has changed its character and become a "career" for many people, workaholism is becoming an increasingly important issue, and excessive dedication to work more and more frequently ruins people's health and interpersonal relationships. In that context, personalism's proposition to regard work not only as a means of earning money and achieving economic stabilization, but also as a reality that creates specific values, should be seen as relevant and original. The purpose of a person's life is to become a valuable, good, honest and noble human being. A person who has not achieved the above goals has failed in his or her mission, even if he or she has gained admiration from the entire world.

Integral education in the sphere of work does not occur at the individual level alone; it also takes place within a framework of community references. Therefore, in the field of work ethics, attention is drawn to the humanization of the social organization of work. Maintaining the primacy of the subjectivity of human labor, as was John Paul II's call in his encyclical letter "Laborem

exercens”, not only offers a solution to contemporary social issues, (John Paul II, 1981, sec. 6) but also contributes to overcoming the materialization and technologization of life as trends which systemically disregard all forms of spirituality or even religiousness. Solidarity in the workplace determines man’s integral development (Paul VI, 1967, sec. 14) and thus makes the world more humane. Theistic factors further reinforce the combined references that, in essence, protect a human being’s personal dignity at each stage of development. (John Paul II, 1987, sec. 40)

Conclusions

A modern person faces a multitude of challenges. In the context of the Christian tradition, a major challenge comes from secularization as a process that entails a reductionist concept of the person. Preoccupation with material factors and achievements of human perception alone narrows the perspective of progress and, as a consequence, distorts the truth about humanity. In that respect, the integral education model offers an effective remedy by widening the scope of personality formation to include the supernatural sphere as a place in which material possessions act as tools. In that manner, it intensifies the dynamics of human behavior focused around the values of truth and love, which Benedict XVI regards as being the foundation of the kind of social life where spiritual and material factors are mutually complementary. The absolute character of truth and love as values which are identified to the greatest extent with God gives rise to the attitude of service: a form of selfless activity aimed at maintaining the priority status of the human person in the social order. The complementary experience of social life manifests itself in the recognition of human rights and obligations. The interdependence of rights and obligations contributes to the humanization of the world by promoting solidarity between individuals in permanent reference to the common good. The integral education model – representing, in fact, an unconditional concern for the dignity of every human being – is primarily applicable in the spheres of learning and work. The practical aspect of any theory only retains its personalist character if it takes into account the entire human person – including the enriching reference to God as a Person.

Bibliography

Augustine, *Enarrationes in Psalmos*.

Babiński Jarosław, 2013, *Ks. Franciszek Sawicki jako pedagog*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, 20(1–2), pp. 7–17.

Babiński Jarosław, 2013, *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Bernardinum, Pelplin.

Babiński Jarosław, 2014, *Zniekształcenia i substytuty wiary*, in: *Wiara wobec współczesności*, Ignacy Bokwa, Marek Jagodziński (eds.), Wydawnictwo UKSW, Warsaw, pp. 183–202.

Benedict XVI, 2009a, Encyclical Letter *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.

Benedict XVI 2009b, *Message of His Holiness Benedict XVI to Participants in the Recitation of the Holy Rosary*, in: *The Holy See* [online], access: 17.10.2021, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20090117_famiglie-messico.html>.

Benedict XVI, 2012, *Address of His Holiness Pope Benedict XVI to the Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See*, in: *The Holy See* [online], access: 20.11.2021, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html>.

Borecki Paweł, 2007, *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 2, pp. 61–79.

Compendium of the Social Doctrine of the Church, 2004, Pontifical Council of Justice and Peace (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.

Dłuska Karolina, 2019, *Laicyzm: punkt docelowy czy ślepa uliczka*, *Nurt SVD*, 1, pp. 150–160.

Frączek Zofia, 1997, *Opieka wychowawcza w perspektywie założeń pedagogiki personalistycznej*, in: *Gdy osobowość horyzontem wychowania*, Janusz Homplewicz (ed.), WSP, Rzeszów, pp. 61–77.

Gadacz Tadeusz, 2001, *Wychowanie jako spotkanie*, in: *Wychowanie osobowe*, Franciszek Adamski (ed.), Wydawnictwo Akademickie Żak, Kraków, pp. 81–92.

Galarowicz Jan, 1992, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.

Goliszek Piotr, 2013, *Wychowanie personalistyczne – ocalić prawdę o osobie ludzkiej*, in: *Osoba a wychowanie*, Krzysztof Guzowski, Anna Kostecka and Grzegorz Barth (eds.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, pp. 53–63.

Gózdź Krzysztof, 2006, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Grabowski Marian, 2006, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Hart Richard E., 1990, *On Personalism and Education*, *The Personalist Forum* 1(1), pp. 51–74.

Jan Paweł II, 1989, *Homilia podczas Mszy Świętej na Placu Zbawiciela w Warszawie z dnia 2 czerwca 1979 r.*, in: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Adam Wiczcerek (ed.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, pp. 36.

Jankowski Wiesław, 1997, *Znaczenie wychowania integralnego dla odnowy rodziny*, *Studia nad Rodziną*, 1/1(1), pp. 73–84.

Jeleńska Ludwika, 1930, *Sztuka wychowania*, Nasza Księgarnia, Warszawa.

John Paul II, 1981, Encyclical Letter *Laborem exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.

John Paul II, 1987, Encyclical Letter *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.

John Paul II, 1994, Letter to Families from Pope John Paul II *Gratissimam Sane*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, in: *The Holy See* [online], access: 12.10.2021, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html>.

Kiereś Barbara, 2009, *O personalizm w pedagogice. Studia i szkice z teorii wychowania*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin.

- Krapiec Mieczysław A., 2001, *Człowiek bytem osobowym*, in: *Wychowanie osobowe*, Franciszek Adamski (ed.), Wydawnictwo Akademickie Żak, Kraków, pp. 21-47.
- Krukowski Józef, 1997, *Państwo wyznaniowe czy świeckie?*, in: *Problemy współczesnego Kościoła*, Marian Rusecki (ed.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, pp. 9-28.
- Marczewski Marek, 2012, *Sekularyzm*, in: *Encyklopedia Katolicka*, vol. 17, col. 1377.
- Marek Zbigniew, 2017, *Wychowanie integralne podstawą rozwoju osoby*, Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce, 12(1/43), pp. 31-47.
- Mariański Janusz, 2004, *Laicyzacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, vol. 10, col. 384.
- Mazanka Paweł, 2003, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Murray Thomas, 2009, *What is the Integral in Integral Education? From Progressive Pedagogy to Integral Pedagogy*, *Intergal Review*, 5(1), pp. 96-134.
- Nowak Marian, 2013, *Pedagogika personalistyczna – wyzwanie i nadzieja dnia dzisiejszego*, in: *Osoba a wychowanie*, Krzysztof Guzowski, Anna Kostecka and Grzegorz Barth (eds.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Paul VI, 1967, Encyclical Letter *Populorum progressio*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- Ryś Maria, 2011, Wychowanie do miłości, in: *Wychowanie osobowe*, Franciszek Adamski (ed.), Wydawnictwo Petrus, Kraków, pp. 164-181.
- Shook John, 2020, *The Meaning of 'Secular' as a Scientific Concept*, *Secularism and Nonreligion*, 9:1, pp. 1-11.
- Szulist Janusz, 2009, *W kierunku pełniejszego człowieczeństwa. Dobro wspólne jako wzorzec dla personalistycznych odniesień w rzeczywistości społeczno-politycznej*, Bernardinum, Pelplin.
- Szulist Janusz, 2016, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Wstęp*, 2013, in: *Osoba a wychowanie*, Krzysztof Guzowski, Anna Kostecka and Grzegorz Barth (eds.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Zacharuk Tamara, 2009, *Christian Personalism as a Foundation for Inclusive Education*, *Rozprawy Naukowe*, 3, pp. 51-61.
- Zecha Gerhard, 1995, *Relatywizm wartości i przemiany wartościowania: uwagi krytyczne ze szczególnym uwzględnieniem współczesnej filozofii wychowania*, *Studia Philosophiae Christianae*, 31(1), pp. 177-87.

Wychowanie integralne w kontekście procesu laicyzacji

Streszczenie: Przedmiotem analiz w niniejszym artykule są zagrożenia, których źródłem jest postępująca laicyzacja procesu wychowania. Zjawisko zeświecczenia stosunków międzyludzkich, jak też samej koncepcji człowieka cechuje współczesność. Wskazuje się tutaj wprost na konsekwencje materalizacji i technologizacji życia. Model wychowania integralnego obecny w personalizmie stanowi alternatywę dla laicyzującego społeczeństwa. Człowiek ma godność osobową i niezbywalne prawa, których pełne uzasadnienie można odczytać dopiero w kontekście nauki objawionej. Kształtowanie osobowości, określające w ogólności dzieło wychowania, uwzględnia nie tylko czynniki cielesno-duchowe, ale także religijne, mobilizujące do przemian w sensie osiągnięcia coraz wyższych stopni doskonałości. Obszarami, w których postuluje się model integralnego wychowania, jest nauka i edukacja oraz praca. Rozwój człowieka przy uwzględnieniu czynników religijnych opiera się na własnych kryteriach w humanizacji, będącej czynieniem świata coraz bardziej ludzkim w ciągłej relacji do Boga.

Słowa kluczowe: wychowanie integralne, personalizm, osoba, laicyzacja, praca, edukacja, nauka.

Dariusz J. Piwowarczyk, SVD*

Anthropos-Institut (Sankt Augustin, Germany)

SOCIOCULTURAL ROLE OF CATHOLIC SCHOOLS IN GERMAN TOGO (1892-1914)

Summary: This article concerns the social and cultural role of the Society of the Divine Word (SVD) in German Togo – the Catholic missionary order that commenced its operations in the colony in 1892 – and specifically the importance of its schools for the German colonial project in that part of Africa. I seek to substantiate the thesis that Christian missions were, in fact, vital for modern colonial states as holders – mainly through their educational efforts – of cultural/symbolic capital that is imperative for a proper functioning of any polity. The SVD mission made a considerable impact on social development of the colony through a network of competitive schools that it established, and for which it also secured a large part of the financial resources provided by the colonial government. The importance of mission schools for the colonial project, on the one hand, and their reliance on government funding, on the other, were also important factors in the settling of a protracted conflict about social justice between the order and the government (1903-1907). One essential component of the educational success of the SVD missionaries in Togo was a genuine interest of indigenous elites in the acquisition of Western-style education, especially in the south of the colony, which had been exposed to direct European influences for centuries.

Keywords: German Togo, Society of the Divine Word (SVD), mission schools, culture change, missions vs. colonial government.

1. Methodological framework

The theoretical basis for my argument is Pierre Bourdieu's thesis concerning the bipolar nature of social space – namely, its division into economic/political and cultural/symbolic poles. Thus, according to Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, social space should not be perceived as a “seamless totality” but rather as an ensemble of relatively autonomous fields or sets of “objective historical relations between positions anchored in certain forms of power (or capital)”. (Bourdieu – Wacquant, 1992, p. 17) Capital in this sense is the primary measure of relations between agents in social space, which may take the forms

* Address: dr. Dariusz J. Piwowarczyk, SVD, ORCID: 0000-0003-4534-3341, e-mail: piwowarczyk@steyler.eu

of domination, subordination and homogeneity. Specifically, agents are distributed in social space according to two principles of differentiation: the overall volume of capital that they hold, and the structure as well as the relative weight of its various sorts. Bourdieu identified four major forms of capital: economic, political (social), cultural and symbolic. Cultural capital (embodied and/or institutionalized) is the “informational capital” or non-financial assets, such as accumulated knowledge, skills and objects related to scientific, educational, artistic and religious areas of praxis in differentiated societies. (Cf. Bourdieu – Wacquant, 1992, p. 119) The argument presented here concentrates on the colonial field and on the religious field that is regarded here as a version of the cultural field, in the sense that its participants hold and operate, primarily, cultural/symbolic capital as opposed to (and exchangeable with) economic/political capital.

Those who accumulated a sufficient amount of capital corresponding to their respective fields, including the religious (ecclesiastical) field, can enter the field of power – a “meta-field” with a number of specific properties – and thus acquire the potential “to decree the hierarchy and ‘conversion rates’ between all forms of authority” invested in diverse forms of capital. (Bourdieu – Wacquant 1992, p. 17f) As such, the field of power could be seen as a “stock exchange” in which the values of different forms of capital are being temporarily fixed according to the dominant, “politically correct”, discourse that reflects current interests of power holders. In the last part of this article, I analyze this coordinating function of the field of power with the example of the conflict of the SVD mission in German Togo with the colonial authorities about various legal issues whose actual stake, however, was the preservation of the existing status quo and the “holdings” of each group of participants in that section of the colonial field, including the government financing of mission schools.

2. Education as a missionary strategy of the Society of the Divine Word (SVD) in German Togo

Although the teaching of Catholic dogmas and moral principles, and the contribution to the territorial expansion of Catholicism have been presented as the principal organizational task of the Society of the Divine Word, it was the engagement in education, and the work with children and youth in general, that eventually became the main area of the order’s organizational effort in German Togo. (Cf. Thaurén, 1931, pp. 18–26)¹ In 1897, Apostolic Prefect Fr. Hermann

¹ As for the work strategy of the SVD missionaries in German Togo, Johannes Thaurén SVD distinguished between “direct” and “indirect” missionary methods. The first group included: a) the foundation of

Bücking SVD wrote: ‘It is not without reason that we put so much stress on education. One thousand years ago, Christianity and civilization spread in our German homeland through cloister schools; similarly, today, the expansion of our religion and of the true civilization in Togo should also occur through Christian schools’. (Quoted in Adick, 1981, p. 181)² Another SVD missionary working in Togo, Fr. Stangier, even furnished statistical data containing the number of baptisms in order to support the thesis about the importance of schools for the missionary project in the colony: out of 91 Catholic baptisms administered in the year 1901, he stated, 47 – i.e. slightly above 50% – were given to school children or to graduates of mission schools. (Stangier, 1901, *Fortschritte...* Presse Togo, p. 93)³

Adhering to the policy of winning converts among younger generations, the Togolese mission of the Society of the Divine Word soon became the leading operator of primary schools in the colony. The first of them was opened in Lomé, just a few weeks after the arrival of the first SVD missionaries in that town (1892), the future capital of the colony. The rapid numerical expansion of the SVD schools continued practically until the outbreak of WWI and the subsequent end of the German rule. Specifically, one year before the termination of German colonial state in Togo (1914) the number of SVD-led Catholic schools reached 197 (including two kindergartens), while the total number of students rose to 8,460, including 968 girls. Almost 50% of all pupils were non-Christians, usually identified as “pagans” in missionary reports, letters, and articles. (Müller, 1958, p. 210f) Additionally, the mission owned a technical school in Lomé (with 71 apprentices), a seminary for teachers in Gbin-Bla 21 candidates) and a school for catechists in Adjido with 22 students. (Anonymous, 1914, p. 48)

At the beginning of 1909, the Divine Word Missionaries also established a “middle-level” school or the so-called *Fortbildungsschule* (“continuation school”) in Lomé. After the seat of the administration was moved from Sebbe to Lomé in 1897, the town became the center of commercial and political life of

stations (construction of churches and chapels); b) the approach procedure; c) catechumenate and baptismal practice. The “indirect” method included: a) school activity, b) the formation of native auxiliaries (teachers and catechists); c) charitable activity; d) literary (scientific) activity.

² “Nicht umsonst wenden wir der Schule ein großes Interesse zu. Wie vor tausend Jahren bei der Christianisierung unseres deutschen Vaterlandes die Klosterschulen... die Pflanzstätten des Christentums und Zivilisation wurden, so scheint auch jetzt auf togolesischen Boden die Ausbreitung des Christentums und wahrer Zivilisation mit der Ausbreitung guter, im wahrhaft christlichen Geiste geleiteter Schulen gleichen Schritt zu halten” (English translation: Darius J. Piwowarczyk [=DJP]).

³ The information was extracted from a folder containing press cuttings attached to continuously numbered pages that concern the early SVD mission in Togo. The assembly of folders bears the general title “Presse Togo”. In several cases, no detailed bibliographical information (author, title of the journal, etc.) for individual clippings is available. The folders are kept in the archives of the Generalate (general headquarters) of the Society of the Divine Word in Rome under one signature number (45.536).

the colony, which, in turn, created numerous job opportunities for graduates. The *Fortbildungsschule* offered a two-year curriculum based on the knowledge acquired at the elementary level. One year after the initiation of classes, there were twelve “very ambitious students in the school”, as Fr. Nikolaus Schönig stated in his report, whose “performance during an official examination caused joy and appreciation of the imperial school inspector”. (Schönig, n.d.b, p. 140)

3. “Africanization” of colonial education

Colonial schools in Togo and other German protectorates were “Germany-centered”, in the sense that they transmitted and instilled values and attitudes that corresponded with the economic and political interests of the empire. Nonetheless, although such a system of formal education was a colonial project, it eventually became “indigenized”, in the sense that local elites came to regard it as a venue for economic and social advancement, and supported, both materially and politically, mission schools established in their communities. (Cf. Adick, 1981, p. 179; Adick, 1992, p. 37–41) The idea that Togolese children should “learn the book” (or acquire the “wisdom of Europeans”), as another SVD missionary, Fr. Witte, put it, (Witte, n.d., p. 77), was broadly accepted not only on the coast – whose inhabitants had been exposed to European influences for centuries – but also in the immediate interior of the colony, where the cultural impact of Europe was less ubiquitous. A number of missionaries who reported on the foundation of Catholic missions in various locations across the colony emphasized the generalized support of indigenous leaders for the schooling project. Thus, Fr. Lauer, writing in 1901 about his visit to Adjome near Porto Seguro, stated the following: ‘The chief of the village repeatedly asked for a school and said that the villagers are going to support it gratuitously if his councilors consent. But the councilors demanded that the mission supply food for workers, which would probably cost us more than wages for trained constructors’. (Lauer, 1901, p. 30)⁴

4. Government support for mission schools

As has already been stated, the area of formal education in German Togo was dominated by missionary organizations, both Catholic (SVD) and Protestant

⁴ “Der Häuptling drängt sehr auf den Bau einer Schule, und ist bereit denselben unentgeltlich aufzuführen, wenn die ‚Stadträte‘ mithätten. Doch die Stadtväter verlangen Beköstigung der Arbeiter, was uns vielleicht teurer zu stehen käme, als bezahlte Tagelöhner” (English transl. DJP).

(primarily the Bremen Mission). Still, during the illustrious governorship of Julius von Zech (1905-1910), the civil administration of the colony was able to introduce a measure of control over the content of school curricula and the implementation of its educational policies by mission schools. One important instrument to achieve this purpose was the annual distribution of government funds, from which the Society of the Divine Word benefited – by and large – more than its Protestant counterparts, in the first place because of sheer numbers of SVD schools, and – secondly (and more importantly) – the good-quality education that they offered. In 1905, for instance, the Catholic (SVD) schools in Togo received 57.5% of all monies distributed by the colonial government in that year (*Amtsblatt für das Schutzgebiet Togo*, 1906, 1/10, p. 3) and – according to the report written by Fr. Schönig – five years later (toward the end of von Zech’s term in the Governor’s office), the SVD schools were entitled to even two-thirds of the government subsidies for education. (Müller, 1958, p. 210)

The disbursements were also a form of gratification for the degree to which educational policies of the administration were implemented by mission schools. Indeed, government officials who visited the schools, or gave examinations, frequently emphasized the quality of education offered by Catholic schools of all levels. In his article written in 1902, for instance, Fr. Kost recounted the visit of Governor August Köhler (1895–1902)⁵ to the SVD school in Lomé on the day of final examinations: ‘After the completion of exams, (the governor) expressed his satisfaction [with their results] and urged children to remain docile in the acquisition of useful and solid knowledge. Studying is not a game but necessary work; sometimes, it is even very hard work, particularly if one wants to learn the German language well. Still, this must not discourage you from studies because the more one works the richer and happier one becomes’. (Kost, 1902, p. 61)⁶

5. Boarding schools for boys

Boarding schools, where students remained under the permanent control of their supervisors, were regarded by missionaries as a space in which Catholic children could be protected from the “destructive” influence of the “pagan”

⁵ Due to the ever-growing importance of the Togo colony, it was not until 1898 that his office received the official designation of “Governor of Togoland” (formerly “Imperial Commissioner”). Köhler died in 1902 during his term in office and is the only governor buried in the main cemetery in Lomé.

⁶ “Nach Beendigung des Examens sprach er den Kindern seine Befriedigung aus und ermahnte sie, recht fleißig weiter zu streben zur Erlernung nützlicher und solider Kenntnisse. Das Studium sei kein Spiel, sondern erforderte Arbeit, zuweilen sogar, wie z. B. die Erlernung der deutschen Sprache, harte Arbeit. Doch dürfte solches sie nicht vom Studium abschrecken, denn die härter die Arbeit, desto reichlicher und beglückender sei der Lohn“ (Engl. transl. DJP).

environment. Such a strategy was based on the ultramontane conception of the Church as the city of God, and on the basic distinction between the Catholic community of believers and the “world”. In 1901, Fr. Kost wrote an open letter to students of the minor seminary in Steyl (the founding place of the order) in which he stated the following about his Togolese pupils: ‘As long as the boys are still children and come to school regularly, they are well behaved, obedient, and receptive to all good things. Many of them would even be exemplary students in Steyl! But the conditions here are detrimental to them; they must go back to the world, usually back to their pagan families, where they are exposed to many temptations that – like thorns and stony ground – threaten to destroy the good seed that was sown in them’. (Kost, 1901)⁷

As long as young students remained separated from their native cultural environment, therefore, they could be shaped into “good Catholics” and – by extension – “docile” members of the colonial polity through a systematic inculcation in them of virtues desirable from the point of view of civil and ecclesiastical authorities (as well as their future employers), such as obedience, cleanness, punctuality, and laboriousness. This kind of self-discipline could be relatively easily instilled and controlled within the structured environment of boarding schools. Not surprisingly, therefore, in the mid-1890s, about one-third of all children in SVD educational establishments in German Togo were boarding school students (*Interne*). The elementary school in Adjido, for example, had 70 students, including 34 *Interne* who lived permanently at the mission, where they were subjected to regular supervision. (Anonymous, n.d.a, p. 136)

6. Educating decent housewives: Catholic schools for girls

The education of girls and young women was viewed by the leadership of missionary organizations active in German Togo as a particularly important task. The formation of Catholic girls became the responsibility of one of the two female orders founded by Arnold Janssen – the Servants of the Holy Spirit (SSpS)⁸. The sisters opened a school in Lomé in March 1897, and in May 1901,

⁷ “Solange die Knaben noch nicht erwachsen sind und regelmäßig die Schule besuchen, sind sie recht brav, folgsam und empfänglich für alles Gute. Gar nicht weniger würden nach meiner Ansicht musterhafte Zöglinge in Steyl sein. Aber die Verhältnisse sind für dieselben zum Schaden. Sie müssen in die Welt zurück, müssen oft wieder in die noch heidnische Familie hinein. Die Verführung bietet alle ihre Stärke auf, kurz Dornen und steiniger Grund und harter Weg und was sonst noch den guten Samen zu zerstören geeignet ist, findet sich in Hülle und Fülle auch für jeden, der guten Willen ist“ (Engl. transl. DJP). In this text, Fr. Kost is drawing on the imagery of the Parable of the Sower (Mk 4: 3-9).

⁸ Arnold Janssen (1837–1909) was the founder of the Divine Word Missionaries (1875) and of two female orders: Servants of the Holy Spirit (1889) and of the Sisters Servants of the Holy Spirit of Perpetual Adoration (1896).

they took over the already existing school for girls in Anecho. The education and formation offered by the SSpS sisters aimed at transmitting and inculcating in Togolese women skills and habits expected from nineteenth-century “domesticated” German housewives. (Cf. Lembke, 2020, p. 136)⁹ A posed photograph (Fig. 1), published in 1902 in an SVD missionary review, conveys the cognitive principles on which the missionary program of SSpS sisters in Togo, and elsewhere on the colonial frontier, was based. (Cf. Piwowarczyk, 2008, p. 126)



Fig. 1. SSpS sisters and their Togolese pupils (Presse Togo, p. 41a)

The photograph shows three sisters at work in such a way that certain domains of their mission, corresponding to typical domestic tasks of a nineteenth-century working-class European housewife, have been staged before the camera in one place and at one time: Sr. *Margaret* is ironing, Sr. *Vincentia* is tailoring clothes, and Sr. *Francisca* is taking care of children. The picture was taken in the backyard of the sister’s house in Lomé, where the neat lawn, well-groomed tropical plants, and white veils of the missionaries convey the notion of immaculate orderliness. (Anonymous, n.d.b, p. 41a)

The education of young girls at the sisters’ schools in Lomé and Anecho was therefore determined by certain cultural deemed “civilizatory” agenda.

⁹ The best way, writes S. Lembke, to get a husband permanently on her side and to retain his love and respect was to have an ever-orderly, spotless household.

Apostolic Prefect Bücking SVD, wrote in this regard in 1901: “Besides the teaching of writing and reading, the emphasis is placed on the acquisition of religious knowledge, as well as on the introduction of schoolgirls into the necessary practical housework skills, with the purpose of laying a foundation for good, monogamous, Christian families”. (Bücking, 1901, p. 54) The SSpS sisters also established boarding schools for girls ‘to protect girls from the pagan influence as much as possible’. (Thauren, 1931, p. 25)¹⁰ The transmission and infixation of these skills and habits were seen as the elevation of “deeply degraded” African women, as another SVD missionary in Togo put it, (Schönig, n.d.a, p. 96), to a higher *Kultur*, perhaps even to a higher ontological status, in conformity with the then dominant Darwinian notion of cultural evolution. An anonymous SVD missionary, for instance, while praising, “in general”, the diligence and industriousness of native women from the area of Porto Seguro, viewed them at the same time as “driven by natural instincts” and “wild”, and hence barely capable of starting a family characterized by “Christian values and probity”.

7. Education as a stake of the “Togolese Kulturkampf”: a conclusion

Being efficient operators of schools and enforcers of a particular cosmivision through discourse and ritual practice, the SVD order, indeed all missionary organizations active in German Togo, were – as holders of cultural capital – vital components of the colonial polity. Yet this fact did not impede occasional tensions and even all-out conflicts with the administration. The so-called “*Kulturkampf* in Togo” (cf. Gründer, 1982) is a case in point. The events were described and analyzed by several authors, including Karl Müller (1958); Arthur J. Knoll (1978); Karl Josef Rivinius (1979); Peter Sebald (1988); Bettina Zurstrassen, (2008); Jules Kouassi Adja (2009; 2021) and Rebekka Habermas (2016). While most of them approached this topic using methodological tools of history and related disciplines, the author of this article proposed elsewhere a view based on Bourdieu’s methodological framework (2017), namely as an instance of the self-preserving mechanism built into the structure of the colonial polity, that secured a balance between its two principal poles – the economic/political and the cultural/symbolic – in accordance with the shifting configurations of the field of power.

Thus, the term “*Kulturkampf* in Togo” refers to the lengthy legal strife between the Society of the Divine Word – in particular, the missionary team

¹⁰ “[um] Mädchen möglichst den heidnischen Einfluss zu entziehen...” (Engl. transl. DJP)

stationed in Atakpame – and the colonial administration that broke out in 1903 and lasted until 1907, although it ended effectively only with the outbreak of WWI. The conflict – a series of lawsuits and countersuits concerning corporal punishment, indecency, and defamation – eventually became politicized and triggered an acrimonious public debate about the quality of German colonial service and the practicality of a colonial empire in general.

The hostilities were initiated in March 1903 and involved Geo A. Schmidt – the district officer in Atakpame – and Fr. Franz Müller, the superior of the SVD mission in the same town. In September 1902, Kukowina, a village chief in the area of Atakpame, accused Schmidt (then on leave and absent in the colony) directly before Governor Waldemar Horn (1902–1905) of being severe and uncompromising toward natives. Horn shelved the case, however, without investigating the matter any further. (Müller, 1958, p. 161; Zurstrassen, 2008, p. 215f)¹¹ Schmidt suspected, nonetheless, that Fr. Müller encouraged the legal action against him, which the priest denied under oath. What followed was a series of suits and countersuits, including an accusation of indecency – raised by the mission in 1903 – specifically, that Schmidt maintained illicit relationships with a twelve-year-old girl Adjaro. (Habermas 2016, pp. 59, 70)

At this stage of the conflict, the Colonial Department of the imperial Foreign Office in Berlin sought to accommodate the missionaries' expectations and, in February 1904, transferred Geo A. Schmidt to Cameroon. Additionally, Freiherr von Rotberg, the deputy station officer who started the investigations against the missionary team of Atakpame when Schmidt was on leave, was removed from service after he had been found accountable for serious procedural errors and partiality.

However, in the course of the year 1904, this benevolent attitude of the Colonial Department was unexpectedly reversed, and the highest colonial officials in Berlin began to insist on rapid removal of Fr. Müller from the colony in “compensation” for the dismissal of station officer Schmidt. Even Fr. Hespers, a representative of the Catholic Church in the Colonial Council, who was consulted on the issue by Apostolic Prefect Bücking SVD, the head of the Catholic Church in German Togo, replied that “one missionary must be sacrificed on the altar of the Fatherland”. (Müller, 1958, p. 173)

As was to be expected, also the Congregation for the Propagation of the Faith, represented by Cardinal Girolamo Maria Gotti (1834–1916), took a position on these issues. On May 22, 1907, Cardinal Gotti informed Arnold Janssen that in view of the rapid escalation of the conflict between the SVD mission and civil servants in Togo, the imperial German government was now

¹¹ On May 11, 1905, Horn resigned as governor in connection with charges of involuntary manslaughter of a prisoner and was retired.

of the opinion that Apostolic Prefect Bücking, Fr. Müller, and Fr. Witte (another member of the Atakpame team), must leave the colony as well. The cardinal urged Janssen to make necessary arrangements as well as to nominate another candidate for the soon to be vacant office of Apostolic Prefect in German Togo. (Müller, 1958, p. 179) Eventually, only Bücking and Müller followed the dismissed colonial officers and left Africa permanently. Bücking was transferred to the order's headquarters in Steyl, where he worked as a novice master and served on the General Council. Father Müller was sent to Paraguay, where he founded the first SVD mission among the Guarani in 1910. (Piwowarczyk, 2008, p. 99ff)

As such, the “Togolese *Kulturkampf*” was an instance of negotiations between holders of various forms of capital – or “capital exchange”, to use Bourdieu's terminology (1977) – that was conducted in a number of overlapping fields (political, colonial, and ecclesiastical) and in spite of its occasional viciousness, it was – contrary to the view expressed by Adja, (Adja, 2009, 157ff) – ultimately not disruptive to the system as a whole, and to the structure of power that existed in German Togo at that time. It happened because the entire process was regulated by the “meta-field” of power, represented by such prominent political and ecclesiastical authorities as Chancellor Bernhard von Bülow (1900–1909)¹²; Governor of the Togo Colony Julius von Zech (1905–1910); Prefect of the Roman Congregation for the Propagation of the Faith Cardinal Girolamo Gotti (1902–1916); directors of the Colonial Office in Berlin¹³; and Fr. Arnold Janssen, the General Superior of the SVD order (1875–1909). The conflict was not detrimental to the system for two principal reasons. First, the direct protagonists, both civil and ecclesiastical, were removed from Togo and either transferred to other positions in the colonial field or assumed other duties elsewhere. Second, although Apostolic Prefect Bücking and Governor Horn suffered a substantial loss of status and power, in the end, all major participants in the field of power mentioned above were able to preserve, if not even increase the political/economic and cultural/symbolic capital that they possessed. This concerns the Society of the Divine Word and its Togolese mission as well. Especially, the future of SVD schools in German Togo was one important element behind the appeasement policy of the Vatican because they were financed primarily from government money, receiving more than 50% of the entire amount disbursed annually for educational purposes. As education constituted the mainstay of the SVD missionary activity in the colony, the removal of the SVD personnel directly involved in the strife with civil officials

¹² The time spans indicate the duration of the term in office.

¹³ Oscar Wilhelm Stübel (1900–1905); Ernst Fürst zu Hohenlohe-Langenburg (1905–1906); Bernhard Dernburg (1906–1907).

was advantageous, indeed vital for the organizational interests of the order; it was the price paid for keeping that arrangement, and hence the existing structure of social space in the colony, intact. In this sense, both the SVD order and the Colonial Office in Berlin acted as typical “greedy institutions” (cf. Coser, 1974, p. 4f) by making all-encompassing claims on their members, seeking their exclusive, undivided loyalty, and removing them from their ranks, or transferring elsewhere, when vital organizational interests were being threatened.

Abbreviations

- n.d. – no date
 SVD-Gen – Archive of the SVD Generalate, Rome, Italy

Bibliography

- Adick Christel, 1981, *Bildung und Kolonialismus in Togo*, Belz Verlag, Weinheim.
- Adick Christel, 1992, *Die Universalisierung der modernen Schule*, Schöningh, Paderborn.
- Adja Jules K., 2009, *Evangélisation et colonisation au Togo: conflits et compromissions*, Editions L'Harmattan, Paris.
- Adja Jules K., 2021, “*Kulturkampf au Togo(?): Une analyse des conflits entre l'Eglise catholique et l'Administration coloniale à l'exemple des “événements d'Atakpame” (1902–1907)*”, EUE, Saarbrücken.
- Anonymous, 1914, *Schematismus Societatis Verbi Divini*, Typographia Domus Missionum ad S. Michaellem. Steyl.
- Anonymous, n.d.a, *Zehn Jahre Missionsarbeit im Togoland*, Presse Togo, p. 136; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Anonymous, n.d.b, *Eine Tauffeier in Lome*, Presse Togo, p. 41a; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Bourdieu Pierre – Wacquant Loïc, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bourdieu Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Praxis*, Cambridge UP, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, 1993, *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. Columbia UP, New York [ed. R. Johnson].
- Bücking, Hermann, 1901, *Stand der Togomission vom Jahre 1901*, Presse Togo, p. 54, SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Coser Lewis A., 1974, *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*. The Free Press, New York.
- Gründer Horst, 1982, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Habermas Rebekka, 2016, *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*. Fischer Verlag, Frankfurt a. Main.
- Knoll Arthur J., 1978, *Togo under Imperial Germany, 1884–1914*. Hoover IP, Stanford.
- Kost Theodor, 1901, *Ein Brief an die Zöglinge des Missionshauses von P. Kost, der Missionar in Lome (Togo)*, Presse Togo, p. 25; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Kost Theodor, 1902, *Togo*, Presse Togo, p. 61; SVD-Gen. 45.536; Rome, Italy.
- Lauer Ferdinand, 1901, *Ein Besuch auf den Außenstationen von Porto Seguro*, Presse Togo, p. 30; SVD-Gen. 45.536; Rome, Italy.

- Lembke Sandra., 2020, *Scheuersand und Schnürkorsett*, Steffen Verlag GmbH, Berlin.
- Müller Karl, 1958, *Geschichte der katholischen Kirche in Togo*, Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen.
- Piwowarczyk Darius J., 2008, *Coming Out of the "Iron Cage." The Indigenists of the of the Divine Word in Paraguay, 1910–2000*. Academic Press, Fribourg Switzerland.
- Piwowarczyk Darius J., 2017, *Transforming Africans into Cogwheels of the Imperial Machine. Ideology of Progress, Nationalism, and Ultramontane Catholicism in Service of the German Colonial Project in Togo, 1892–1914*. Academic Press, Fribourg Switzerland.
- Rivinius Karl J., 1979, *Akten zur katholischen Togo-Mission. Auseinandersetzung zwischen Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft und deutschen Kolonialbeamten in den Jahren 1903 bis 1907*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, No. 35/3, pp. 58–191.
- Schönig Nikolaus, n.d.a, *Aus Adjido*, Presse Togo, p. 96; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Schönig Nikolaus, n.d.b, *Togo*, Presse Togo, p. 140; SVD-Gen. 45.536. Rome, Italy.
- Sebald Peter, 1988, *Togo 1884–1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie“ auf der Grundlage amtlicher Quellen*. Akademie-Verlag, Berlin.
- Stangier Karl, 1901, *Fortschritte der Mission in Lome. Aus einem Jahresbericht des Missionars P. Stangier an den hochw. P. Generalsuperior*, Presse Togo, p. 93; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Thauren Johannes, 1931, *Die Mission in der ehemaligen deutschen Kolonie Togo*, Missionsdruckerei Steyl, Kaldenkirchen.
- Verteilung der Schulbeihilfen an Missionsschulen*. Amtsblatt für das Schutzgebiet Togo 1 (10): 1906, p. 3; Bundesarchiv (Federal Archive), Berlin, Germany, R 1001/4260, Berlin, Germany.
- Witte Anton, n.d., *Awoku's Tod und Begräbnis*, Presse Togo, p. 77; SVD-Gen. 45.536, Rome, Italy.
- Zurstrassen Bettina, 2008, *„Ein Stück deutscher Erde schaffen.“ Koloniale Beamte in Togo, 1884–1914*, Campus Verlag, Frankfurt a. Main.

Spoleczno-kulturowa rola szkół katolickich w niemieckim Togo (1892–1914)

Streszczenie: Artykuł dotyczy społecznej i kulturowej roli Zgromadzenia Słowa Bożego (SVD) w niemieckim Togo – katolickiego zakonu misyjnego, który rozpoczął swoją działalność w kolonii w 1892 r., a konkretnie znaczenia jego szkół dla niemieckiego projektu kolonialnego w tej części Afryki. Autor stara się uzasadnić tezę, że misje chrześcijańskie były faktycznie kluczowe dla ówczesnych państw kolonialnych jako operatorów – głównie poprzez swoją pracę edukacyjną – kapitału kulturowo-symbolicznego, który jest niezbędny do prawidłowego funkcjonowania każdej organizacji o charakterze państwowym. Misja SVD wywarła znaczący wpływ na życie społeczne kolonii poprzez sieć zakładanych przez siebie konkurencyjnych szkół, na które uzyskiwała również dużą część środków finansowych przekazywanych przez rząd kolonialny. Znaczenie szkół misyjnych dla projektu kolonialnego z jednej strony i ich zależność od finansowania rządowego, z drugiej, były również ważnymi czynnikami w rozstrzygnięciu wielowymiarowego sporu prawnego między zakonem a władzami państwowymi (1903–1907). Jednym z istotnych elementów sukcesu edukacyjnego misjonarzy SVD w Togo było autentyczne zainteresowanie elit tubylczych zdobywaniem wykształcenia w stylu zachodnim, zwłaszcza na południu kolonii, która od wieków była poddana wpływom europejskim.

Słowa kluczowe: Niemieckie Togo, Zgromadzenie Słowa Bożego (SVD), szkoły misyjne, zmiana kulturowa, misje a rządy kolonialne.

Jarosław Róžański, OMI*

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (Poland)

RELATIONSHIPS WITHIN THE TRADITIONAL GIDAR FAMILY (NORTHERN CAMEROON) ON THE BASIS OF LOCAL ORATURE

Summary: Common to all of Africa is the attitude of the family towards procreation. It can safely be said that in the Gidar understanding, the family is more a community of mother and father than of husband and wife. The father was the unquestioned authority and traditional head of the family. The decisive voice was his, and everyone owed him absolute obedience. The woman clearly felt her inferiority, which was approved by all and confirmed by dozens of everyday, traditional rules of life. Children were a great gift, and their absence was a sign of a curse. Therefore there was no occurrence of orphans, in the sense of children being left without caregivers. Orphans were never abandoned; there was always someone who would take care of them. This does not mean that their life was an easy one. The deceased ancestors were still involved in the daily events of family life, especially at times of sowing and harvesting, initiations and of marriages.

Keywords: northern Cameroon, Gidar, African orature, the traditional family.

The Gidar¹ mainly inhabit the lands of the North Cameroon plateau, covered in the shrubbery of the savanna and small, isolated mountain ranges such as Hossere² Sorawel, Hossere Faourou or Hossere Bidzar and Hossere Heri. Through its center runs the Mayo Louti (*Angry River*) – which in the dry season almost completely disappears, while in the rainy season, its powerful current gathers water from several dozen other seasonal rivers, channeling them to the Mayo Kebbi and beyond to the great Benue River. The country of the Gidar straddles the border between Cameroon and Chad, encompassing many

* Address: Prof. dr hab. Jarosław Róžański, OMI, ORCID: 0000-0002-1678-2487; e-mail: j.rozanski@uksw.edu.pl

¹ The term “Baynawa” (compatriot, tribesman, “speaker of our language” – “Makada”) may be used as an endonym for the Gidar. The name “Gidar” most likely originates from French researchers, who spelled it “Guidar”, after the name of the town “Guider”, derived from the Gidar “g’dar” – “tireless”, “restless”. Other notations and names: “Guiddar”, “Giddar”, “Gidr”; “Koudak” (“Kudak”) in Daba and Giziga; “Marbun” in Fali.

² *Hosséré* – in Fulfulde, “mountain”. “Hosséré” became part of the name of individual mountains.

kilometers of savanna in the direction of Lake Léré. Currently, their population in Cameroon is approximately 170,000, and approximately 15,000 live in the territory of Chad.

There is only a rather modest amount of literature dedicated to the Gidar. The first extensive publication on the history of the region was the work of colonial administrator Jacques Lestringant. (Lestringant, 1964) The next important publication was authored by Chantal Collard, who conducted sociological research among the Gidar from April 1970 to April 1971. (Collard, 1971, 1973, 1977, 1980)³ The most extensive study of the culture (especially religion) of the Gidar was the publication of Antoni Kurek OMI, entitled *Beliefs and rituals of the Gidar, people of North Cameroon: a historic-hermeneutic study*,) based on research of that region conducted from 1976–1977. (Kurek, 1988) Also worth of mention is the contribution of Polish missionaries to the development of literature in the Gidar language⁴. A fruit of this was the publication of a Gidar-language grammar, first published in only a dozen or so copies on a mimeograph in Figuil in 1993. (Kozioł – Manglé, 1993) That same year, a new translation was begun in Lam of the Mass readings for Sundays and feast days. The outcome of this years-long work of the Polish missionaries and their co-workers was the publication of three liturgical lectionaries and an abbreviated Roman Missal as well as translations of the New Testament (*Əmanman Meleketeni*, 2008) and the Psalter. (*Psaumes na Makada*, 2015) The first professional grammar in the Gidar language came out in 2008. Its author was the linguist Professor Zygmunt Frajzyngier of the University of Colorado, USA. (Frajzyngier, 2008)

The purpose of this article is, first of all, to show human and Christian values in the life of the traditional Gidar family. For, after all, the attitudes of family members depend on the foundations and values upon which the family is built. The task of evangelization, therefore, is to form Christian habits in the family within the specific cultural system. Many elements of the cultural system form preparation for the acceptance of the Gospel. These need to be discovered and enhanced. For it is through community, and especially through the community of the family, that values are transmitted most smoothly and permanently.

³ The fruit of her research was a doctoral dissertation submitted at the Paris X Nanterre University, entitled *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, [ms] Paris 1977.

⁴ The evangelization of the Gidar began in 1948. In 1970, the Polish Oblates of Mary Immaculate joined in this very actively.

The family as the basis of individual and social life

The traditional societal structure permeates all areas of life. However, its foundation is the extended family, based on blood ties. Upon meeting someone, the person is not classified by his profession or place of origin, but by kinship. The family consists of a father, a mother or mothers, and unmarried children.

Marriage is not an individual matter, a choice made by young people. It is an alliance between two (in the broad sense of the word) families. Thus, the choice of a partner is not made by the young people but by their families. This is associated with many difficulties for the young and even with resistance. The fairy tale “A Man and His Daughter” tells of this. A man has a daughter whom he decides to give in marriage to a rich man. He builds a little house for her and locks her up in it. But he is unable to find a suitable rich man for her. Meanwhile, the daughter, despite being imprisoned, finds a lover and becomes pregnant with his child. When the father finds out about this, he goes mad. It is necessary to tie him up. (Kozioł, 2001, p. 65)

The attitude of the family on procreation

Common to all of Africa is the attitude of the family towards procreation. We can boldly state here that ‘family’, in the concept of the Gidar, is more a community of father and mother than of husband and wife. Children are a great gift, and a lack of them is a sign of being cursed. Anyone dying childless was not deserving of funeral rites. Children ensured the continuation of the family and the tribe; they were protection for its future in terms of both defense and work. Consequently, there were no orphanages in this region, in the sense of children being abandoned. Orphans were never abandoned; someone was always found to look after them. For this reason also, the Gidar treat numerous offspring as something highly fortunate. The more children, the better. An only child, like any child, is exposed to illness and misfortune. It is easy to lose him, and then the house will have no children at all. This mentality has been entrenched for centuries: that the one who has many children has strength. He is also rich. The Gidar proverb applies to him: “Awrayan dara dɛf nok sa – You cannot die of hunger among your own, and also: “An dɛɖar akok bana anga kɛda ɛsɛnɛŋ na kɛwuka di – Until you have experienced great difficulties in life, you cannot appreciate the value of having children”. (Doufissa et al., 2009, p. 69–70)⁵

⁵ Their neighbors the Gisiga have similar proverbs, such as *Mangal hana dafuk da kiri – A small child can give the dog its porridge*; that is to say, that even the youngest offspring can be useful. Comp. (Rózański 2000, p. 21)

This, however, does not mean that orphans within the (broad-sense) family are not without problems. The fairy tale, “A Boy and His Sister – Orphans”, for example, tells about this. There was a man with a wife and two children, a little boy and a little girl. His wife dies. He takes another woman as a wife. She despises his children, being stingy with their food and giving them hard work to do. One day the boy says to his sister, “Let’s run away into the bush because here we are suffering very much”. And so they do this. They are forced to separate because of wild animals and lose contact with each other. The boy makes his way to a village where a group of men are talking about a wild beast which has been devouring people. “Whoever kills it will become our leader”, they decide. The boy kills the beast and becomes the chieftain of the village. He takes several wives and has many children. His sister finds him. She has been sick. He takes her in and restores her to health. (Kozioł, 2001, pp. 54–55)

The child is also necessary in order that his parents may become immortal. This is associated with an obligation of the children to carry out the prescribed funeral rites. Without these rites, the deceased is exposed to posthumous wandering, during which he may harm those living on earth, especially members of his own family. Having descendants who perform the funeral rites, the deceased can achieve ‘salvation’ – becoming an honored ancestor and retaining the strength of life. Hence, the Gidar proverb says that – *Uwa miha na əmtayi* – “to beget is to be rescued from death”. (Douffissa et al., 2009, p. 68) Children remain a part of their parents on earth, remembering them after death.

The family as the basis of the economy and solidarity

The economic foundation was also based within the extended family, for production and consumption were balanced within its bosom. As a rule, the family strove to be self-sufficient. From this arose the injunction to provide assistance and solidarity. Goods were produced collectively and designated for meeting the needs of all family members, including the weakest – the elderly and the infirm. As a result, work was greatly valued. From their earliest years, boys and girls began little by little to work under the eye of older siblings and adults. (Róžański, 2015 pp. 183–202)

Each member of the family was obligated to serve the others, and for this reason individual qualities such as strength, courage, cleverness, endurance, etc., did not have much significance if they were not used in serving others. Particularly important virtues and characteristics were those associated with the life of the group, such as thoughtfulness, sharing and the related need for self-sacrifice and respect for the elders and for one’s older siblings.

Members of the family could not be easily harmed because if one were attacked, solidarity demanded that the others rush to his aid: “*Əlfa appan zən sa* – You cannot disown the blood of the family”. (Doufissa et al., 2009, p. 69) In the case of death, the family member must be avenged. It was undoubtedly a certain ideal. Gidar fairy tales also tell of the breaking of these principles. This happens, for example, in the tale of “The Merchant and His Wife”. There was a rich old merchant. His wife decided to poison him and seize his fortune. She got some poison from her parents. When he came home one day, he was followed by a thief. The thief snuck into the house after him. The wife was preparing the meal and murmured under her breath: “Now I will kill my husband, and then I will be rich”. The thief heard this. When the merchant sat down to his meal, he heard a voice: “Old man, don’t eat this food!” The merchant looked around, he went outside, but did not see anyone. This happened several times. In the end, the thief showed himself and told him the truth. “Tell her to taste it herself”, he advised the merchant. And that is what he did. The wife refused to taste the meal. So then he sent her back to her parents, and rewarded the thief. (Kozioł, 2001, p. 59)

Polygyny and family relationships

Polygyny is not uniform among the Gidar. Formerly, it was commonly understood that its source was essentially male profligacy. Without negating this, it must be pointed out that the existence of polygyny also resulted from prestige, tribal politics, solidarity, business or levirate law, which was also important for women, as life as a single woman was unthinkable and not accepted by society. Polygyny existed as well, resulting from infertility in a first wife. Wives in polygamous marriages did not have equal status. The first wife – not necessarily the oldest – received the status of the chief, ‘greatest’ wife. She directed the other wives in housework and other activities. She divided the duties among them and saw to it that everything was properly carried out. She also acted as an intermediary between the husband and the other wives and vice versa. The atmosphere in the compound, and the daily life of its members, depended to a large extent upon her. The first wife was most often the husband’s confidante. In addition, only she, when the husband was absent, had the right to enter his granary and take food from it for preparing meals. It was also her privilege to serve her husband his meals, even if they were prepared by others of his wives. The second wife also enjoyed some privileges and, more rarely – and this was usually in the families of the leaders – the third, as well. The rest were equal among each other. In everyday life, however, these rules were much

weakened by younger wives, often favored by the head of the family. This often led to tension, sometimes with tragic consequences. (Róžański, 2004, pp. 228–232) The fairy tale “The Orphan and Her Little Brother” is about this. There was a man with several wives. Among them, there was one whom he loved much more than all the others. The other wives were very jealous of her. They decided to get rid of her. They lured her to the river and pushed her into its depths so she would drown. Returning home, they took her baby with them and said to the master of the compound⁶: “Your wife, whom you love very much, fell into the water and drowned. Here is the child she left behind”. (Kozioł, 2001, p. 31–32)

Although polygyny was a symbol of wealth and of the aspiration of many men, and despite this accepted pattern, monogamous marriages constituted the majority, mainly for economic and demographic reasons, as taking another wife was associated with the possession of considerable capital. Most women lived and continue today to live in monogamous unions.

Contemporary changes in the African family

Despite the preservation of many values in the life of traditional, large families in villages, these families experience many difficulties and the obsolescence of traditional institutions due to socio-economic changes affecting rural communities. This problem stands out very sharply in urban family life. Through encountering a new world of western-type economy, society, and culture, the traditional family and the whole community have lost its cohesion and position. Traditional values are fading away, without new ones blending into their lives. The disintegration of traditional social structures is well illustrated by the loss of the elders’ authority. This is accompanied by the redevelopment of the countryside and by migration, caused mainly by economic factors and new infrastructure, particularly a new road network. Not insignificant to this process of disintegration are also changes taking place due to the introduction of state structures and government administrative bodies.

In contrast with the traditional family, tendencies of narrowing down the extended family are clearly visible. The school also exerts its influence on the traditional family.

The place where traditional social structures meet up against new western type structures is, without doubt, the urban environment. Here a clash of these two types of communities, and at the same time, two styles of life takes place,

⁶ “Master of the compound” (*sare*): in other words, their husband. This title is also an illustration of the internal relationships within marriage.

with new problems such as a generation gap, religious quarrels, changes in mentality, the phenomenon of marginalization, etc. However, it is economic changes which appear to be of fundamental importance, especially the transition from the system of economic self-sufficiency to the system of production-for-sale.

Valuing fidelity in marriage

Tradition also greatly cherished marital fidelity. Extramarital relationships were greatly stigmatized. Many tales address this, usually directing attention to the infidelity of wives. In the tale of “The Woman and Her Lovers”, there is a clear condemnation of extramarital relations. The plot of this tale is simple. There is a man who goes away on a long trip. His wife sets up three dates, all of which will take place after sunset but at different times of the night. While the first one is taking place, her husband returns home unexpectedly. So the wife hides her date in the henhouse. When the other two come, she does the same thing. And in the henhouse, an angry hen pecked each of them in turn. They thought it was the bite of a snake. (Kozioł, 2001, p. 4) A similar thing happens in the tale of “The Woman and Her Two Lovers”, confirming the stereotype that a man is not able to discover the designs of his wife and that she – being a woman – cheats on him continually. As in the first tale, the man tells his wife that he is going on a long trip. But he doesn’t do this. This time, the wife has invited her two lovers to come and visit her. Although they hide, things do not go well for them. They depart with injuries. (Kozioł, 2001, p. 36)

Discrimination against women in family life

The undisputed authority and head of the traditional family was the father. His was the deciding voice, and all owed him unconditional obedience. Women clearly felt their inferiority, sanctioned as it was by all, and confirmed in dozens of everyday, traditional rules of life.

Discrimination against the position of women in the traditional family, as well as the undermining of the dignity of women in its essential dimensions, covered many areas of everyday family life, especially in the cities. The inequality of the spouses’ relationship is illustrated by numerous examples of daily life: “Do you ever have conversations, eat a meal together?” The response to such questions was amazement: “Eat together with one’s husband? Oh, no, never! Besides, we don’t eat the same food. When the husband is eating, no one

has the right to disturb him. Normally it is he who calls for someone if he wants to talk with them. You come and stand before him trembling since you never know why he has called for you". (*Témoignage sur la famille*, 1989, p. 25) Similar relations in the traditional family are confirmed by statements of the children. "What kind of climate dominates in your home, between your parents?" – "Mamma is very different from father. She loves us. We talk to her, and we eat together. She repeats to us that women must be obedient". (*Témoignage sur la famille*, 1989, p. 25) If the wife were performing her duties poorly, the husband would not hesitate to use physical force against her to remind her of her responsibilities. The husband's prestige in the village depended on this domination. It often led to abuse of the husband's authority. Beatings would take place, as well as prohibitions from leaving the compound. If the wife were to break such a prohibition, the husband could force her to sleep outside the house.

Although the position of women in the urban environment has changed somewhat, a new type of discrimination has emerged. In cities, the role of head of the family is often being taken over by women. This is happening due to the impermanence of the marriage bond in the urban environment and a weakening of the feeling of solidarity. For this reason, too many women are forced to provide a basic living for their families. They however have problems with employment. Their sphere is, therefore, one of the minor services and professions associated with marketplaces, streets, and train stations: producing souvenirs to sell, small useful items, vending, and operating food spots. An even greater number of women can be observed in this informal sector of the economy than men. (Cf. Barbier, 1985)

There are numerous cases of abuse, moreover, of women, affecting different ways of being a 'woman'. This is manifested in the objectification of her body, sold for money, beer, or a job; undermining her dignity and vocation as mother and life-bearer through the practice of abortion, and the destruction of the moral and spiritual dimension of her life by depriving her of the role of educator within the family environment. (Cf. *Identification...*, 1994, pp. 4–11)

The Gospel as an opportunity for changing family relationships

There are certainly many values to be found in the life of a traditional Gidar family. These include, for example, strong societal bonds. Each member of the family was obligated to serve the others, and so individual qualities such as strength, courage, ability, endurance, etc., were of little significance if they were not put in service of others. Virtues of particular importance and value were

those related to community life, for example, generosity, sharing and its associated necessity of renunciation, and respect for the elders and for older siblings. The life of the traditional family revolved around the authority of the elders and around the principles of equality and solidarity, which regulated relations between members of the same age group. In a traditional family, belief in God was not disputed, nor also the presence of an invisible world of ancestors, spirits and deities. Religion was an essential foundation for family ties. Everyone knew what must be done and what was forbidden. Despite the preservation of many values in the life of traditional, large families, today they experience many difficulties, and traditional institutions are becoming obsolete due to cultural changes.

The Christian family tries to find a place for itself both in the traditional Gidar family model as well as within the process of social, economic and political changes affecting all. It would seem that local tradition is an obstacle in establishing Christian families. Contemporary changes appear to facilitate the process. Christian families are characterized by, *inter alia*, greater openness to the coming of change, slowly replacing the authority of the husband and the strict hierarchy with family dialogue, praying together, joint financial management, planning out work and expenditures, etc.

Features characteristic of the Christian family often expose it to accusations of disregarding local tradition, especially the hierarchy of the traditional family. The custom of polygyny is undoubtedly a barrier to the creation of Christian families.

The great difficulty in building a Christian family also comes from the tradition of paying a matrimony fee when getting married. Today financial practices associated with matrimony fees treat the woman more as an object to buy and sell, offending her dignity. Very often, a husband will remind his wife that “I paid a lot for you”. It also happens that girls have problems finding husbands due to excessive marriage fees; this happens especially in urban areas. (Cf. *Relations nouvelles...*, 1975, pp. 28–32; *La vie en couple*, 1995, p. 8)

The Christian concept of the family is certainly an opportunity to heal these relationships. John Paul II speaks of this in his exhortation *Ecclesia in Africa*, issued after the First Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops. We read in this document that the Synod found regrettable those African customs and practices which deprive women of their rights and the respect they deserve; it also recommended that the Church on that continent should act to protect these rights. (Cf. John Paul II, 1995, n. 121)

Bibliography

- Barbier Jean-Claude, 1985, *Femmes du Cameroun. Mère pacifiques, femmes rebelles*, Karthala, Paris.
- Collard Chantal, 1971, *La société guidar du Nord-Cameroun. Compte rendu de mission*, L'homme – Revue Française d'Anthropologie, nr. 4, pp. 91–95.
- Collard Chantal, 1973, *Les «noms-numéros» chez les Guidar*, L'homme – Revue Française d'Anthropologie, nr. 3, pp. 45–59.
- Collard Chantal, 1977, *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, [ms] Paris.
- Collard Chantal, 1980, *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, Anthropologie et Société, nr. 2, pp. 39–64.
- Doufissa Vondou Albert, Vondou Oumarou, Bouba Téoké Athanase, Toumbaya Tiyé (eds.), 2009, *Proverbes, dictions et expressions Guidar (ma gawla)*, [s.e.l.].
- Əmanman Meleketeni. *Nouveau Testament, guidar. Traduction, rédaction et révision linguistique: Bouba Loucien, Doulaneni Théophile, Koziol Władysław, Maingle Jean, Oumarou Maurice, Różański Jarosław, Zielenda Krzysztof*, 2008, Bernardinum, Pelplin.
- Frajzyngier Zygmunt, 2008, *A Grammar of Gidar*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Identification des problèmes des femmes dans l'archidiocèse de Garoua. Rapport des réunions organisées à travers l'archidiocèse de Garoua du 14 au 24 mars 1994*, 1994, [ms] Garoua.
- John Paul II, 1995, *Post-synodal Apostolic exhortation "Ecclesia in Africa" of Holy Father John Paul II to the bishops, priests and deacons men and women religious and all the lay faithful on the Church in Africa and its evangelizing mission towards the year 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Koziol Władysław, Manglé Jean, 1993, *Grammaire guidar*, ms, Figuil.
- Koziol Władysław (ed.), 2001, *Mamba dɔ makada (Contes en gidar)*, [ms, Figuil].
- Lestringant Jacques, 1964, *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, [s.e.] Versailles.
- Kurek Antoni, 1988, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, [Akademia Teologii Katolickiej], Warszawa.
- Psaumes na Makada (gidar), Traduction, rédaction et révision linguistique: Bouba Loucien, Doulaneni Théophile, Koziol Władysław, Madi Andre, Maingle Jean, Oumarou Maurice, Różański Jarosław*, 2015, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Figuil (Cameroun) – Varsovie (Pologne).
- Relations nouvelles de l'homme, de la femme, de la famille à l'occasion de la dot*, 1975, in: *Devant les aspirations des hommes que nous rencontrons, les chrétiens s'interrogent. Stage de Pastorale, Sarh (Tchad) 24 juin-10 juillet 1975*, [Sarh], pp. 28–32.
- Różański Jarosław (ed.), 2000, *Mali'i ahin ti maya ta. Przystawia gizigijskie*, Mama Africa, Warszawa.
- Różański Jarosław, 2004, *Inkultuacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań.
- Różański Jarosław, 2015, *Kirdi Traditional Religion and the Common Good*, in: Pastuszak Jarosław (ed.), *Religion and Common Good: principles and starting points of interfaith dialogue in the context of contemporary social and political shifts*, Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., Olmouc, pp. 183–202.
- Témoignage sur la famille*, 1989, in: *Congrès diocésain. Garoua 23–26 février 1989*, [ms Garoua], p. 25.
- La vie en couple: Réponses au questionnaire*, 1995, A l'écoute de la RESRAT, nr. 3, p. 8.

Relacje w tradycyjnej rodzinie Gidarów (północny Kamerun) na podstawie lokalnej kultury oralnej

Streszczenie: Regulacja zachowań prokreacyjnych jest jedną z podstawowych funkcji rodziny, dlatego tak ważny i wspólny w całej Afryce jest stosunek rodziny do urodzeń potomstwa. Można śmiało powiedzieć, że w Gidarskim rozumieniu rodzina jest bardziej wspólnotą matki i ojca niż męża i żony. Ojciec był niekwestionowanym autorytetem i tradycyjną głową rodziny. Decydujący głos należał do niego i wszyscy byli mu winni absolutne posłuszeństwo. Kobieta wyraźnie odczuwała swoją niższość, co zostało przez wszystkich zaakceptowane i potwierdzone przez dziesiątki codziennych, tradycyjnych zasad życia. Dzieci były wspaniałym darem, a ich brak przekleństwem. Nie było więc sierot, w sensie dzieci pozostawionych bez opiekunów. Sieroty nigdy nie zostały porzucone; zawsze był ktoś, kto się nimi opiekował. Nie oznacza to, że ich życie było łatwe. Zmarli przodkowie nadal byli zaangażowani w codzienne wydarzenia życia rodzinnego, zwłaszcza w czasie siewu i żniw, inicjacji i małżeństw.

Słowa kluczowe: północny Kamerun, Gidar, oratura afrykańska, tradycyjna rodzina.

María Elena García Jiménez*

Pontifical John Paul II for Studies on Marriage and Family, Mexico (Mexico)

“FAMILY – POLITICS – GLOBALIZATION” FAMILY INTIMACY

Summary: Intimacy is a key component of relational bonds, associated not only with sex but with every aspect of what each member of a family expresses in the way he or she can do so. How does it take place? What are the existing approaches towards the family to weigh intimacy? How is intimacy construed, and how can it be widely understood? Intimacy is not static: it changes over time and is different throughout the family life cycle, as well as through the various stages of each of the family members. Why is intimacy relevant? Intimacy is a value, and its nature goes beyond what is often expected: it constructs or deconstructs the family. Because it is deeply connected to feelings, thoughts, beliefs, traditions, and culture, working with intimacy in each member may lead to the armor-plating of the family. Now, the construction of each person as a human individual does not just happen; it requires time, techniques, love, respect, and intimacy, which directly leads to self-fidelity. In turn, self-fidelity in each member of the family can produce what is known as a family coat of arms. While broken intimacy can destroy a person’s self-esteem and, consequently, meaningful, long-lasting relationships, armor-plating intimacy can develop deeply enriched human individuals who bring who they are and what they possess to ultimately weave a strong society. As a result, a society that protects and fosters intimacy not only pays attention to what damages exist and should be prevented but to what makes people live in generous self-donation. Intimacy lets a person know his/her value; therefore, intimacy is the strongest value and technique to assess what we are, what we need, and what we want.

Keywords: family intimacy, coat of arms, armor-plating, self-donation, deconstruction.

Introduction

What is family intimacy? How is family intimacy created? Who creates it? Even at the most basic level, we all can talk about it (its presence or absence) from our personal experience, identifying ourselves with its different forms: physical, related to touch – from a kind caress to sexual intercourse – emotional, experienced with sensations, feelings, and emotions; mental, which involves the

* Address: Prof. María Elena García Jiménez, ORCID: 0000-0002-6599-3002; e-mail: consultoria-fam@gmail.com

meeting of minds; and spiritual, found in the sharing of values, and ethics. All of these expressions of intimacy are inevitably manifested and/or received; that is, communicated. Therefore, we could say: “One cannot *not* communicate”. This axiom suggests that everything one does constitutes a message. In the words of Watzlawick, Beavin Bavelas, et al. (1967, p.1): “Activity or inactivity, words or silence, all have message value: they influence others and these others, in turn, cannot *not* respond to these communications and are thus themselves communicating”.

Now, we can think of fecundation as the starting point of communication. In this context, we consider that communication is driven by self-donation since a human being that has been recently fecundated does not know who will receive him/her, how, where, or why; the only known fact is that such a human is on his/her way and, in that process, is communicating; and while communicating, is giving the couple the ability to co-create. That is self-donation; and, with it, family intimacy begins.

Everything that is to be given requires someone to receive it, and the need to generate attachments is installed. What is attachment? A long-standing connection or bond with others. In this case, with the first immediate *other*: “An affectional bond or tie that an infant forms with the mother”. (Bowlby, 1969) While this attachment is established, the human being passes through a development cycle (Erikson, 1950) consisting of eight (8) different stages: trust, autonomy, initiative, industriousness, identity (no role confusion), intimacy (no isolation), generativity (no stagnation) and integrity (no despair); all of which are building blocks crucial to maturation and produce self-possession.

A person’s development cycle is involved in several systems. Derived from Bronfenbrenner’s (cf. Bronfenbrenner, 1987) ecological system theory, the ecomap – a tool used to gather data about an individual’s environment – shows meaningful interactions and experiences, taking into account the microsystem (immediate environment), i.e. the family; the mesosystem, connecting with the child’s classroom, peers, teachers, neighbors (parks, sports clubs, etc.) with whom the family starts to establish relations and making decisions regarding what, where, and how to share what has been shared in their own family intimacy; the exosystem, which includes school directors; and the macrosystem, represented by the city and state where the family lives.

In turn, the individual’s life cycle is simultaneously intersected with the life cycle of the mother, the father and the parents; with the stages of the life cycle of his/her brothers and sisters; with the systems that each member of the family has, and with those they all construct together during the family life cycle – and after it.

Anything felt, needed, possessed, and/or thought by each member of the family is self-donated, both deliberately and unconsciously. Self-donation takes place for that immanence of the human being, and it goes beyond an emotional attachment, becoming a “fingerprint” on the other; because everything expressed – by any means – is important no matter what it is and is searched to be received and kept.

Family life cycle and intimacy

Family – considered as an octopus with “slippery but enveloping tentacles of intimacy...”, as well as a system of dyadic relationships and a single social unit (Foley – Duck, 2006), overrides the same concept of family intimacy as something manipulative, with an on-purpose direction where the human being is overshadowed; where the human being in his/her same nature acts and reacts no matter what is done to him/her, while the family is being built.

Parents start acting with what they have been constructing by themselves when they were not engaged and with their implicit and explicit marriage contracts. The whole history of each parent starts to guide, trying to establish a route, and this dyadic relationship changes into a triad and more: The first child generates a triple intimacy, for example.

In many countries, most families continue to be biparental, and single-parent families acknowledge the importance of having the corresponding counterpart: a mother figure – when a mother is missing – or a father figure – when a father is missing. However, regardless of how many members are in a family, the development of family intimacy starts and never stops. Generation after generation construct intimacy and inherit certain values of intimacy that others do not, in addition to the new intimacy generated by each new member of a new family. Through the life stages, we can again perceive the changes in the life cycle of each member of the family and in that of the family (as a whole). In other words, we can observe the point at which a certain family is in its life cycle, according to Estrada’s (cf. Estrada, 2014) six (6) stages: detachment, union, children, adolescence, re-union and old age. Since intimacy is developed in each of these stages, the biological, psychological, social, and transcendental dimensions are to be considered as well. In addition, another set of stages comes into play by defining a family unit as: without children, with children, with school-age children, with adolescents, in a re-union or empty nest, and in old age (Estrada, 2014) with grandchildren. A couple that cannot have children, for example, shares an intimacy that is different from that of a family that already has one child. The same is true for families with sick

member, financial problems, or political issues surrounding them, depending on their country of residence. The types of beliefs, traditions, and rituals of the family also imply intimacy.

Family intimacy and values

Family intimacy offers many aspects to read and assess, as it is within the family intimacy where each member can freely be, see, hear and feel. When intimacy is seen as the core of the family, and parents understand what it is: its dimensions, weight, and meaning, they guide their family towards intimacy. Family intimacy incorporates joy and pain regarding the experiences the family is going through, and with that, parents start valuing what they have had: that which has led them to who they are, what they have, and what they want. Values than start being seen as the path that leads them to act, feel, think and talk. Values acquire meaning when they are put into action as operative habits that help the family – especially the children – to understand what those desired virtues bring. Each virtue is specially introduced in life in a certain way and according to a certain age, as stated by David Isaacs Jones. (Cf. Jones, 2015)

Virtues work deeply inside humans in such a way that can stay forever. For example, justice, the strength of spirit, temperance, and prudence will be well understood by 7-year-olds, 8–12-year-olds, 13–15-year-olds, and 16–18-year-olds, respectively; plus, explaining each, playing games, talking about sad and happy experiences related to them, and acting them out, will cause individuals to introject them. Each virtue starts adding on to another, which results in concatenation, and a virtuous life begins.

Are human beings designed to decide between good or bad? Of course not. They are designed only to choose the greater good and to have “trouble” choosing which is the greater good. Virtuous lives guard and give their attention to the greater good; virtuous lives choose the greater good as a matter of detecting a greater love: they want others to feel what they have experienced (self-donation), yet not risk their lives (self-fidelity). This is intimacy.

When each member of a family appeals to his/her consciousness to select the greater good, family intimacy becomes armor-plated, and his/her coat of arms reminds him/her what is required to be kept, guarded, and defended.

It is safe to say that each family identifies more with certain values, traditions, rituals, beliefs, and experiences than others; also, everything each family introduces, and introjects (which means unconsciously incorporating attitudes or ideas into one’s personality), makes up the family intimacy. The sum of all the members generates a specific family intimacy.

Dangers facing family intimacy

When a family unit fails to consider its personal and family intimacy as a value, its members – and the family itself – tend to weaken, leaving open space for others to come in and introduce whatever other ideas, values, rituals, or beliefs they choose.

Now, families who have ended up changing their traditions and/or values may not have noticed the change at the beginning; but once it has happened, it is usually the parents who start to feel how vulnerable the family has become (as it can be moved by anyone towards anything), and to realize that their family is no longer “in their hands”. All of this results in stress, anxiety, and helplessness – often defined as a kind of permanent feeling. It so happens that while the construction of intimacy was being carried out without consciousness, without a *Life Program*, the family was still being a *Life Program* – a representation – of others. While it is true that a *Life Program* needs to be started by the parents, it is also a reality that it can be adapted, enriched, and incorporated with the family members, and if not careful, foreign ideologies may enter the equation and become a sword that severs the links, the bonds, the intimacy of the family.

Technology, with the Internet everywhere, and the impotence of the parents (their unresponsive situation) have become a danger, leading to providing opportunities for the space to be used by others. In some cases, families have even broken their limits, frames, and patterns, allowing themselves to be enticed by the phenomenon of technology. As a result, family homeostasis has somehow become regulated by external factors, such as ideologies, without any scientific support. Even some scientists have bought into this lack of science in their practices.

We can also observe that laws have been changing, turning the family into something radically different from what we would have ever considered being probable, where parents are allowing their children to be educated primarily by “others” – understanding “others” as any external factor that is introduced into the family intimacy, thus generating a different intimacy; one without identity. The concern is evident since we know that family intimacy provides identity – personal and family identity – and that it is inside the person where intimacy is directly tied to a deep sense of value.

Lastly, insiders or privileged people who possess information that they know could paralyze the family may introduce themselves into the family unit and begin to model and change the stem education, the corpus of their family and their family intimacy, allowed by the same parents and members of the family. The lack of a defensive response to protect family intimacy also

transforms family intimacy itself, so the original homeostasis of the family is now being controlled by insiders and remains in their hands.

Intimacy and Fidelity

At the beginning of this paper, we talked about self-donation and how it is directly related to self-fidelity. Whenever a family works on what it means to take care of the individual's four dimensions, to cause them to develop, together with values and good operative habits or virtues, loving each member for the very fact that they are persons to be loved, and because of this, feeling and evidencing that they are valuable and that they take care of themselves and then of others, self-fidelity becomes family fidelity. This way, by also considering the times that they are living in, and the ways in which they are required to act, intimacy can be armor-plated. An armor-plated intimacy is directly linked to self-donation, and self-donation is directly linked to self-fidelity.

The most basic entity of our society: the family, must defend its own intimacy; it must stop being weakened. Families must stop losing their identity, merely being and acting as inert pieces of a "manufacturing company".

The deconstruction of family intimacy starts with a *feelings approach* by generating immediate emotions to immediately attach to what is considered desirable; then, whatever is not being needed starts being developed as what needs to turn out to be wanted, required, or needed. In this context, whoever provides arguments that do not appeal to feelings, is not accepted.

According to Bauman (cf. Bauman, 2015), globalization has driven human beings towards a liquid society, in a detached culture, which means that they stay away from what was a solidly united society. In addition, the recent pandemic has intensified because of this idea: even though help is required, bodies are being left outside of their houses and on the streets. People are acting for gratification and then leaving; there is no continuity. And this is being initiated when we look at babies, we see that their attention is anchored to a device, and the same is true for adolescents, who are becoming part of this liquid. Without being able to think of what is happening, they also get attached to what is being attacked, destroying society. Adults accept what everybody does as something to be accepted, and old people, if sick, find themselves in the hands of those who get the food and their source of sustenance.

Human intimacy deconstructs, deconstructing everybody, everywhere. Intimacy is woven daily with daily words, moments, glances, and love – as defined by Gary Chapman's five love languages: touch, quality time, service, gifts, and words of affirmation. So, when we truly know which so-called love

language is preferred, when we know ourselves better, and we care for ourselves with what and who we are, respecting ourselves and honoring others’ vulnerability (Gottman, 2013), self-fidelity and self-donation leave no room available for others to get inside.

By respecting others – what they mainly need and feel – seeking their greater good, and honoring it, we recognize their own existence; we weigh their nature, connect with others’ feelings, and stop others who generate intentional pain by displaying good actions obtained from good thoughts and creativity connected to joy and hope. The latter (joy and hope) are virtues – motors installed in our being – that we certainly need; in fact, our body reacts to their absence by getting ill, so we can assure that human beings have not been designed to be without them.

Conclusion: coat of arms

In view of the foregoing, an intimacy-based family model would be understood as a *coat of arms*. When we look at a coat of arms and describe it, we find symbols and images such as swords, columns, animals, bars and stars, among others; we see certain colors, with certain shapes of various types and sizes, which are made of different materials such as stone, metal, wood, leather. Coats of arms are representations that have been used for many generations. They display a family’s pride regarding what they have been keeping, protecting, guarding, flanking, and, consequently, fighting against and struggling for.

Time, techniques, love, strategies, creativity and values are virtues needed to armor-plate family intimacy; this concerns the family and takes society into consideration. In turn, society, weighing what a family is, may decide to either destroy it by confusing, threatening, or isolating or strengthening it by investing in it and caring for it to weave a better world.

Now, in realistic terms, society, and its different sectors: public, private, and science, require a specific budget to operate. At first glance, this could be perceived as an obstacle to development, but it does not have to be so.

With regards to the public sector, even though governmental institutions that develop public policies aimed at the family may generally count on a very low budget (or no budget at all) for these purposes, they can still make a difference in each neighborhood, town, province, municipality, county, state and country in our world, once they fully understand that self-donation has no limit. Moreover, sectors need to prosecute the greater good related to human beings and where they start to obtain the best in a concatenation of many greater goods (and not reduce them).

When it comes to the private sector, investing in family intimacy generates, at the very least, confident, upright, just, and prudent individuals, which results in solid companies and strong legal entities. Again, this shows that once society decides to cooperate with the family, the latter produces even more than what it receives because of its self-fidelity and self-donation.

Regarding science in all its multiple disciplines, and searching for what science truly is, an investment in the family would lead to obtaining greater benefits in each field of study and, at the same time, it would gather us back at the same point of origin: the human being.

Now, part of the issue we are faced with today has to do with ideologies that somehow have taken the best – i.e. the family – from society. These ideologies see the greatest aspect of the family, its intimacy, and charge against it. Why? Because weakening the family's intimacy allows them to conquer pretty much anything they want since the most valuable weight of any person's being is found in it. They tend to use uncontrollable, unmeasurable techniques, information and means that permeate everywhere. Initially, they hide the face of those responsible; subsequently, it really does not matter whose face is behind the deconstructing actions. Even later, they focus on memory with boredom, as with weariness, people do not remember who is deconstructing. Once no one detects who is behind, or what to do and how to do it, will is “bought” without being paid fairly.

Now, although it may seem that with this “loss” of the will – and the sum of everything that weakens us as humans – there is no way to return family intimacy because of its characteristic self-fidelity and self-donation (its good nature), will bring human beings back to life. This means much more than what we know today, and even if there is no point of return, and chaos – the previous stage of order – takes place, we are still close to being where we need to be.

Bibliography

- Bauman Zygmunt, 2015, *Vida líquida*, Paidós, España.
- Bowlby John, 1998, *El apego y la pérdida: El apego*. Tomo 1 de la Trilogía, Paidós, Barcelona.
- Bronfenbrenner Urie, 1987, *La ecología del desarrollo humano: experimentos en entornos naturales y diseñados*, trad. Alejandra Devoto, Paidós, España.
- Erikson Erik H., 1950, *Childhood and Society*, W. W. Norton – Co, United States of America.
- Estrada Inda Lauro, 2014, *El Ciclo Vital de la Familia*, Penguin Random House, México.
- Foley Megan K. – Duck Steve, 2006, “*That Dear Octopus*”: *A Family-Based Model of Intimacy*, in: Turner Lynn H. – West Richard (eds), *The family communication sourcebook*, Sage Publications, Inc., p. 183–199 [online], access: 03.07.2022, <<https://doi.org/10.4135/9781452233024.n10>>.
- Gottman John – Silver Nan, 2013, *What makes love last? How to Build Trust and Avoid Betrayal*, Simon – Schuster, United States of America.

- Hirschberger, Florian, – Mikulincer, 2003, *Intimacy is a term that, despite its widespread use, remains relatively ambiguous*. P. 676.
- Isaacs Jones David, 2015, *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, España.
- Marrone Mario, 2001, *La Teoría del Apego. Un enfoque actual*, Psimática [online], access: 03.07.2022, <<http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=198>>.
- Watzlawick P., Beavin Bavelas J., Jackson D.D., 1967, *Pragmatics of Human Communication A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, Norton – Co Inc., New York, 1967.

„Rodzina – Polityka – Globalizacja” Intymność rodzinna

Streszczenie: Intymność jest kluczowym składnikiem więzi relacyjnych, kojarzonych nie tylko z pożyciem seksualnym, ale z każdym sposobem wyrażenia siebie przez członka rodziny. Jak to się dzieje? Jakie są istniejące podejścia do kwestii rodzinnych, aby ocenić intymność? Jak rozumiana jest intymność i jak można ją szeroko rozumieć? Intymność nie jest statyczna: zmienia się w czasie i jest inna w całym cyklu życia rodziny, a także na różnych etapach każdego z członków rodziny. Dlaczego intymność jest istotna? Intymność jest wartością, a jej natura wykracza poza to, czego często się oczekuje: konstruuje lub dekonstruuje rodzinę. Ponieważ jest głęboko związana z uczuciami, myślami, przekonaniami, tradycjami, kulturą, praca z intymnością u każdego członka może prowadzić do wytworzenia czegoś w rodzaju zbroi w kontaktach rodzinnych. Konstrukcja każdej osoby jako jednostki ludzkiej nie powstaje tak po prostu; wymaga czasu, technik, miłości, szacunku i intymności, co bezpośrednio prowadzi do wierności sobie. Z kolei wierność własna u każdego członka rodziny może wytworzyć tzw. herb rodzinny. Podczas gdy zerwana intymność może zniszczyć poczucie własnej wartości osoby, a co za tym idzie, znaczące, długotrwałe relacje, intymność poszycia pancerza może rozwinąć głęboko wzbogacone jednostki ludzkie, które wnoszą to, kim są i co mają, aby ostatecznie utkać silne społeczeństwo. W rezultacie społeczeństwo, które chroni i sprzyja intymności, nie tylko zwraca uwagę na to, jakie szkody istnieją i którym należy zapobiegać, ale także na to, co sprawia, że ludzie żyją w hojnej darowiźnie. Intymność pozwala osobie poznać swoją wartość; intymność jest najsilniejszą wartością i techniką oceny tego, kim jesteśmy, czego potrzebujemy, czego chcemy.

Słowa kluczowe: intymność rodzinna, herb, pancerność, samozaparcie, dekonstrukcja.

Sonja Meiting Huang*

Fu Jen Catholic University, Taiwan

CRISIS OF FAMILY REALITIES IN TAIWAN: CHIARA LUBICH'S CONCEPT OF 'UNITY' AS THE POSSIBLE CORE PATH OF RECONCILIATION

Summary: From the Past to the Present, Taiwan, as part of the Chinese cultural circle, has experienced distinct changes in family reality. Politics, economy, migration, and globalization have been or are the crucial factors influencing families. Polygamy, extended family, nuclear family, transnational family, same-sex marriage and diversified family construct the contexts of families in Taiwan. These multi-family forms seem to ingratiate themselves with the popular concept of 'diversity', which has been articulated since the 21st century. Many people think that 'diversity' could eliminate conflicts, because not any part will be ignored; 'diversity' shows tolerance and social progress. In fact, there are at the same time, increasing conflicts and problems occurring because of diversity. What would be the potential causes of problems? And how could these problems and conflicts in the families be dealt with? The core solutions seem not easy to find. Since the 1960s, Chiara Lubich's concepts: 'unity', 'mutual love', and 'the model of the new family' have spread into Taiwan. Her concepts have influenced many families to live in a new way. In this paper, several historical and current family models in Taiwan as well as the relationship between Chiara Lubich's concept of 'unity' and families will be explored to see whether her concepts could be a possible path to reconcile the conflicts of families, and how it could be possibly put into practice.

Keywords: new family, Chiara Lubich, unity, diversity, same-sex marriage.

(新家庭、盧嘉勒、合一、多元、同性婚姻)

Introduction

Regarding the crisis of family realities in Taiwan, there might be diverse understandings and perspectives. In 2019, the "Taiwan Alliance to Promote Civil Partnership Rights" (TAPCPR, Banlymeng 伴侶盟), which was founded in 2009, won a *same-sex marriage* case ("Judicial Yuan Interpretation No. 748"). It legalizes same-sex marriage with a specific law which is separate

* Address: Assist. Prof. Sonja Meiting Huang, ORCID: 0000-0001-9782-1566; email: 043726@mail.fju.edu.tw

from the Civil Code. It made Taiwan the first country in Asia to legalize same-sex marriage. After the approval of this act, families in Taiwan were confronted with earth-shaking changes and challenges. Why was the approval of this act treated as a triumph for TAPCPR? And why was it treated as a challenge for the families in Taiwan? First of all, it is necessary to clarify what the TAPCPR proclaimed.

TAPCPR proclaimed and drafted three bills of diversified family formation, i.e. “Same-sex Marriage”, the “Civil Partnership System”, and the “Multiple-person Family System”. Their main appeal was “endeavor to gain support from all political parties, legislators and politicians for diversified family formation bills”. (TAPCPR, 2021) Among these three bills, the request for “Same-sex Marriage” attracted lots of people to follow. The followers asked for the right to have same-sex marriage. In 2019 after the Act was approved, there were already 2,939 couples in same-sex marriages. The success of this draft made TAPCPR possess more confidence to go further in obtaining more supports to legalize the other two bill drafts.

In fact, the triumph of TAPCPR was supported by the Taiwan government, the civil rights movement and the same-sex movement. Although there was another organization, the “Family Guardian Coalition” (Hujiameng 護家盟) formed by different religious communities opposed to same-sex marriage who insist that the family should be built by a man and a woman, not by persons of the same sex, TAPCPR still got its legalization. These two organizations now constantly battle with each other.

The success of TAPCPR for same-sex marriage could not have been achieved without the support of the Taiwanese government. In 2018, the referendum for same-sex marriage was combined with the Taiwanese presidential election. It was the first attempt of the government to help TAPCPR, although most of the citizens in Taiwan refused same-sex marriage in this referendum. Soon thereafter, the Legislators supported the bill of same-sex marriage by ignoring the result of the referendum and passed the Act, which was obviously not in line with public opinion. That was the second try of the government to give a hand to same-sex marriage. Many young people in Taiwan saw this Act of same-sex marriage as progress for civil rights. The government supported the young people because they are the most important ‘sources of the mandate’ in the election. Therefore, the Taiwanese government was thus treated as the prominent ‘driving force behind’ the Act of same-sex marriage¹.

Although same-sex couples obtained only partial rights under the marriage law, TAPCPR and its followers were satisfied with the first step to success.

¹ Most of people who were against with the same-sex marriage, thought that the support of the Taiwan government to the same-sex marriage was related to “ticket source” of presidential election.

(Hsu, 2016) To date, they have made consistent efforts to make the other two bill drafts to be legalized². Apparently, there is still a long way to go, and conflicts constantly arise in the society of Taiwan.

I. Change of family forms and its impact on the society

The success of TAPCPR encouraged people who hope to have multi-family forms. Most of them believe that multi-family forms show tolerance and social progress. In their opinion, if a family which consists of a father and a mother could be accepted, why should a family which consists of two men, two women, or a human and a dog not be accepted? Or friends together building a family? Or any kind of possible combinations of members?³ For them, family members do not necessarily have genetic connection. The most important thing in the family is 'love', and the form does not play an essential role.⁴ (Foundation of Children Welfare, 2020, p. 10) Why do people agree with these concepts of families? It might be related to the changes in the economy and society. During the past 20 years, there have been more and more foreign workers from Southeast Asia in Taiwan, such as workers from Vietnam, Thailand, the Philippines and Indonesia. They worked in Taiwan and married Taiwanese partners. Therefore, families with different nationalities also increased. Furthermore, busier parents, increasing divorce rate and domestic violence in the family have led to an increase in single-parent families and grand-parenting families. Currently, a same-sex family through marriage has become officially accepted. All of these changes have pushed the government to take the initiative to put these issues into fundamental education, so that the concept of same-sex marriage or multiple families, which are so-called *up-to-date realities*, become accepted and even rooted in education and society. In the textbook of elementary school and junior/senior high school in Taiwan, gender equality, same-sex marriage as well as multiple families are crucial issues for students. There are topics such as "Sexual Assault Prevention", "Respecting Multi-Gender Expression", and "Respecting Multiple Genders, such as LGBT". (Fang, 2018)

What the government is trying to do in the educational sphere is *de facto* forced acceptance by the parents of the children and thus causes demonstrations.

² In civil law, relatives by marriage are not yet admitted, and couples are not allowed to adopt children who lack a blood relation with one of them legally. In the law, heterosexual couples possess more rights.

³ Cf. Stella Matutina Social Welfare Foundations, see "Multifamily, friendly Taizhang", Gender Equality Issuei, p. 17.

⁴ This organization is founded for the children who lost their parents. They support the children to be adopted by a so-called multiple-form family.

The protest mainly comes from the parents. The parents have a fear that their children will become confused and might choose the ‘wrong way in the future’. (Fang, 2018) Of course, there are also some people who agree with this policy because they highly support the concepts of multi-gender or cross-gender principles.

The attitude of the parents shows their worries about this issue. They are not opposed to same-sex marriage and multi-gender, but they do not hope that their children become part of these groups. In other words, people might support same-sex couples to have their civil rights to get married, but most of them believe that this kind of ‘special’ family form will cause social cleavage, destroy the stability of families and make the families abnormal. The “Family Guardian Coalition” gives explanations of same-sex marriage the families:

‘This kind of family form will damage the stable structure of families, and a same-sex family will have a higher risk of falling. Moreover, it is hard for the parents of same-sex marriage couples or a multi-couple family to explain all of this to others’. (Zu, 2014)

Obviously, the explanation of ‘Family Guardian Coalition’ indicates the social perception of same-sex marriage or a family which is not *on the right track* for them. In fact, from the government’s point of view, making the three family forms legal seems to be a modern and revolutionary decision which could receive more international visibility and attention. However, to support the same-sex marriage family, many problems *de facto* need to be solved, for example, fertility issues, social perception and ways of raising children.

II. Layer upon layer: the family dilemma

Regarding fertility issues, same-sex marriage couples do hope to have their own children. However, according to the current law, only a ‘heterosexual couple’ and ‘a wife who has a womb and can bear children’ have the right to apply for artificial reproduction. A same-sex couple are basically prohibited from bearing children in this way. As for adoption, same-sex married couples are not allowed to adopt children who have no blood relationship with them. That means that their marriage is legalized, but there are strict limitations to them to having children. For a female same-sex marriage couple, they require IVF (*In vitro* artificial fertilization) to have children. Male couples need to go abroad to find a surrogate mother to bear children for them. Although these methods are accepted and legal in other countries, they are not in Taiwan. In

fact, same-sex married couples in Taiwan always need to find a balance between their families and social perception, or they might live in a dilemma because their family form is often not accepted by their own family and society.

It is obvious that society is not yet ready to accept these kinds of family forms. In the past, homosexuality was treated as a disease. Since 1993, the WHO has eliminated homosexuality from the list of diseases. Over twenty years, the perception of family forms has been changing. Homosexuality is now treated as a symbol of modern society by more and more people. That is why same-sex marriage could be admitted by people and by the law. The law catches up forthwith, but how about society? It is known that there are different voices about these issues. Although the law now partly supports same-sex married couples in Taiwan, the reality and difficulties which come with this issue are urgent matters which should be considered.

Along with history, family forms have changed, both in Europe and in Asia. In the Chinese cultural circle, 'family' is not only a private category but also a political one. The country is *the highest 'family'*, and the emperor is the 'father' of the family. It was a system that an 'emperor takes the whole country as his own property and passes it down from generation to generation'. (Jia Tienxia 家天下; cf. Chen, 2021, p. 105) Therefore, *family ethics* was treated as a crucial concept and the way to maintain the stability of the families, for the emperor and for the common people. (Zhu – Zhang, 2001, p. 3) Confucianism could be seen as the adhesive to strengthen this family stability and family ethics indicates the norms that all members of the family should follow. This kind of concept of family is rooted in the mind of Chinese people from the past to the present, in China, Taiwan, some south-east countries, and even in Korea and Japan, which were influenced by Confucianism in the past. The father was the 'heaven' (天 Tian) in the family⁵. He dominated everything in the family. The wife and the children were his property. In Taiwan, until the 1970s, the role of the father in the family presented a similar image to the image of the father in Chinese traditions. Nowadays, the concept of family is changing with the new economic and social conditions. There are different family forms. For example, a small family form (father, mother and children) or mixed family form (Three generations family-parent-grandparent and children). (Yang, 2009, p. 22)

According to the definition of the Taiwanese government, the current family forms in Taiwan are 'single family', 'husband-wife family', 'single-parent family', 'core family' (father, mother and children), 'grand-parenting family',

⁵ The father being the 'heaven' in the family indicate that he dominates and decides everything in the family.

‘Three generation family’ (father, mother, children and grandparents), ‘other family forms’. (Executive Yuan, 2021) Among them, ‘single-family’, ‘husband-wife family’, ‘single-parent family’, ‘grand-parenting family’ and ‘others’ increased yearly, and ‘core family’ and ‘three generations family’ decreased. (Executive Yuan, 2021) Moreover, the family forms proposed by the TAPCPR are to be put in the category of ‘others’, because these new family types have been difficult to classify until now. The families of new immigrants are categorized into the family groups of ‘heterosexual couples’.

For the Taiwanese people, detaching from the traditional family form is not easy. In comparison with the Western world where children are expected to be independent, and normally live away from their parents, children in Taiwan are mostly expected to live with their parents as long as possible. Even if the children get married, the parents still hope that the children’s families will live with them. Even though society is now changing, and the family forms are becoming more diverse, the Taiwanese people hope to maintain the traditional family form. (Zhu; Zhang (朱瑞玲; 章英華), 2001, p. 18) Any change in the family form makes a parent anxious. If a family member hopes to have their own way of life, then they need to proceed with some ‘revolutions’ in the family. Same-sex marriage is now accepted by the government but not always by families, and dilemmas often exist between a same-sex marriage and their families.

Therefore, it is not difficult to understand why same-sex marriage and multi-family forms make parents and most people at a loss for what to do. In short, the dilemma between the new family and the traditional family forms increases layer upon layer. If the ‘single family’, ‘single-parent family’, and ‘grand-parenting family’ make people nervous, then ‘same-sex marriage’, ‘Civil Partnership System’, and a ‘Multiple-person Family System’ will definitely shock them. Nevertheless, the opposite attitudes between TAPCPR and ‘Family Guardian Coalition’ toward the family forms did cause a new social disruption in which the unity and harmony of the families might be destroyed. There is a crisis in family relations in Taiwan which most people are not able to prevent and do not know how to solve.

III. Chiara Lubich’s concept of ‘unity’ as the possible core path of reconciliation

What actually are the problems of the families in Taiwan? As it is mentioned, the value of families relies on the structure of Confucianism or so-called ‘tradition’. Confucianism focuses mainly on the collectivity of the patriarchal

clan system, not individuality. (Chen, 2013, p. 25–26) Therefore, each member of the family has a duty and behavior norms. If one of the family tries to break with the norms, then conflicts in the family will not be avoided. Moreover, each member needs to fulfill the expectations of their parents, or at least they should try to fit the expectation of the family of them. The same model might also apply to the relationship between the government and its people. In Taiwan, even though people do not mention a lot about Confucianism, their ways of life are influenced by the tradition which mixed Chinese and Taiwanese cultural elements which were often called 'Confucianism'. The tradition in Taiwan means that the parents are the center of the family, and the individuality of children is restrained⁶. Along with the change in the global world and 'modern values'⁷, more and more people desire to have their individuality. They want to be themselves without any burden or control from their families. They always long for something 'new', which is normally hard to be accepted by families and society. Two different concepts of life between generations are often in a struggle. Conflicts and domestic violence occur, and the extreme case might be the suicide of young people because they failed to fulfill the expectations of their parents. 'Pressure', 'coldness' and 'domestic violence' are often the main problems of the family in which the parents insist that their children should follow Confucian value. (Jiao, 2017, p. 133) Unfortunately, there are still many families who are still suffering in this situation.

It seems that families need some key elements to bridge the different values of life among generations. What are the 'core problems' and the 'key elements'? In many families, there are obviously 'power struggle' between parents and children. They do not know a way to communicate with each other. Even though they love each other, something seems to be missing, namely 'unity' and 'mutual love'. In my opinion, without *unity* and *mutual love* in the families, any kind of family form would be Fata Morgana (a mirage).

There might be many possible ways to improve these problems in families. In Buddhism and other religions, the destiny of the family and an individual in the family are treated as a kind of result of Saṃsāra (reincarnation.) All efforts and mistakes in this generation will have an influence on the next generations. Most of the people in Taiwan are believers in religion. They believe that all difficulties are related to their previous life. If there are any problems or difficulties in the family, they go to temples to inquire about their previous life and beg for help from the Gods. They ignore that most of the problems in families actually come from *deficiency of love, unity and respect*.

⁶ The Confucian tradition which was adopted in the daily life present its difference facets in China and in Taiwan.

⁷ The *modern value* means here *individual-oriented*.

How to improve it? Chiara Lubich⁸ states that ‘unity’ could appropriately offer a possible path for people to build harmony and unity in their families. Chiara Lubich has also expressed her point of view about the family:

“The family is indissolubly interlinked with the mystery of the very life of God, which is *Unity and Trinity*...when God created humankind, he formed a family, that is, a man and a woman called to communion in the image of the mystery of love of his own being”. (Lubich, 2007, p. 185)

Chiara described the problems of modern society and families and criticized the individualistic culture of the world. This kind of culture intends to promote “man and woman in view of needs and consumption”, and the children will be the first victim. (Lubich, 2007, p. 185) Moreover, in this situation, people will “base their lives on emotions and see sexuality as a kind of game in which couples change partners, thus undermining the basic trust in the stability of sentiments which is indispensable to family life”. (Lubich, 2007, p. 188) In her opinions:

“The stable marriage appears to be almost in contradiction with personal freedom. More than relational values, differences and incompatibilities are emphasized (...) The crisis of the family institution can be interpreted as a social phenomenon (...) the family can try to return to the original splendor of the Creator’s design, drawing from the source of love which Christ brought on earth”. (Lubich, 2007, p. 185)

Chiara pointed out that “the family can try to return to the original splendor of the Creator’s design” (Lubich, 2007, p. 193), which might be relevant for a discussion of same-sex marriage, but her opinions about the problems in families and society reflect an indisputable reality today. What kind of family forms will be the best, belongs to another question; however, one thing fits for all family forms: “Married couples should be collaborators of God in giving life and love to humanity”. (Lubich, 2007, p. 185–186) Each kind of family form could contribute to society if there is unity and love in it.

If there is a theory, there can be concrete action. In 1967, the *New Family Movement* was founded in Focolare “with the aim of living the spirituality of unity within a familial context and to advance their cause to other families throughout the world”. (Looney, 2015, p. 9) They try to bring the ideal of unity into the families. In Taiwan, the branch of this New Family Movement organizes regular meetings with families. They accompany the parents, and there are also certain persons to regularly care for the children. These families might not know

⁸ Chiara Lubich is the founder of the Focolare Movement.

a lot about Christianity, but they know that *unity and love* are important in their daily life. These families often gather together, discuss their life experiences and problems in the families and together find the solution. There is an example which presents the influence of Chiara Lubich's ideal 'unity' and 'mutual love' on a Taiwanese family:

There is a family in which the son is homosexual. He told his mother that he would not be able to have a normal family and bear children because of his sexual orientation⁹. This violates the Chinese tradition. (Zhong, 2012. p. 45) His mother was shocked and did not know what to do. At first, she asked God why all of these things happened in her family. Had she done anything bad, and was therefore being punished? She was confused and thus asked for help from members of the New Family in the Focolare Movement. She was encouraged to love her son first instead of blaming him. She tried to build unity with her son which means to put their mutual love in the middle of them. In the beginning, it was difficult, but gradually, she accepted her son and gave him her deepest prayers and understanding. Their family thus became 'new born again', and all conflicts thus disappeared. She was grateful and said: 'unity and mutual love gave them a new family'.

Conclusion

The above-mentioned experience was one example of Chiara Lubich's ideal of 'unity' having a positive influence on a family. Whether Chiara's Ideal of unity could improve the problems of the families or not, there are already many good examples. Surely, her ideal of unity might not be known by all families in Taiwan, but its influences are increasing through the New Family Movement in Taiwan. I have even conducted a course, the "Culture of Unity", which was based on Chiara Lubich's concept of unity at the university. In this course, Chiara's ideal was not only studied, but also put into practice. The students practiced building unity and mutual love in their families. At the very beginning, they were skeptical about these two concepts, but the changes became clear by the end of the semester. A student shared his experience. He said that he often had conflicts with his wife, and they did not talk with each other for quite a long time. However, he tried to build unity with his wife,

⁹ In Taiwan and in many Confucian families, it is a serious mistake if a son cannot have his own family and children, because that means that there will not be posterity for the family. It was treated as a 'crime' in the past, and still is in some traditional families. This kind of concept was described in the Confucian Classics Mengzi: *There are three ways to be unfilial, having no sons is the worst*. The mother in this experience belongs to the generation who was influenced by Confucian tradition as she herself said.

listened to her and shared experiences with her. He was very happy that harmony had finally come to their family. The other students had similar experiences.

There might be different possible ways to reconcile family crises. Solving such problems in families requires treating ‘love’ and ‘unity’ as the core path. It is not based on rational consideration or persuasion but is based on ‘experience’ and ‘practice’. We need to put ‘love’ at the center of the families. Moreover, there are already many experiences among families in Taiwan that the relationships in their families were improved because they tried to build ‘unity’ and ‘mutual love’. As Chiara states, it is not about changing the family forms but trying to let God’s love and unity be rooted in the family. The scholar Edward L. Looney commented on the Influence of Chiara’s Ideal of unity on the family. He said: “The spirituality of unity is the work of Mary, for she desires the unity of all believers, and she is the model of the life proposed by Chiara Lubich”. (Looney 2015, p. 21) For solving the crisis of family relations in Taiwan, Chiara Lubich’s Concepts of ‘unity’ and ‘mutual love’ could be possible core paths of reconciliation. As she said:

“A new type of family – Today the family needs a potent injection of that love (...) every family need to revitalize the love that is inherent in them, because love is the pure gift of God. In other words, love must reawaken love”. (Lubich, 2007, p. 180–181)

In the meanwhile, there are lots of conflicts due to gender issues and politics in Taiwan. Many children or family members suffer from traditional and modern gender concepts. Moreover, it seems that the global world is now not able to prevent the ‘modern values’, such as the multi-gender concept, same-sex marriage, artificial reproduction or artificial intelligence, etc. Relativism has become a crucial tendency that we should confront. All of these ruin the order of society and challenge families. The appropriate way is not to fight with them but to encounter them through *unity* and mutual love. Then, real and deep relationships can be built. The problems in the families could possibly be solved. At least, through the practice of the New Family Movement of Focolare Movement in Taiwan, there are already some positive results. What was proposed in this article does not mean that Chiara’s ideal is the only way to solve the problems of the families, but it already has an influence on many families in Taiwan. From their experiences, we know that, it works. For this reason, there should be more surveys and further research in the near future.

Bibliography

- Chen Yun (陈云), 2013, *Patriarchal Collectivism: The Problems and Prospects of the Research on Confucian Chinese Society and its Relation to the Family* (<儒家宗法集体主义研究的现状、问题与展望>), *Social Sciences in Yunnan* 《云南社会科学》, No.6, Yunnan p. 25–35.
- Chen Bin (陈贇), 2021, *Family-Governed Monarchic Country or All under Heaven are one Family* (“家天下”还是“天下一家”—重审儒家秩序理想), in: Yang Yicheng (杨义成), *Exploration and Free Views* (探索與爭鳴), No.3, Shanghai Social Scientific Association(上海市社会科学界联合会), Shanghai, p. 104–114.
- Jiao Jie (焦杰), 2017, *The Power of Husband and Wife in Ancient China and Domestic Violence*. (中国古代夫妻权力关系与家庭暴力), in: Du Ming (ed.), *Journal of Shaanxi Normal University* (Philosophy and Social Science Edition) (陕西师范大学学报-哲学社会科学版), No. 46, Vol. 4, p. 131–138.
- Looney Edward L., Mary, *Mother and Model for Family Life in the Thought of Chiara Lubich and the Experience of the Focolare Movement*, *Marian Studies*, vol. 66, Mariological Society of America, Dayton, p. 77–98.
- Lubich Chiara, 2007, *The future lies in the family*, in: Lubich Chiara, *Essential Writing*, New City Press, London.
- Yang Wen Shan (楊文山), 2009, *Changes in Household Composition and Family Relations in Taiwan* (臺灣地區家戶組成變遷與家人關係), in: Department of Humanities and Social Sciences, *Humanities and social sciences newsletter quarterly* 《人文社會科學簡訊》, No. 10, Vol. 2, Most, Taipei, p. 20–27.
- Xu Xiu Wen (許秀雯), 2016, *Multi-gender legal rights and anti-discrimination* (多元性別法律權益及反歧視), Taipei.
- Foundation of Welfare of Children (ed.), 2020, *the 29th Annual Welfare of Children*, Taipei.
- Zhu Rueling – Zhang Ying Hua (朱瑞玲; 章英華), 2001 *The Moral of Family in the Chinese Society and their Relation with the Families* (華人社會的家庭倫理與家人互動：文化及社會的變遷效果), in: *The Moral of the Family and Relation to the Families* (家庭倫理與家人互動). Academia Sinica, Taipei. Access: (2021.10.05) <http://ir.sinica.edu.tw/handle/201000000A/65895>.
- Zhong Mang (鍾芒), 2012, *Mengzi, Li lou*. Zhonghua Publishing House, Taipei.

Online Sources

- Fang Jun Zhu (方君竹), 2018, *LGBT Sex Education*, in: *The Reporter* [online], access: 22.04.2021, <<https://www.twreporter.org/a/homosexual-education-gender-values>>.
- Zu Jiaan (朱家安), 2014, *Family Guardian Coalition shocked the whole Taiwan: Seven super bad reasons for opposing the same* [online], access: 10.05.2021, <<https://opinion.udn.com/opinion/story/6068/422457>>.
- Deng (鄧桂芬), 2015, *Same-sex marriage is a long way to go. Is it possible to modify artificial reproduction law and open surrogacy?* [online], access: 10.05.2021, <<https://www.commonhealth.com.tw/article/83774>>. (check 10.05.2021, 18:00)
- LGBT Hotline Association, 2019, *Can homosexual persons adopt children? I can, we can't!*, see tapepr.org. in: *Taiwan Tongzhi (LGBTQ+) Hotline Association* [online], access: 28.04.2021, <<https://hotline.org.tw/news/2901>>.

Kryzys rzeczywistości rodzinnej na Tajwanie: Chiary Lubich koncepcja „jedności” jako możliwej podstawowej ścieżki pojednania

Streszczenie: Od przeszłości do teraźniejszości Tajwan, jako część chińskiego kręgu kulturowego, doświadczył wyraźnych zmian w rzeczywistości rodzinnej. Polityka, gospodarka, migracje i globalizacja były lub są kluczowymi czynnikami wpływającymi na rodziny. Poligamia, rozszerzona rodzina, rodzina nuklearna, rodzina transnarodowa, małżeństwa osób tej samej płci i zróżnicowana rodzina budują konteksty rodzin na Tajwanie. Te wielorodzinne formy zdają się inkryminować popularne pojęcie ‘różnorodności’, które jest artykułowane od XXI w. Wiele osób uważa, że ‘różnorodność’ może wyeliminować konflikty, ponieważ żadna część nie zostanie zignorowana; ‘różnorodność’ pokazuje tolerancję, postęp społeczeństwa. W rzeczywistości jest jednocześnie coraz więcej konfliktów i problemów wynikających z różnorodności. Jakże byłyby potencjalne przyczyny problemów? A jak te problemy i konflikty w rodzinach można rozwiązać? Podstawowe rozwiązania wydają się niełatwe do znalezienia. Od lat sześćdziesiątych XX w. koncepcje Chiary Lubich: ‘jedności’, ‘wzajemnej miłości’ i ‘modelu nowej rodziny’ rozprzestrzeniły się na Tajwanie. Jej koncepcje wpływają na nowe życie wielu rodzin. W niniejszym artykule zbadane niektóre historyczne i aktualne modele rodziny na Tajwanie, a także relacje między koncepcją ‘jedności’ Chiary Lubich a rodziną, aby zobaczyć, czy te koncepcje mogą być możliwą drogą do pogodzenia konfliktów rodzinnych i jak można by je ewentualnie zastosować w praktyce.

Słowa kluczowe: nowa rodzina, Chiara Lubich, jedność, różnorodność, małżeństwa osób tej samej płci.

Martín Carbajo Núñez, OFM*

Pontifical University *Antonianum*, Rome (Italy)

Alfonsian Academy (Pontifical Lateran University) Rome (Italy)

FST – San Diego University, CA (USA)

FRATERNITY, FAMILIAL RELATIONSHIPS AND POLITICS IN THE LIGHT OF THE ENCYCLICAL *FRATELLI TUTTI*

Summary: Based on the dignity and intrinsic sociability of the human person, this article asserts the importance of fraternity and family relationships in social life and politics. Too many dreams about political integration have been shattered lately, while new walls of aggressive nationalism and isolationism are being built. In this situation, people everywhere feel the need for good politics and for “a healthy injection of family spirit.” (*AL* 183) However, there can be no universal fraternity without good politics “built upon respect for law and frank dialogue between individuals.” (*FT* 196)

Keywords: fraternity, politics, familial relationships, *Fratelli tutti*, populism.

* * *

This article** studies the importance of fraternity and family relationships in social life and politics. Pope Francis recognizes that, in our world, many dreams about political integration have been shattered lately while new walls of aggressive nationalism and isolationism have been built. (*FT* 10) In this situation, people everywhere feel the need for good politics and “a healthy injection of family spirit”. (*AL* 183)

The encyclical *Fratelli tutti* takes up this need and invites all to promote fraternity and social friendship in our technological and globalized society that

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

** Index of initials used in this article: AAS = Acta Apostolicae Sedis; *AL* = *Amoris Laetitia*. Post-synodal apostolic exhortation; CCC = Catechism of the Catholic Church; CV = Benedict XVI, *Caritas in veritate*, Encyclical letter; DFH = Francis; Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, Document on Human Fraternity. For world peace and living together; *FT* = *Fratelli tutti*. Encyclical letter; *InsJp2* = Insegnamenti di Giovanni Paolo II; *LS* = *Laudato si'*. Encyclical letter; PL = Patrologia latina; PUA = Pontificia Università Antonianum; PUL = Pontificia Università Lateranense; OR = L'Osservatore Romano.

“makes us neighbors but does not make us brothers”. (*CV* 19)¹ We must overcome the current libertarian ideology, which relegates the affectionate “I-you” relationships to the private sphere. “Politics too must make room for a tender love of others” (*FT* 194) and not be subordinated to economics.

We have been created in the image of the Trinitarian God and so we are intrinsically social beings. Therefore, to develop fully, we need to go beyond ourselves in love, both at personal and social levels. In fact, social friendship is essential for us to achieve a “healthy and open” community life. Without it, we cannot “experience the true beauty of life”. (*FT* 87)

The first part of this article analyzes the Christian concept of fraternity, putting it in relation to other contrasting perspectives. In the second part, we will focus on the fraternal and disinterested relationships that must characterize our relationships at all levels. In the third part, we will focus on good politics according to *Fratelli tutti*².

1. The concept of fraternity

The Enlightenment and many political theories of today have difficulty reconciling fraternity with the principle of individual autonomy³. The French Revolution initially included the word “fraternity” in its motto (“Liberty, equality, fraternity”) to indicate that human beings are equal in dignity, regardless of their lineage or place of origin, as all of them share a common nature. However, the revolutionaries were not capable of establishing firm foundations for a true universalism that could counteract the latent confrontation among social groups. As a result, this concept was soon left aside, “up to the point of its deletion from the political-economic lexicon”. (Francis, 2017, p. 7) The French revolution conceives brotherhood “as coming from this world, from the similar heredity and nature of all”. (Ratzinger, 1993², part one, 1.4 – Ratzinger, 2005, p. 25–26) Nevertheless, it “differentiated drastically and bloodily between the inner fraternal circle of the revolutionaries and the outer circle of the nonrevolutionaries”. (Ratzinger, 1993², part one, 1.4 – Ratzinger, 2005, p. 25–26)

¹ Pope Francis’ last encyclicals develop the theme of family relationships from complementary perspectives. The human family that *Fratelli tutti* presents is part of the cosmic family promoted by the encyclical *Laudato si’*, because in the common house, we are all related (*FT*) and “everything is related”. (*LS* 142)

² The author has developed these topics further in: Carbajo, 2021a – 2021b.

³ “Un illuminista come Kant vedrebbe la fraternità come un concetto ‘paternalista’, che ferisce il principio dell’autonomia del soggetto, nella misura in cui per riconoscerci tutti fratelli dovremmo riconoscere un Dio padre, e quindi un’autorità superiore”. (Tosi, 2010, p. 535)

Before the French Revolution, this term, with its variations (brotherhood, sisterhood, fraternity), had already been used in the Middle Ages to identify religious and charitable groups. Some associations of craftsmen were also called “confraternities”. (Cf. Eisenbichler, 2019 – Grazzini, 2006) Today, it is still widely used by student associations⁴, religious Orders (cf. Chinazzi, 2010 – Borobio, 2003)⁵ and Masonic groups (cf. Hall, 1978, Ciuffoletti – Moravia, 2010), among others. It is, therefore, a complex concept with many different connotations and often without the universal dimension that it seems to indicate.

Liberalism and Marxism (and their economic models: capitalism and socialism-communism) exclude a real and universal fraternity because they are based on a negative anthropological concept. (John Paul II, 1998, n. 13, p. 1106 – John Paul II, 1998, n. 2–3, p. 874) Marxism coincides with liberalism in relegating gratuitousness to the private sphere, while in the public field the State plans everything. This leads easily to a depersonalizing and paternalist social assistance. At the same time, Marxism divides humanity “into two totally antithetical groups, capital and proletariat, and their embattled dialectic constitutes history (...). Brotherhood toward some involves enmity toward others”. (Ratzinger, 1993, part one, 1.4. – Ratzinger, 2005, p. 26) Fraternity is considered incompatible with the inevitable class struggle and, therefore, it is postponed for the post-revolutionary future, when society will be run by the proletariat. In the meantime, it would only be possible “between ‘comrades’ who share the same exploited and oppressed class condition”⁶.

Self-interest is justified by liberalism as an egalitarian force and brought to economic practice by capitalism⁷. In the economic field, everybody would always act in a logical and self-interested way, and therefore economists could predict human behavior accurately. For example, in trying to construct a rational mechanics of economic behavior, the influential “*Theory of General Economic Equilibrium*” focuses on the “*homo oeconomicus*,” a selfish, utilitarian, predictable individual, so conditioned by economic motivations that he is incapable of establishing fraternal relations in the public sphere. (Ingrao – Israel, 2006, p. 33 – Scitovsky, 2007, p. 23)

The Catholic anthropological conception presents human beings as intrinsically social because they have been created in the image of the Trinitarian

⁴ University student organizations identified as “fraternities” are widespread in the U.S.A. and also in other countries, such as Germany. (Cf. Torbenson – Parks, 2009)

⁵ In Italy: <http://www.confraternite.it/> (access: Dec. 2, 2020).

⁶ “Un marxista definirebbe la fraternità come un concetto che camuffa/nasconde le divisioni irriducibili fra le classi antagoniste. [Nel presente, la fraternità sarebbe possibile soltanto] fra ‘compagni’ che condividono la stessa condizione di classe sfruttata e oppressa, o nella futura società comunista”. (Tosi, 2010, p. 535)

⁷ We use the word “interest” to refer to “selfish interest”.

God. The heavenly Father has created all of us and, therefore, we all are sisters and brothers. Moreover, through baptism, we become God's children fully in the Spirit. Since God is love, only through self-giving relationships we can fully develop our own nature.⁸ Thus, fraternity is seen from a Trinitarian and Christological perspective, going beyond the usual way of understanding it in our society.

The Trinitarian God always pushes us towards fraternity, even when we reject him and cause division among ourselves. The tower of Babel narrative (Gen 11,1-9) is a symbol of human rebellion against God, but it can also be seen as the beginning of the rich diversity of languages and cultures. God transforms that human sin into a blessing, helping us to go back to that unity in diversity that is himself. (Cf. Marty 1990)

1.1. Fraternity and solidarity

Christian fraternity presupposes an attitude of gratuitousness and self-donation. Every human being is seen as a divine gift that must be appreciated in his uniqueness and helped to become oneself fully. "No one is useless and no one is expendable". (FT 215) In this perspective, fraternity goes far beyond the principle of solidarity. A society may have reached a good level of solidarity without ever becoming fraternal. "Fraternity constitutes, at the same time, the complement and the exaltation of the principle of solidarity. Indeed, 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. Fraternity allows people who are equal in their essence, dignity, freedom, and their fundamental rights to participate differently in the common good". (Francis, 2017, p. 7)

To underline the fact that every human being is unique and deserves to be treated with respect and attentive care, Pope Benedict preferred to use the expression "principle of fraternity" rather than "principle of solidarity" in chapter 3 of his encyclical *Caritas in veritate*. Pope Francis extensively uses the expression "fraternity" which appears forty-four times in the encyclical *Fratelli tutti*, twice as many times as the word "solidarity." It is also explicitly placed in relation to the Franciscan tradition, an idea already advanced by some authors⁹.

Pope Francis invites all to initiate processes that can "contribute to the rebirth of a universal aspiration to fraternity", (FT 8) so that we can move together toward "a future shaped by interdependence and shared responsibility in the whole human family". (FT 127) This implies that we must extend to

⁸ "Everything has its origin in God's love, everything is shaped by it, everything is directed towards it". (CV 2)

⁹ "È stata la scuola di pensiero francescana a dare alla parola fraternità il significato che essa ha poi conservato nel corso del tempo". (Zamagni, 2007, p. 6)

public and international life the affectionate relationships that we usually attribute to an ideal family life. Our relationship with Sister Mother Earth must also be of this type.

1.2. A theological concept

Christian fraternity expresses “the inalienable dignity of each human person, regardless of origin, race or religion”, (*FT* 39) because we have all been created by the same heavenly Father. Being based on a transcendent vision, it goes beyond other closed and elitist concepts such as, for example, the one proposed by liberal Freemasonry¹⁰. It also overcomes the concept suggested by the Stoics and the Enlightenment that reduces it to a simple social theory. Rather than linking it to a social contract, which regulates the freedom and equality of all, the Christian perspective appeals to a prior covenant that binds us together. “Reason, by itself, is capable of grasping the equality between men and of giving stability to their civic coexistence, but it cannot establish fraternity. This originates in a transcendent vocation from God the Father, who loved us first, teaching us through the Son what fraternal charity is”. (*CV* 19)

God the Father has freely called us into existence. Therefore, Christian fraternity is not the fruit of a negotiation (*do ut des*), but rather an expression of gratuitousness and reciprocity, self-giving and care.¹¹ It has a transcendent basis and is understood “from above”, from the openness to the Creator.

The Catholic church affirms that all of us have been created by the same heavenly Father and, through baptism, we become God’s children fully in the Spirit¹². Therefore, fraternity gives meaning to freedom and equality, not the other way around. Having experienced God’s loving care for all, the believer embraces universal fraternity and sorority joyfully. Sooner or later he/she may also verify that, in fact, we share the same nature, belong to the same species, are united by common interests and depend on each other, but that verification will not be the main reason for the feeling of being a brother or sister of all.

¹⁰ “We must also remember that liberalism, the heir of the Enlightenment ideology, also created in freemasonry its own highly differentiated inner fraternal group”. (Ratzinger, 1993, part one, 1.4 – Ratzinger, 2005, p. 26)

¹¹ “La *fraternità* è un concetto tipicamente cristiano (...). La parola *fratellanza* invece viene introdotta nel lessico popolare dopo la Rivoluzione Francese. Quindi sono due concetti diversi. Mentre la *fraternità* presuppone una comune origine, la *fratellanza* si basa piuttosto su un comune sentire”. (Zamagni, quoted in Maussier [ed.], 2020, p. 301)

¹² Through the baptism we become fully God’s children in Christ, reinforcing our natural belonging to the Creator of all. (Cf. *CCC* nn. 537, 1250, 1265, 1270, 1996, 1997)

2. Family love and social love

From the Christian perspective, every human action must be an expression of charity. Even politics must be an act of charity through the pursuit of justice. Therefore, the selfless and loving relationships that people enjoy in good family life should also be extended to the public realm.

In our times, however, economies have been built mainly on profit, while politics has been related to corruption, domination and greed. Liberals generally assume that familial relationships must not have a place in the public sphere because they generate emotional dependencies that hinder the efficiency and proper functioning of the economic machinery. Smith, Malthus, Keynes, and many other economists consider that those free, friendly, and non-instrumental relationships, together with ethical values and religious beliefs, should be relegated to the private realm. Therefore, the economist only needs to analyze and foster the extrinsic motivations (utility, interest)¹³. Notwithstanding, these authors also recognize that to function well, the market must be embedded within fair and effective institutions (political sphere) that rely on relationships of trust generated in the private sphere.

In stark contrast to this mentality, the encyclical *Fratelli tutti* includes family relations at the core of public life, stating that “charity is at the heart of every healthy and open society”. (*FT* 184) From its very title, the encyclical unites the concepts of fraternity and social friendship, thus indicating that taking responsibility for the well-being of people in the social, economic, and political realms is an important part of charity. *Amoris laetitia* asserts that “the family itself introduces fraternity into the world [because it gives us the] initial experience of fraternity”. (*AL* 194)

2.1. The desire for true love

In our individualistic society, our innate desire for true love often degenerates into shallow and competitive relationships. Rather than create communion, we simply try to draw attention to ourselves. The illusion of having many friends online may hide a disturbing inability to cultivate familial and deep relationships. “We treat affective relationships the way we treat material objects and the environment: «everything is disposable»”. (*AL* 39)

Pope Francis invites us to accompany and strengthen the “desire for true love” (*AL* 294) that nests in our hearts and that manifests itself, particularly in the parental family. *Amoris laetitia* insists on its importance not only for the

¹³ “Le motivazioni estrinseche (la massimizzazione del profitto o dell’utilità) rafforzano comunque e sempre quelle intrinseche”. (Zamagni, 2007, p. 55)

family but also for the entire society. “Social love, as a reflection of the Trinity, is what truly unifies the spiritual meaning of the family and its mission to others, for it makes present the kerygma in all its communal imperatives. The family lives its spirituality precisely by being at one and the same time a domestic church and a vital cell for transforming the world”. (*AL* 324)

Benedict XVI had already affirmed that “charity is at the heart of the Church’s social doctrine”. (*CV* 2) It is not only the principle of micro-relations in the private sphere, “but also of social, economic and political” relationships. (*CV* 2)

2.2. Social love

The encyclical *Fratelli tutti* organizes the whole discourse around fraternal love and insists on its importance in politics. Love cannot be reduced to paternalism or self-centered realization. (*FT* 182) It is social and political because “it calls for an effective process of historical change that embraces everything”. (*FT* 164) Indeed, love is the human potential that most influences society. “The principal energy that moves the human soul, he said, is love. Human nature, in its deepest essence, consists of loving. Ultimately, a single task is entrusted to every human being: to learn to like and to love, sincerely, authentically and freely”¹⁴.

Unfortunately, “instances of a myopic, extremist, resentful and aggressive nationalism are on the rise”. (*FT* 11) We are becoming increasingly aggressive because “other persons come to be viewed simply as obstacles”. (*FT* 222)

Family relationships are also essential in the economic sphere (cf. Carbajo, 2021c) since they encourage collaboration and enhance productivity. Benedict XVI taught that “the principle of gratuitousness and the logic of gift as an expression of fraternity can and must find their place within normal economic activity”. (*CV* 36) In fact, love is the main force and destiny of integral human development. (*FT* 169) “The many economic entities that draw their origin from religious and lay initiatives demonstrate that this is concretely possible”. (*CV* 37)

3. Politics of tenderness

Fraternity and family relationships should inform “a better kind of politics, one truly at the service of the common good”, (*FT* 154) inclusive (*FT* 190),

¹⁴ William of Saint-Thierry, *De Natura et dignitate amoris*, 1 (*PL* 184, 379), quoted in: Benedict XVI, 2009b, p. 1.

fruitful, and shaped by charity. (FT 180) When embedded in social love, politics becomes constitutive of our being Christians.

In the face of the dangerous abuses related to populism, the Pope reminds us that “politics too must make room for a tender love of others” (FT 194) and must help us to seek together points of encounter based on a legitimate and enriching diversity. We need to recover gentleness in human relations and also in the political sphere. In other words, we need to promote fraternity and family relationships in the public realm.

3.1. One of the highest forms of charity

Good politics places the human person at the center, serves the common good, and is based on social friendship. It relies on “the reserves of goodness present in human hearts”, (FT 196) seeks dialogue, and creates “processes of encounter”. (217) Everyone must be given “a chance to contribute”. (FT 162)

We need to renew our political engagement and revalue politics as public service, so that people who are capable, honest, and generous can feel moved to dedicate themselves to it. The encyclical *Fratelli tutti* invites us to see politics as “a lofty vocation and one of the highest forms of charity, inasmuch as it seeks the common good”. (FT 180)

The Pope recalls popular leaders, such as Martin Luther King, Desmond Tutu, the Mahatma Mohandas Gandhi, who truly inspire, unite, and interpret the feelings of people, (FT 159) promote the common good, and protect the Earth, each in his own sphere of action.

3.2. Populism

Unfortunately, “today, in many countries, hyperbole, extremism and polarization have become political tools” (FT 15) instead of focusing on discussing long-term projects that favor society and respect different cultures. (FT 155) Confrontation is directly sought to manipulate people and disqualify political adversaries. “Lack of concern for the vulnerable can hide behind a populism that exploits them demagogically for its own purposes, or a liberalism that serves the economic interests of the powerful”. (FT 155)

Populism reduces politics to “slick marketing techniques” (FT 15), forgets the common good, and maximizes confrontation, fear, and distrust. Populist politicians degrade people to a mass that they can captivate and instrumentalize to perpetuate themselves in power and satisfy their own selfish interests. Thus, they annul the notion of people, manipulate culture, and endanger democracy. “At other times, they seek popularity by appealing to the basest and most selfish inclinations of certain sectors of the population”. (FT 159)

Conclusion

Based on the dignity and intrinsic sociability of the human person, this article has asserted the urgent need for good politics, dialogue, and “a healthy injection of family spirit”. (AL 183) We must embrace a culture of encounter that fosters fraternity and family relationships at all levels. This implies “a change of heart, attitudes and lifestyles”. (FT 166)

Life “is the art of encounter”. (FT 215) We must “be passionate about meeting others, seeking points of contact, building bridges, planning a project that includes everyone”. (FT 216) The Pope reminds us that “the right attitude is neither a forced uniformity nor a conciliatory syncretism”. (Francis, 2019, p. 8) Dialogue must be encouraged, considering the specific identity of each person, community, religion, and culture. We also need good politics “built upon respect for law and frank dialogue between individuals”. (FT 196)

Fratelli tutti “takes up and develops some of the great themes” (FT 5) raised in the document on Human Fraternity (DFH) signed by Pope Francis and the Grand Imam Ahmad Al-Tayyeb. (FT 285) For example, that “God has created all human beings equal in rights, duties and dignity, and has called them to live together as brothers and sisters”. (FT 5) The role of faith is also mentioned, which “leads a believer to see in the other a brother or sister to be supported and loved”. (DFH, preface)

The openness to universal fraternity should not be confused with the false universalism of those who do not love their own people or do not accept their own roots. It is also unacceptable to promote homogenization to obtain particularistic benefits. The Pope reminds us that “each of us is fully a person when we are part of a people; at the same time, there are no peoples without respect for the individuality of each person”. (FT 182)

At the beginning of the first chapter, *Fratelli tutti* indicates some great social dreams that have been broken due to a lack of collaboration. The encyclical wants to inspire “a new vision of fraternity and social friendship” (FT 6) and invites all to participate in it. “Let us dream, then, as a single human family, (...) each of us with his or her own voice, brothers and sisters all”. (FT 8)

Bibliography

- Benedict XVI, 2005, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia.
 Benedict XVI, 2009, *Caritas in veritate*. Encyclical letter (June 29, 2009), *AAS*, 101 (2009) 641–709.
 Benedict XVI, 2009, *General audience* (Dec. 02, 2009), *OR*, Dec. 03, 2009, 1.
 Borobio Dionisio, 2003, *Hermandades y cofradías: entre pasado y futuro*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona. (In Italy: <http://www.confaternite.it/> access: Dec. 2, 2020).

- Carbajo Núñez Martín, 2021a, *De la Amoris Laetitia a la Fratelli tutti. La importancia de las relaciones familiares, Perspectiva Teológica*, 53/1 (2021), 119–136.
- Carbajo Núñez Martín, 2021b, *La fraternità nell'enciclica Fratelli tutti: Radici Francescane, Collectanea Franciscana*, 91/1–2 (2021), 5–25.
- Carbajo Núñez Martín, 2021c, *Franziskanische Wirtschaft. Ein Vorschlag um aus der Krise Heraus-zukommen*, Be&Be Verlag, Heiligenkreuz.
- Catechism of the Catholic Church*, 1997, LEV, Vatican City.
- Chinazzi Paolo, 2010, *Le confraternite. Storia, evoluzione, diritto*, Ed. Univ. Romane, Roma.
- Citovsky Tibor, 2007, *L'economia senza gioia*, Città Nuova, Roma.
- Ciuffoletti Zeffiro – Moravia Sergio, 2010, *La massoneria: la storia, gli uomini, le idee*, Mondadori, Milano.
- Eisenbichler Konrad, 2019, *A companion to medieval and early modern confraternities*, Brill, Leiden.
- Francis – Al-Zahar Ahmad Al-Tayyeb, 2019, *Document on Human Fraternity. For world peace and living together* (Abu Dhabi, Feb. 4, 2019), *OR*, Feb. 4–5, 6.
- Francis, 2015, *Laudato si'*. Encyclical letter (May 24, 2015), *AAS*, 107, 847–945.
- Francis, 2016, *Amoris laetitia*. Post-synodal apostolic exhortation (March 19, 2016), *AAS*, 108/4 (April 1, 2016), 311–446.
- Francis, 2017, *Fraternity as the governing principle of the economic order*. Message to the Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences (April 24, 2017), *OR*, April 29, 2017, 7.
- Francis, 2019, *Address at the Founder's Memorial* (Abu Dhabi), (Feb. 4, 2019), *OR*, Feb. 4–5, 2019, 7–8.
- Francis, 2020, *Fratelli tutti*. Encyclical letter (Oct. 3, 2020), LEV, Vatican City.
- Grazzini Marina, 2006, *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Clueb, Bologna.
- Hall Manly P., 1978, *Masonic orders of fraternity. The adepts in the western esoteric tradition*, Philosophical Research Society, Los Angeles.
- Ingrao Bruna – Israel Giorgio, 2006, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, Laterza, Rome–Bari.
- John Paul, 1998, *Address to the members of the 'Centessimus Annus – pro Pontifice' Foundation* (May 09, 1998), in: *InsJp2*, XXI/1 (2000), 872–874.
- Marty François, 1990, *La bénédiction de Babel: vérité et communication*, Cerf, Paris.
- Maussier Barbara (ed.), 2020, *Il mondo in divenire. Un dibattito aggiornato sulle previsioni di Jacques Attali*, Armando ed., Roma.
- Ratzinger Joseph, 1993, *The meaning of Christian brotherhood*, Ignatius, San Francisco, 2nd edition.
- Torbenson Craig L. – Parks Gregory, 2009, *Brothers and sisters: diversity in college fraternities and sororities*, Fairleigh Dickinson Univ. Press, Madison (NJ).
- Tosi Giuseppe, 2010, *La fraternità come categoria (cosmo)politica*, *Nuova Umanità*, 190–191 (2010), 525–547.
- Zamagni Stefano, 2007, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma.

Braterstwo, relacje rodzinne i polityka w świetle encykliki *Fratelli tutti*

Streszczenie: Opierając się na godności i nieodłącznej relacyjnej naturze osoby ludzkiej, autor ten podkreśla znaczenie relacji braterskich i rodzinnych w życiu społecznym i polityce. Zbyt wiele marzeń o integracji politycznej zostało ostatnio zburzonych, budując w zamian nowe mury agre-

sywnego nacjonalizmu i izolacjonizmu. W tej sytuacji ludzie na całym świecie odczuwają potrzebę dobrej polityki i „potężnego zastrzyku ducha rodzinnego” (AL 183). W rzeczywistości nie może być powszechnego braterstwa bez dobrej polityki, która „opiera się na prawie i na lojalnym dialogu między stronami” (FT 196).

Słowa kluczowe: braterstwo, polityka, relacje rodzinne, *Fratelli tutti*, populizm.

ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE XXIII, 2022

ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450-0836

DOI: 10.31648/ft.8019

Małgorzata Laskowska*

Institute of Media Education and Journalism

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (Poland)

Krzysztof Marcyński, SAC**

Institute of Media Education and Journalism

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (Poland)

DIPLOMATIC COMMUNICATION OF THE HOLY SEE BASED ON THE EXAMPLE OF POPE FRANCIS' SPEECHES TO THE VATICAN DIPLOMATIC CORPS

Summary: The primary objective of this paper is to identify and characterize the diplomatic communication of Pope Francis in speeches addressed to the diplomatic corps accredited to the Holy See from 2013 to 2021. The formulated research objective can be presented in the form of the following questions: What is diplomatic communication? What are the characteristics of diplomatic communication of the Holy See? What are its objectives? How is it distinguished from other forms of communication? What issues does Pope Francis address in his speeches to ambassadors accredited to the Holy See? What are the characteristics of these speeches? What language and symbolism does Pope Francis use in this diplomatic message? The answers to these questions will be determined by analyzing the media content of Pope Francis' speeches addressed to the Vatican diplomatic corps from 2013–2021, available on the Holy See's official website: vatican.va. The article has an overview and research character. Its indirect purpose is to draw attention to the issue of diplomatic communication in the Roman Catholic Church.

Keywords: diplomatic communications, Pope Francis, diplomatic corps of Holy See, papal speeches, public speaking, diplomatic communicative competence.

Introduction

Diplomacy is a term that evokes various emotions and associations. For many, it is the art of negotiation necessary in international affairs to maintain peaceful relations; for others – a certain kind of political correctness not always

* Address: Prof. assoc. dr. habil. Małgorzata Laskowska, ORCID: 0000-0003-2192-9006; e-mail: m.laskowska@uksw.edu.pl

** Address: Prof. assoc. dr. habil. Krzysztof Marcyński SAC, ORCID: 0000-0003-0255-2952; e-mail: k.marcyński@uksw.edu.pl

bringing ultimately good results for the state's interests. In international communication, diplomacy is an activity aimed at protecting or implementing the external interests of a country in a peaceful manner. (Sutor, 2000, p. 29) The Holy See, as the seat of the highest authority of the Roman Catholic Church (the Pope), also conducts international and diplomatic communication with other countries.¹ What distinguishes the Holy See from other countries or organizations is its so-called "Spiritual sovereignty", according to which it covers "all members of the church community, regardless of their temporal and spatial location". (Jarosz, 2013, p. 42; Sodano, 2003, p. 32) Therefore, in the case of the Holy See's diplomatic communication, these efforts to maintain peace in the world are particularly important because they result from the nature and Christian identity of the Church. For the Catholic Church, this goal is timeless, cross-border, supra-national, and non-religious, and therefore the subject of her diplomatic communication is every person and their right to peace. In history, there are many examples of diplomatic interventions by popes, which resulted in good for believers and non-believers. Moreover, what is also natural, the Vatican's diplomatic communication with each pontificate was, and is, different. Each Pope – depending, for example, on his spiritual profile, character traits, temperament, and sensitivity to various social or moral issues, but also from external conditions – gives the papacy a specific feature, and sets new priorities and standards, even if it continues the assumptions of its predecessor. In this article, special attention is paid to the diplomatic communication of Pope Francis, who has been the Bishop of Rome since 2013.

¹ The authors of this article made a clear distinction in relation to the terms: Vatican and Holy See. They are not synonyms. This distinction is obviously known, but it may be worth remembering, especially since the authors write about international relations and diplomacy. This article refers to the diplomatic communication of the Holy See, not the Vatican. Bishop Paul Richard Gallagher in New York, chairman of the State Relations Section, aptly explains this in his speech to the Fordham University academic community, "term Holy See is not synonymous with" the Vatican. "The Holy See, in other words the papacy – the Pope and his collaborators (...) – is a subject accepted and recognized in international law and has been in existence much longer than most modern States (including the United States of America). In some historical periods – for example from 1870 to 1929 – the Holy See was accepted and recognized even when it was deprived of a territorial base. The Vatican City State was established in 1929 by a treaty between Italy and the Holy See as a means of providing the Holy See with a minimal territorial base to ensure its independence. By the Lateran Treaty of 11 February 1929, Italy recognized the sovereignty of the Holy See in the international community as a property inherent in its nature, in conformity with its tradition and the requirements of its worldwide mission (...). In that same treaty, Italy also recognized the Holy See's full ownership and exclusive and absolute power and jurisdiction over the Vatican... (...). In said territory, the Government of Italy may not in any way interfere, and no other authority exists apart from the Holy See". (Gallagher, 2017) However, in the case of the term "Vatican diplomatic corps" the authors use this name because it is often used in the documents of the Holy See and on its website.

1. Clarification of terms

Diplomacy is defined differently by various authors. According to Chas W. Freeman, diplomacy is “The established method of influencing the decisions and behavior of foreign governments and peoples through dialogue, negotiation, and other measures short of war or violence”. (Freeman, 2020) It is often identified with foreign policy, but in fact it is not its only element. Its primary goal is to strengthen the interests of the state, organization, or community by taking care of the needs of citizens or charges. (Freeman, 2020)

In the field of social communication and media sciences, diplomacy is seen primarily as a communication process taking place within the framework of international communication or intercultural communication. It is part of the so-called soft power, used by superpowers, but also by small and medium-sized countries. (Ociepka, 2018, p. 20) The literature on the subject also uses the term diplomatic communication, which is understood as intercommunication within diplomatic activities. (Jönsson, 2003) It is also defined as verbal and non-verbal acts of communication undertaken as part of diplomatic activity. (Becker, 2018, p. 79–92)

In this context, bearing in mind the theory of communicative competence – analyzed in detail within the sciences of social communication and media – one can also speak of diplomatic communicative competence. Communicative competence is the “knowledge about communication (about behavior in a given situation, knowledge of the language of a given group, knowledge of a person – relationships, emotions, etc.), the ability to use this knowledge in specific situations and an attitude, i.e., action resulting from the knowledge and acquired skills. It is expressed in conscious action”. (Marcyński, 2016, p. 44; Marcyński, 2017, p. 140–142) Therefore, bearing in mind the diplomatic communicative competence, it can be understood as follows: it is the general knowledge about diplomatic communication (e.g. knowledge of its basic verbal and non-verbal rules, political, social, cultural, economic, religious world) and diplomatic skills (communication in foreign languages, active listening, excellent communication with the use of words (spoken or written), being appropriate, effective, flexible, context-aware, having a rich repertoire in various diplomatic situations). (Marcyński, 2020) An important element of diplomatic communicative competence is also ethics (or to be more precise – the ethics of diplomatic communication, which is the basis for high ethical standards in international relations) and the aesthetics of communication, within which every effort is made to ensure the beauty of the message: its form and content. (Laskowska, 2021, p. 11)

The term diplomacy is associated with many others, such as: diplomatic protocol (often referred to as the “liturgy of diplomacy”), international agreements, regulation of diplomatic relations, diplomatic privileges, diplomatic immunity, diplomatic ceremony, etiquette and diplomatic mission. (Modrzyńska, 2021, p. 32–36) For the purposes of this article, the term: diplomatic corps is how the “addressee” of papal speeches will be defined. Thus, the diplomatic corps is understood as “all diplomatic representatives accredited in a given country” (PWN 2022), whose task is to maintain dialogue between countries, maintain peaceful diplomatic communication, intervene with the minister of foreign affairs, if necessary, e.g., in the event of a violation of the privileges of any of its members and participation in certain ceremonies. (Modrzyńska, 2021, p. 32) In order to achieve these goals, diplomats use many methods in their work: negotiations, meetings (business, semi-official), ceremonial letters (letters, messages, powers of attorney, notes, official, semi-official and private correspondence), netiquette, public appearances and occasional speeches. (Łakota-Micker, 2016, pp. 9–10, 134, 188) Considering all the communication skills that a good diplomat must have, we can agree to define them as those who, in communication, are guided by special intelligence and tact in official communication and in managing relations between states. (Surmacz, 2014, p. 19)

2. Diplomatic communication of the Roman Catholic Church

The Roman Catholic Church – even in the most difficult periods in its history – conducted active diplomatic communication. Popes or their delegates acted as arbiters, and not only in matters of the Church. The prestige and importance of ecclesiastical diplomacy were so great that, at every court, papal envoys had precedence over lay envoys. (Freeman, 2022) Currently, the international and diplomatic activities of the Holy See are dealt with by two sections of the Secretariat of State of the Holy See: the second section (the Section for Relations with States; the chairman is Bishop Paul Richard Gallagher) and the third section – the so-called Section for the Holy See’s Diplomatic Personnel, established by Pope Francis on November 27, 2017² led by a Pole, Archbishop Jan Romeo Pawłowski. (*Vaticannews*, 2020)³ The detailed tasks of

² Earlier (i.e., until 2017), the Vatican’s diplomatic communication was dealt with in the second section of the Holy See’s State Secretariat, while Pope Francis founded a separate, new section (third) dealing only with the diplomatic mission in 2017. This gesture of the Pope can be read as a special appreciation of the great importance of diplomacy in the Church, work for peace in the world, but also the role of the Church in maintaining diplomatic relations with many countries around the world.

³ His deputy, however, became Monsignor Mauricio Rueda Beltz. Along with the establishment of

these sections were defined in the Apostolic Constitution “Pastor Bonus” of 1988 and they read as follows: “to foster relations, especially those of diplomatic nature, with States and other subjects of public international law, and to deal with matters of common interest, promoting the good of the Church and of civil society by means of concordats and other agreements of this kind, if the case arises, while respecting the considered opinions of the groupings of bishops that may be affected; (...) In consultation with the competent dicasteries of the Roman Curia, to represent the Holy See at international organizations and meetings concerning questions of a public nature; (...) within the scope of its competence, to deal with what pertains to the papal legates”. (John Paul II, 1988, 45–46)

The Holy See currently has diplomatic relations with more than 180 sovereign states. It has a diplomatic agreement with the European Union (from November 10, 1970), and also with The Sovereign Military Order of Malta (from February 1930) and has relations of a special nature with Palestine (from October 25, 1994). Moreover, The Holy See participates in various Intergovernmental Organizations and Bodies and International Programs, including: UN, UNOG, UNOV, UNHCR, UNCTAD, WIPO, IAEA, OPCW, CTBTO, ICMM, FAO, ILO, WHO, UNESCO, UNIDO, etc. (Permanent Observer Mission of the Holy See to the United Nations, 2022). Currently, there is no seat of an embassy to the Holy See in the Vatican. All of these embassies are located in Rome, on the territory of the Italian Republic. At the beginning of each year, the Pope gives a speech to the diplomatic corps accredited to the Holy See.

3. Methodological assumptions

This study defines and characterizes the diplomatic communication of Pope Francis in speeches addressed to the diplomatic corps accredited to the Holy See in 2013–2021. The research goal formulated in this way can be presented in the form of the following main questions:

- What characterizes the diplomatic communication of Pope Francis in the speeches addressed to the Vatican diplomatic corps (2013–2021)?
- What are the distinctive features of Pope Francis’ diplomatic rhetoric? What topics did Pope Francis address most often in these speeches? What is the style and language of these speeches?

the third section, the name of the functions of its directors was changed. From 2017, the head of the section is the secretary, and not the delegate for nunciatures as before.

- What are the rhetorical figures in Pope Francis' addresses to ambassadors accredited to the Holy See?

At individual research stages, the authors were also accompanied by indirect questions, e.g., such as:

- What is diplomatic communication?
- What is the characteristic of contemporary (during the pontificate of Pope Francis) diplomatic communication of the Holy See? What are its most important features and main goals?

The presented research goals define a specific research process, which can be presented in the form of the following research stages. In the first stage of the research, literature on the subject was collected about diplomacy, diplomatic communication, diplomatic communication of the Roman Catholic Church (especially the Holy See and Pope Francis), the Vatican diplomatic corps, and diplomatic communication of Pope Francis through speeches. It is worth mentioning at this point that the issue of Pope Francis' diplomatic communication is not often undertaken by researchers, although several names can be mentioned in this regard. In the field of theological sciences, Paweł Adam Makowski analyzed the pastoral dimension of Pope Francis' teachings to diplomats. (Makowski, 2015) In the field of political science, Sylwia Górzna wrote about interreligious dialogue and about Islamic fundamentalism in Pope Francis' speeches to the Vatican diplomatic corps. (Górzna, 2017; 2018) A publication by Justyna Krzywkowska (legal sciences) on the subject is also noteworthy of the Vatican diplomatic corps, albeit with reference to the speeches of John Paul II. (Krzywkowska, 2015)

At this stage of the research, research material was also collected, i.e. the speeches of Pope Francis delivered to the Vatican diplomatic corps in 2013–2021. They are available at vatican.va (tab: "speeches"). To select the appropriate research material, first, all the speeches of a diplomatic nature were collected – given in the Holy See and outside its seat, e.g. during pilgrimages addressed to the diplomatic corps of the government receiving the Pope. In 2013, there were such speeches: 2, in 2014: 2⁴, in 2015: 4, in 2016: 3, in 2017: 4, in 2018: 3, in 2019: 12, in 2020: 1, in 2021: 4. Then, out of all the Pope Francis' diplomatic speeches were collected only those delivered to the Vatican diplomatic corps, and these were the following speeches⁵:

⁴ On the vatican.va website for this year there is one speech missing, a very important one – that is given once a year. It is available at: www.opoka.org.pl; its title is: Dialogue is the Main Path to Peace. Speech at the annual audience for the diplomatic corps, 13/01/2014, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/francisek_i/przemycji/cd_13012014.html (access: 28/01/2022).

⁵ In the list of Francis' speeches presented here, the original titles have been preserved.

1. *Audience with the diplomatic corps accredited to the Holy See. Address of Pope Francis* – 22 March 2013 (Francis, 2013a),

2. *Address of Pope Francis to the new non-resident ambassadors to the Holy See: Kyrgyzstan, Antigua and Barbuda, Luxembourg and Botswana* – 16 May 2013 (Francis, 2013b),

3. *The main path to peace is through dialogue. Speech at the annual audience for the Diplomatic Corps* –13 January 2014 (Francis 2014)⁶,

4. *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See* –12 January 2015 (Francis, 2015),

5. *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 11 January 2016 (Francis, 2016),

6. *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 9 January 2017 (Francis, 2017),

7. *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 8 January 2018 (Francis, 2018),

8. *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 7 January 2019 (Francis, 2019),

9. *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 9 January 2020 (Francis, 2020),

10. *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See* – 8 February 2021 (Francis, 2021).

At the next research stage, the collected literature on the subject was analyzed according to the methodological assumptions of Hannah Snyder treating the literature review as a research method. (Snyder 2019, pp. 333–339) According to the researcher, a “literature review is an excellent way of synthesizing research findings to show evidence on a meta-level and to uncover areas in which more research is needed, which is a critical component of creating theoretical frameworks and building conceptual models”. (Snyder 2019)

After the literature review and its content analysis, i.e. at the next research stage, the research problem, topic, and the title of the article were specified. The basic terminology is clarified, which is a necessary condition for the content analysis of the collected speeches. The concepts that are described are: diplomacy, diplomatic corps, diplomatic communicative competence. The content of Pope Francis speeches addressed to the Vatican diplomatic corps

⁶ This speech, as previously mentioned, is not on the vatican.va site in the “Speeches” tab. Due to the continuity of the series of speeches, it was decided to download the speech from opoka.org. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemoszenia/cd_13012014.html (access: January 28, 2022).

from 2013–2021, available at vatican.va., was also analyzed. The conducted analysis of the content of individual speeches concerned their printed version (verbal content, written and available on the website of the Holy See). On the other hand, the main analytical categories that make up the categorization key were the following: the topics of the speeches, their language and the rhetorical figures used. This article is a review and research article and is part of the science of social communication and media.

4. Topics, language and style of papal diplomatic speeches

The speeches of Pope Francis to ambassadors accredited to the Holy See are written in a characteristic language. Its dominant features include primarily diplomatic vocabulary and, in particular – the language of church diplomacy based on the content of the social teaching of the Catholic Church. To these characteristic expressions of the diplomatic communication of Pope Francis, and at the same time, to the most important slogans – topics can be included, among others, the following:

- **Peace** – this is the leading topic of papal speeches addressed to ambassadors. Pope Francis treated it as a priority task for the Church and the diplomatic corps at the Holy See. Pope Francis connects peace in the world with care for the poor. He inscribes it in activities to fight material and spiritual poverty: “We should work to build peace. But there is no true peace without truth! There cannot be true peace if everyone is his own criterion, if everyone can always exclusively claim his own rights, without at the same time caring for the good of others, of everyone, on the basis of the nature that unites every human being on this earth”. (Francis, 2013 b, p. 1) The consequence of the lack of peace is, among others, war, rape, and other types of violence. The Pope describes war as a rejection of the value of life. (Francis, 2015, 2017) On the other hand, what may contribute to the expansion of peace in the world includes: “Every authentic practice of religion” – such as the practice of religion – a faith that results in giving God, a God full of love and peace. (Francis, 2016) Moreover – in the context of peace – the Pope clearly emphasizes that “the basic premise of peace is approach is the recognition of the dignity of the human person”. (Francis, 2018) Every inhabitant of the earth has the right to peace, and today’s concern for peace is a concern for the peace of future generations. (Francis, 2017)
- **Poverty** – in diplomatic speeches, the Pope identifies the problem of poverty in the world many times with the so-called culture of enslavement or rejection. This topic was discussed, among others, in 2013, 2015 and 2016. Talking

about poverty in the world, Pope Francis spoke of a financial and anthropological crisis. The latter – as he pointed out – is the cause of the former. (Francis, 2013b, p. 1) Pope Francis emphatically spoke about human attachment to money: “The worship of the golden calf of old (...) has found a new and heartless image in the cult of money and the dictatorship of an economy which is faceless and lacking any truly humane goal”. (Francis, 2013b, p. 2; 2019) A manifestation of the aforementioned anthropological crisis – according to the Pope – is also the fact that even man is treated “as consumer goods which can be used and thrown away”. (Francis, 2013 b, p. 2) Where a human being is perceived in this way, it is easy to find – as the Pope put it – the so-called “throw-away culture” or “a new, invisible tyranny”, in which there is a complete closing to such values as: social and economic solidarity, sharing with others, especially with the neediest. There is no room for ethics in this type of economic, political and social mentality. The Pope spoke directly about “a rejection of ethics, a rejection of God”, (Francis, 2013b, p. 2) because “ethics leads to God, who is situated outside the categories of the market”. (Francis, 2013b, p. 2) Through the words addressed to the ambassadors, the Pope appealed to “the financial experts” of the whole world and everyone else responsible for financial reforms to remember that “Money has to serve, not to rule!” (Francis, 2013b; also: 2015; also: 2015, 2016)

- **Solidarity** – Pope Francis’ diplomatic communication also included references to solidarity. In a speech delivered on May 16, 2013, to the ambassadors, the Pope spoke of the need for social and economic solidarity of all people: rich and poor. Solidarity is – as Pope Francis pointed out – “the treasure of the poor”, although it is often treated as “considered counterproductive, opposed to the logic of finance and the economy”. (Francis, 2013 b, p. 2; 2019)
- **Social order** – Pope Francis, speaking to ambassadors accredited to the Holy See, used the expression “social order” many times. After analyzing the papal diplomatic speeches, one can get the impression that the Pope identifies this value with peace. Having in mind the social order, the Pope also spoke of “social balance” but also about “the integral development of every person”. (Francis, 2013b, p. 2; 2019) However, the basis of this social order and human balance is acting in accordance with ethics. (Francis, 2013b, p. 2; 2021)
- **Dialogue** – Pope Francis, speaking to the ambassadors accredited to the Holy See, repeatedly emphasized the importance of dialogue in international relations. He spoke about its role in his first diplomatic speech on March 22, 2013: “As you know, my family is of Italian origin; and so this dialogue between places and cultures a great distance apart matters greatly to me, this

dialogue between one end of the world and the other, which today are growing ever closer, more interdependent, more in need of opportunities to meet and to create real spaces of authentic fraternity”. (Francis, 2013 a, p. 2) In these words, the Pope primarily meant intercultural dialogue, but in the next part of his speech he also referred to the need for inter-religious dialogue. Religion – as Pope Francis emphasized – is always a very important issue for the work of ambassadors accredited to the Holy See. Considering the European political and global context, he paid special attention to the need to intensify the dialogue with Islam and with non-believers. “Dialogue – not arms – is the essential way to resolve disputes”. (Francis, 2020)

- **Encounter** – Pope Francis’ diplomatic communication did not lack references to the role of the encounter – interpersonal communication in maintaining social and international relations. In the context of diplomatic relations, the Pope spoke of the need to develop a so-called “culture of encounter” which is an opposition to all isolation and loneliness so common in the world. Closing oneself “gradually takes the face of jealousy, selfishness, rivalry, lust for power and money!” (Francis, 2014)
- **Family** – Pope Francis, speaking to the ambassadors, also referred to issues related to the family. He spoke about divided and broken families and in their context, he called for a policy that supports the family. (Francis, 2014) Pope Francis also spoke about the symbiosis that should exist between the elders and young people, because both groups are a very important form of support for each other and a kind of supplementation and complementation. (Francis, 2014) The protection of the family, as emphasized by the Pope, is also the protection of the future of the state, an investment in the future of the world: “I consider it urgent, then, that genuine policies be adopted to support the family, on which the future and the development of states depend. Without this, it is not possible to create societies capable of meeting the challenges of the future. Disregarding families has another dramatic effect – particularly present in some parts of the world – namely, a decline in the birth rate. We are experiencing a true demographic winter! This is a sign of societies that struggle to face the challenges of the present, and thus become ever more fearful of the future, with the result that they close in on themselves”. (Francis, 2018)
- **Ethics** – in the diplomatic communication of Pope Francis there were also references to ethics. Speaking about important international social issues urgently needed to solve global problems, the Pope urged the world, through ambassadors, to consider ethical principles in all areas of public life. In a May 16, 2013 speech, Pope Francis said that “Ethics – naturally, not the ethics of ideology – makes it possible, in my view, to create a balanced social order that is more humane”. (Francis, 2013b, p. 2)

Summarizing the analysis of Pope Francis' speeches addressed to ambassadors accredited to the Holy See, it should be noted that their language is indeed solemn and official (which is characteristic of diplomatic communication), although it is communicative and simple at the same time, and unambiguous in the message. The Pope sometimes communicates very directly with the ambassadors. These speeches are not too long, and the sentences – are short, rhythmic, specific and substantive. They often contain some examples or quotations (from the Bible or from the thoughts and history of the saints). The Pope began his diplomatic speeches by saying hello, using polite and official phrases (“Dear Ambassadors, Ladies and Gentlemen!”), then he usually expressed the joy of getting and working together. Later, most often in two or three paragraphs, he showed the development of the main topics of the meeting (2–3 main points connected with each other). In this central part, he also raised current issues, e.g. in 2014, he referred to the issues of the Middle East, the pain due to the lack of peace in Syria, political difficulties in Lebanon, and the lack of social consent in Egypt and Africa. (Francis, 2015, 2018) In other speeches he referred to “another wound inflicted on peace”, which is “the use of natural resources” (Francis, 2013a; Franciszek, 2014) He also spoke many times about refugees (e.g., Francis, 2015, 2017) and recently – about the sanitary crisis related to the coronavirus pandemic. (Francis, 2021)

In some of the speeches he made a kind of summary. For example during the inaugural speech (March 22, 2013), he said: “Fighting poverty, both material and spiritual, building peace and constructing bridges: these, as it were, are the reference points for a journey that I want to invite each of the countries here represented to take up”. (Francis, 2013a, p. 3) He concluded his speeches with an assurance of a remembrance in prayer and with gratitude for the work of ambassadors, thanks to governments, cooperating with the Holy See, and a final blessing.

5. Rhetorical figures in papal diplomatic speeches

In the diplomatic communication of Pope Francis, specific rhetorical figures can also be distinguished. Here are some of them:

- ***Figurae ad docendum*** (educational) – this type of rhetorical figure was used by Pope Francis many times. One of the examples of this is in the following statements: “...financiers, economists and politicians, God is unmanageable, even dangerous, because he calls man to his full realization and to independence from any kind of slavery. Ethics – naturally, not the ethics of ideology – makes it possible, in my view, to create a balanced social order that is more humane. In this sense, I encourage the financial experts and the

political leaders of your countries to consider the words...”; (Francis, 2013b, p. 2) “It is not possible to build bridges between people while forgetting God. But the converse is also true: it is not possible to establish true links with God, while ignoring other people. Hence, it is important to intensify dialogue among the various religions”. (Francis, 2013a, p. 2) It is worth adding that in the analyzed speeches it is clearly noticeable that the Pope communicated with the authority characteristic of the office of the Head of the Church. An example of this is, among others, this statement: “Hence I appeal to all religious authorities to join in reaffirming unequivocally that one can never kill in God’s name”. (Francis, 2017)

- ***Figurae ad movendum*** (emotional) – an example of this is the following sentence: “The Pope loves everyone, rich and poor alike”, (Francis, 2013b, p. 2) “I am pleased to receive you...” (Francis, 2013b), “It gives me joy to welcome you for this exchange of greetings: a simple yet deeply felt ceremony, that somehow seeks to express the Pope’s embrace of the world” (Francis, 2013a, p. 1), “My own origins impel me to work for the building of bridges”. (Francis, 2013a, p. 2)
- ***Figurae ad delectandum*** (pleasurable) – the following phrases are an example of this: “I welcome you with joy...” (Francis, 2013b, p. 1); “And as you inaugurate your mission, I extend to you, dear Ambassadors, my very best wishes, assuring you of the assistance of the Roman Curia for the fulfillment of your duties” (Francis, 2013b, p. 3); “Through you, indeed, I encounter your peoples”. (Francis, 2013a, p. 1)

6. Elements of diplomatic communicative competence

Thanks to the analysis of Pope Francis’ speeches addressed to ambassadors to the Holy See, it is possible to characterize not only their verbal content (subject, language, and style of speech), but much more. The study of printed sources also allows characterization of the diplomatic communicative competence of Pope Francis (much more data on this subject can be obtained after analyzing the content of the audiovisual materials of the Pope’s diplomatic public speeches). Thus, the diplomatic communicative competence of Pope Francis consists of the following elements:

- Knowledge of Pope Francis about diplomatic communication: knowledge of its basic verbal and non-verbal rules, knowledge of the Catholic social teaching of the Church, terminology to be used in diplomacy, knowledge about the world, specific countries, about their political, social, cultural, economic, religious context and diplomatic skills.

- The Pope's diplomatic skills are, among others, the following: the ability to communicate empathetically, the ability to choose words depending on the situation and the addressee (I would like to thank the ambassadors representing peacekeepers for actions for peace, and ask those from countries threatened by any conflict for more intensive work); aesthetics of expression, the elegance of the word, showing sensitivity in the message, high personal culture in the message, being appropriate, showing gratitude, communicating about the nature and diplomatic goals of the Roman Catholic Church, the ability to express opposition to injustice in the world, the ability to communicate in an understandable and unambiguous language, the use of metaphors and comparisons.
- In addition, it should be noted, as can be deduced from the analyzed speeches, that Pope Francis has a great motivation to conduct diplomatic communication. Motivation by many experts is considered – after knowledge about communication and communication skills – the third component of communicative competence. (Marcyński, 2017) The Pope's motivation for diplomatic activities probably results from his love for the Church, Christ and people, and thus for spreading peace in the world.

Summary and final conclusions

The Church's diplomatic communication is part of international communication or intercultural communication, but also interreligious communication. The main purpose of this article was to define and characterize the diplomatic communication of Pope Francis in speeches addressed to the diplomatic corps accredited to the Holy See from 2013 to 2021. Based on the analysis of the content of ten speeches delivered by Pope Francis, the language and style of the subject of these speeches were characterized, and then the rhetorical figures used in them and the understanding of the communicative competence of Pope Francis were proposed. By virtue of his office, Pope Francis, in his diplomatic communication (in speeches to ambassadors), in fact, conducts global education for the whole world on topics such as: peace, poverty, social order, solidarity, ethics, communication, family and ecology. By virtue of his office, Pope Francis – especially in diplomatic communication – defends the rights of the weakest, the poor, the disadvantaged, exploited and the killed. In all these analyzed speeches, it can be clearly seen that each year he consistently implements what he announced in his first speeches – he teaches the world of the “culture of encounter” and leads people to God and greater unity, solidarity and community.

Bibliography

- Adegbite Wale, 2005, *Pragmatic tactics in diplomatic communication: a case study of Ola Rotimi's Ovonramwen Nogbaisi*, *Journal of Pragmatics*, vol. 37, no. 9, pp. 1457–1480.
- Becker Audrey, 2018, *Verbal and nonverbal diplomatic communication at the Imperial Court of Constantinople (Fifth–Sixth Centuries)*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 72, pp. 79–92.
- Francis, 2013a, *Audience with the diplomatic corps accredited to the Holy See. Address of pope Francis* – 22 March 2013, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html>.
- Francis, 2013b, *Address of pope Francis to the new non-resident ambassadors to the Holy See: Kyrgyzstan, Antigua and Barbuda, Luxembourg and Botswana* – 16 May 2013, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html>.
- Franciszek, 2014, *Główną drogą do pokoju jest dialog. Przemówienie podczas corocznej audyencji dla korpusu dyplomatycznego*, dostęp: 13.01.2014, <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/cd_13012014.html>.
- Francis, 2015, *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See*– 12 January 2015, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html>.
- Francis, 2016, *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 11 January 2016, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html>.
- Francis, 2017, *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 9 January 2017, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170109_corpo-diplomatico.html>.
- Francis, 2018, *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 8 January 2018, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html>.
- Francis, 2019, *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings* – 7 January 2019, dostęp: 25.01.2022, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190107_corpo-diplomatico.html
- Francis, 2020, *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings*– 9 January 2020, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200109_corpo-diplomatico.html>.
- Francis, 2021, *Address of his Holiness Pope Francis to the members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See* – 8 February 2021, dostęp: 25.01.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/february/documents/papa-francesco_20210208_corpo-diplomatico.html>.
- Freeman Chas. W., 2022, *Diplomacy*, in: *Britannica*, dostęp: 28.01.2022, <<https://www.britannica.com/topic/diplomacy>>.
- Gallagher Paul Richard, *Intervento del Segretario per i Rapporti con gli Stati alla Fordham University di New York*, dostęp: 20.01.2022, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/09/26/0635/01392.html>

- Górzna Sylwia, 2017, *Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka*, Nurt SVD, vol. 142, no. 2, pp. 516–535.
- Górzna Sylwia, 2018, *Fundamentalizm muzułmański w ujęciu papieża Franciszka*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia, vol. 25, no. 1, pp. 51–71.
- Jan Paweł II, *Apostolic Constitution Pastor Bonus*, dostęp: 20.01.2022, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus.html>.
- Jönsson Christer, Hall Martin, 2003, *Communication: An essential aspect of diplomacy*, International Studies Perspectives, vol. 4, no. 2, pp. 195–210.
- Krzywkowska Justyna, 2015, *Budowanie pokoju w przemówieniach Jana Pawła II do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego, vol. 6, pp. 227–239.
- Kurzon Dennis, 1993, *Avoiding misunderstanding in diplomatic communication: A sociolinguistic analysis of empirical data: Mohamed Ali A. Al Mulla. Abu Dhabi*, University Press, United Arab Emirates: UAE, pp. 98–99.
- Laskowska Małgorzata, 2021, *Estetyka komunikacji jako wyraz grzeczności*, Zeszyty Prasoznawcze, vol. 64, no.1, pp. 9–20.
- Lakota-Micker Małgorzata, 2016, *Instrumentarium przyszłego dyplomaty*, Legens. Publishing Workshop Ltd., Londyn.
- Makowski Paweł, 2015, *Pastoralny wymiar nauczania papieża Franciszka do dyplomatów*, Rocznik Teologii Katolickiej, vol. 14, pp. 35–47.
- Marcus Salomon, 1984, *Diplomatic communication*, in: Lucia Vaina, Jaakko Hintikka (eds.), *Cognitive constraints on communication*, vol 18. Springer, Dordrecht, pp. 19–31.
- Marcyński Krzysztof, 2017, *Kompetencja komunikacyjna. Studium medioznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Marcyński Krzysztof, 2020, *Stosowność jako sine qua non kompetencji komunikacyjnej*, Res Rhetorica, vol., no 3, pp. 1–16.
- Marcyński Krzysztof, 2016, *Kompetencja komunikacyjna studentów dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego w wybranych sytuacjach społecznych*, Studia Medioznawcze, vol. 67, no. 4, pp. 39–56.
- Modrzyńska Joanna, 2021, *Protokół dyplomatyczny, etykieta i zasady savoir-vivre'u*, Warszawa, Wolters Kluwer Polska.
- Ociepka Beata, 2018, *Dyplomacja publiczna – oksymoron?*, in: Agnieszka Stepińska, Ewa Jurga-Wosik, Bartłomiej Secler (eds), *Oblicza współczesnej komunikacji. Konteksty – problemy – wyzwania*, Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej, Poznań, pp. 19–30.
- Permanent Observer Mission of the Holy See to the United Nations, *Diplomatic Relations Of The Holy See*, dostęp: 20.01.2022, <<https://holyseemission.org/contents/mission/diplomatic-relations-of-the-holy-see.php>>.
- PWN, 2022, *Dyplomatyczny korpus*, dostęp: 22.01.2022, <<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dyplomatyczny-korpus;3895426.html>>.
- Sodano Angelo, 2003, *Stolica Apostolska we wspólnocie międzynarodowej. Przemówienie Angelo Sodano Sekretarza Stanu z okazji wręczenia doktoratu „honoris causa” na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska) 18 czerwca 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Surmacz Beata, 2014, *Wpływ technologii na funkcje współczesnej dyplomacji*, in: Maarcin Kosienkowski, Beata Piskorska (eds.), *Dyplomacja cyfrowa jako instrument polityki zagranicznej XXI wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin, pp. 17–44.
- Sutor Julian, 2000, *Prawo dyplomatyczne i konsularne*, Wydawnictwa Prawnicze, Warszawa.

- The Secretariat of State, 2021, dostęp: 21.01.2022, <<https://www.vatican.va/content/romancuria/en/segreteria-di-stato/segreteria-di-stato/profilo.html>>.
- Wiethoff William E., 1981, *A machiavellian paradigm for diplomatic communication*, The Journal of Politics, vol. 43, no. 4, pp. 1090-1104.
- Zanini, Paolo, 2017, *Vatican Diplomacy and Palestine, 1900–1950*, Jerusalem Quarterly, no. 71, pp. 120–131.
- Zanna Del, Aldo Giorgio, 2016, *The Pope and the Sultan: Vatican Diplomacy and the Ottoman Empire (19th-20th Century)*, in: Hasim Şahin (ed.), *Osmanlı'da Siyaset ve Diplomasi*, Hacer Kılıçaslan, pp. 213–224.

Komunikacja dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej na podstawie przemówień papieża Franciszka do watykańskiego korpusu dyplomatycznego

Streszczenie: Podstawowym celem niniejszego artykułu jest określenie i scharakteryzowanie komunikacji dyplomatycznej papieża Franciszka w przemówieniach adresowanych do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej w latach 2013–2021. Tak sformułowany cel badawczy można przedstawić w formie następujących pytań: Czym jest komunikacja dyplomatyczna? Czym charakteryzuje się komunikacja dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej? Jakie ma cele? Czym się wyróżnia na tle innych? Jaką problematykę podejmuje papież Franciszek w przemówieniach do ambasadorów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej? Czym się te przemówienia charakteryzują? Jakiego języka i jakiej symboliki używa papież Franciszek w tymże przekazie dyplomatycznym? Odpowiedzi na te pytania zostały ustalone na podstawie analizy przemówień papieża Franciszka skierowanych do watykańskiego korpusu dyplomatycznego z lat 2013–2021, dostępnych na oficjalnej stronie Stolicy Apostolskiej: vatican.va. Artykuł ma charakter przeglądowo-badawczy. Pośrednim jego celem jest zwrócenie uwagi na problematykę komunikacji dyplomatycznej w Kościele rzymskokatolickim.

Słowa kluczowe: komunikacja dyplomatyczna, papież Franciszek, watykański korpus dyplomatyczny, przemówienia papieskie, wystąpienia publiczne, dyplomatyczna kompetencja komunikacyjna.

Karol Jasiński*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

FUTURE FACE OF CHRISTIANITY

Summary: The author of the article reflects on the future of Christianity. Its features will include the disappearance, at least partially, of the existing forms and the appearance of its new versions. The purpose of the analyses, which consist of two main parts, is to show, above all, the situation of Christianity in contemporary European culture – marked by an aversion to it, depriving it of its supernaturalism, treating it functionally and denying it the right to be in possession of the truth. It is emphasized that religion will survive by being an inalienable element of the structure of human beings and a response to human existential problems, and attention will be paid to the four basic forms of future Christianity (reduction to ethics, pantheistic versions, transformation into spirituality and life in diaspora).

Key words: religion, human existence, pantheism, spirituality, diaspora.

The tendency to negate the existence of God became common among many thinkers in the 20th century. Its consequences include secularisation and atheisation of individuals and societies. However, there are also desecularisation and post-secularism processes, with religious rebirth as their feature. Religion does not revive in its traditional form but rather in more individualised forms. In this situation, “religion of choice”, is a more frequent term, rather than the “religion of fate” – imposed or adopted without reflection.

It is noteworthy that the term “religion” is ambiguous, because it is a complex phenomenon. The western European tradition understands religion as a certain type of relationship between a human being and a personal Absolute, expressed in doctrine, worship and institution. Supernatural revelation is regarded as a source of religion.

Christianity, with its various denominations, is the dominant religion in western European culture. However, there are discussions nowadays about its crisis, which affects not only institutions but also the faith and convictions of believers. Still, a crisis does not have to result in the collapse and disappearance

* Address: Dr. habil. prof. assoc. Karol Jasiński, ORCID: 0000-0002-7695-499X; e-mail: karol.jasinski@uwm.edu.pl

of Christianity but rather in its transformation. Therefore, it seems that there is a future for Christianity. It is probably going to be marked by the continued existence of some traditional versions of Christianity, but also with at least partial disappearance of its current forms and the appearance of new ones.

Therefore, the aim of the following analysis comprising two main parts will be to present the situation of Christianity in contemporary European culture, followed by discussing the four main forms of Christianity which may exist in future¹.

Christianity and the contemporary European culture

It was stressed until not long ago that the European culture had its three roots: Greek philosophy, Roman law and the Judeo-Christian religious tradition. The importance of the latter element has been questioned lately. Instead, the status of the humanist enlightenment tradition is being enhanced.

According to the British philosopher Roger Scruton, the importance of religion is stressed with reluctance in European culture. Christianity, which used to be a source of moral standards and social inspiration, has become an element of the past. (Scruton, 2010, p. 7) Therefore, it is reduced to a respectable tradition which does not have any considerable impact on the lives of individuals or societies.

According to the German thinker Robert Spaemann, symptoms of this aversion to Christianity are seen in liberal universalism, with non-liberal attitudes beginning to be heard. State institutions are obligated to maintain a neutral outlook. (Spaemann, 2009, p. 314) Thus, liberal democracy, which dominates in most European countries and should give space to (and enable) the expression of all types of outlooks on the world, marginalises or eliminates one of the spiritual foundations of Europe.

According to the Polish philosopher Jan Woleński, Christianity is also increasingly stripped of the manifestations of supernaturality. This shows in the disappearance of a spiritual experience. (Woleński, 2004, p. 203–204) Stripping religion of its supernaturality also involves an attempt to create a humanist transformation of Christianity. (Wójcik, 2009, p. 73) However, Spaemann believes that the religious message cannot be reduced to humanist dimensions –

¹ The author realizes that some fragments of the paper are treated a little briefly, perhaps even superficially, and need to be developed. He wanted to show the main tendencies present in the future Christianity and the panorama of their representatives. The reason for the short treatment of certain issues is mainly due to the limitations of the text required by the editors. However, the briefly treated themes will be a starting point for further research.

in that case, religion would become an ideology. Its supernatural dimension, which is its essence, should be affirmed. (Spaemann, 2009, p. 314–315)

Spaemann also points out two other issues concerning Christianity in contemporary culture. The first issue is a functional approach to religion. In his opinion, religion is not about the function but about a fundamental change in the human life horizon. The conviction of believers that they possess the truth is another problem – Christians, especially, make such a claim. Its essence lies in dogma. It is related to the truth in a classical sense. (Spaemann, 2009, p. 79–80, 126–133, 145, 149, 192–193, 209–213, 226–228) Spaemann's conviction is close to Joseph Ratzinger's view, according to which the main tasks of religion are to care about the truth, judiciousness and validity. It is a certain proposition of a sense, which has to have a certain form. (Ratzinger/Benedict XVI, 2007, p. 54–55) For this reason, a relationship between the sense and the truth is emphasised.

One should look more closely at the latter of these issues, which often appears in the philosophical debate. It is brought up mainly by eminent representatives of post-modernist thought: the Italian philosopher Gianni Vattimo and the American intellectual Richard Rorty.

Vattimo stresses the connection between the truth recognised in Christianity and a certain type of ancient metaphysics. He means the objectivist Platonic metaphysics, which leads to the relation of power. However, existence is not so objective. It is the outcome of the dialogue. Objectivist metaphysics survived as the structure of power, with Christianity as its integral part. According to Vattimo, hatred towards Christianity stems from the structures of power. Therefore, he demands new forms of it. (Rorty – Vattimo – Zabala, 2010, p. 74–79, 81–84) It is worth bearing in mind, however, that the thesis of Christianity's relationship to Platonic metaphysics is sometimes disputed. Some researchers of Christianity present its connections with other trends of Greek thought (e.g. Aristotle, the Stoic) or with the biblical tradition of Judaism.

Vattimo's views are close to the opinions of the Anglican theologian Don Cupitt, who thinks that Christianity was founded on Platonic metaphysics. It resulted in the domination of objectivity and universality. The universal world and cultural order is of divine origin. It was regarded as a manifestation of God's will. It was unchangeable. According to Cupitt, a subjective perspective of the subject, associated with human experiences and emotions, began to dominate in the late medieval period. From then on, the world was rather a result of interaction and a historical understanding between people. There were no absolute or permanent points of reference. An intellectual revolution took place, which resulted in the collapse of faith in the absolutes, the world order and eternal laws. (Cupitt, 1998, p. 98, 106–116, 119–120) In Weber's

language, “disenchantment of the world” took place, with the consequences also being felt in Christianity.

Vattimo also points out that the religious truth was regarded as the objective truth. This meant being entangled in objectivist metaphysics, which became the basis for authoritative claims. In Vattimo’s opinion, one should now get rid of the objectivist and domineering claims in order to conduct dialogue with other religions. The religious truth is not the objective truth, but the truth of charity and kindness understood as a call to action. It occurs in the process of the fusion of horizons and the lives of communities in specific historical conditions. This is because Christianity is a historical message of salvation, which gives sense to human life. It also introduced the principles of inwardness, owing to which objective reality lost its meaning. Therefore, the experience of truth is an inner experience of listening to messages and their interpretation. (Vattimo, 2010, p. 57–62, 64–66) One should agree with Andrzej Kobyliński, that the category of weak thought is a key to understanding Vattimo’s views. The weak thought expresses the lack of objective truths, ideas and norms. (Kobyliński, 2016, p. 41–42) Vattimo’s reflection is a manifestation of that weak thought.

Therefore, Rorty proposes to break the connection between religion and the truth and, consequently, a specific metaphysical and epistemological context. For him, rationality is only a result of interpersonal understanding and cooperation, with natural science being its paradigm. They are both dominated by the communicating mind. In that case, Christianity is threatened by a withdrawal from intellectual life. Moreover, it is believed that an aesthetising attitude is beginning to dominate in Christianity. The lack of hope for reaching an agreement on religious matters makes them be regarded as a matter of “taste”. Therefore, Rorty proposes to abandon cognitive opinions in religion and embrace aesthetic ones. He also stresses that the practical dimension begins to come to the fore in it. (Rorty, 2010, p. 38–40, 44–50) This is especially so since the message of love is the only Christian law (Rorty – Vattimo – Zabala, 2010, p. 88) which should inspire a person to act and to become committed.

Vattimo and Rorty seem to identify several factors that affect the existence of Christianity in modern culture. Firstly, it should be liberated from claims to metaphysical objectivism and unchanging truths. (Sobkowiak, 2010, p. 115) Therefore, it cannot fulfil a doctrinaire and disciplinary function but only a pastoral one. If it denounces these claims, it can take part in cultural and religious dialogue. However, if it preaches from a position of strength, it is in for marginalisation. Secondly, Christianity should abandon the Platonic programme, i.e., leave what is eternal and embrace what is historical, from seeking the truth to reaching a consensus. (Zabala, 2010, p. 22–24, 28, 32–34) Thirdly, charity and solidarity should be emphasised more as they

correspond better to democratic pluralism. (Sobkowiak, 2010, p. 114; Wójcik, 2009, p. 85)

Christianity, in its known form, with its metaphysical burden and claim of possessing the absolute truth, is now under severe criticism. According to the dominant conviction, religion, with its dogmas, rituals and institutions, is a manifestation of historical and cultural relativism. It has no chance of surviving in the institutional, systemic or authoritative form. Faith without religion, i.e. “pure faith”, can be born. Its characteristic features include a lack of dogmas, amorphism and apophatism. It is situated on the verge of mystery, from whose perspective it approaches reality. (Wielewska-Baka, 2013, p. 73–75, 77–78, 80–82)

Apart from external criticism, there is internal criticism, which is expressed within Christianity itself; and this is about its constructive form rather than idle fault-finding.

According to some people, internal criticism is useful, as it is a form of cleansing the religion from within. (Sobkowiak, 2010, p. 122, 125) It may, on the one hand, result in the verification and reform of Christianity by a return to its roots, while on the other – lead to the emergence of new, unknown forms.

It is mentioned, for example, by Cupitt, who believes that existing Christian traditions are approaching their end. They are being replaced by new forms of religious life, manifesting themselves in specific states of consciousness (“under God’s eye”), acceptance of the state of passing, throwing oneself into the fray of existence, new ways of the relationship with the world and creating new narratives, meanings and practices. (Cupitt, 1998, p. 127–139, 172–180, 187–190)

However, the crisis of Christianity mentioned above, and the accompanying criticism, will not necessarily lead to the collapse of religion but to the appearance of new forms and means of expression. Therefore, one should pay attention to some important phenomena present in Christianity, owing to which it can get a new image in future.

Christianity in future

Before the main future forms of Christianity are presented, one could ask a question: why should a religion survive after all? It seems that there are two basic possibilities. First, religion is an inseparable element of human life. Second, it is perceived as a response to the existential challenges faced by human beings.

It is important for the future of religion that it is regarded as an important part of human existence. Religion has a future, as it is embedded in the ontic

structure of the human being. Therefore, it has an anthropological foundation. What is this foundation? Different answers are given to this question.

Some neo-Thomists point to the contingency of human existence and its transcendence. The contingency manifests itself in the structure of existence, its temporary nature, cognitive activity and limitations of freedom. The transcendence consists in going beyond oneself and the community towards the absolute truth and the supreme good. (Moskal, 2008, p. 105–112; Zdybicka, 1993, p. 315–324) According to Ratzinger, that longing for the infinite is a natural foundation of religion in the human being. (Ratzinger, 2004, p. 110) The transcendence and openness to the infinite and the absolute is, therefore, a way of reaching God, and religion is a phenomenon adequate to human ontic status.

According to the philosopher of religion Sławomir Sztajer, religion is a constitutive dimension of humanity, as it belongs to the structure of the human mind as a product of the unconscious cognitive mechanism or numinotic feeling. (Sztajer, 2013, p. 17–26) Mircea Eliade's observations are interesting. In his view, even the non-religious person betrays religious signs of behaviour. This manifests itself in superstitions, taboos, rites, and myths. Therefore, religious elements are present, even though non-religious people are unaware of them. (Eliade, 1999, p. 167–177) Religion is, therefore, present in the human mind as an inseparable component of human nature and it has a chance for survival.

The Polish philosopher Bogusław Wolniewicz looked for an anthropological justification of religion and found it in the metaphysical experience of death. In his view, if there was no death, there would be no religion. (Wolniewicz, 1993, p. 164–179, 197) Wolniewicz's views are close to Ratzinger's, according to which death is the door through which metaphysics and, in consequence, religion, enters the world. (Ratzinger, 1986, p. 87) A similar view is expressed by Henryk Elzenberg and Leszek Kołakowski.

Some researchers of religion believe that religion, from an anthropological perspective is founded on humans experiencing various forms of natural and moral evil (e.g. suffering, death, anxiety, lack of sense). Therefore, longing for a better world is a condition for the possibility of being religious. (Mech, 2007, p. 217–223)

It seems that religion, including Christianity, has a guaranteed position in the world, because it stems from the very human nature, its existential potential and experienced phenomena (death and evil). Owing to religion, the human being has a chance to actualize his existence, but also to give a sense to his existence and death.

There is also a future for religion for a different reason. It is a response to human existential problems. It is mentioned, for example, by Eliade, who

believes that religion helps human beings to solve existential problems. This solution is transcendental because it comes from a different world, and it opens the individual to spiritual values. (Eliade, 1999, p. 174–175) Therefore, usability is a measure of religion, as it has a positive psychological impact. The aim of a religion is to ensure comfort and a good mental state for the human being. (Szocik, 2016, p. 64–65, 67–75) Religion will survive because of its positive impact on the functioning of individuals and because it is a prophylactic factor. It makes it possible to discover the sense of life, organise the system of values, to self-identify, identify with a group, go beyond oneself and maintain hope. (Wnuk – Marcinkowski, 2013, p. 239–242) It is therefore expected that religion performs a therapeutic function. Owing to this, it can play an important role in future.

Given these two reasons for the continued existence of religions, including Christianity, let us look at the four important forms that it can take. Some of them may have existed in the past or exist now, but they are noteworthy as they are not neutral with respect to the further existence of Christianity. The most important of them include: a reduction to ethics, a pantheist version of Christianity, and a transformation to spirituality and existence in the diaspora.

Therefore, sometimes Christianity is reduced to its ethical aspects. Some believe that it can survive only in this form, and such attempts have been made over centuries. This trend is visible, particularly in proponents of Kant and analytical philosophy.

Cupitt stresses that the values stem from religious tradition and are governed by the laws of the free market. (Cupitt, 1998, p. 11–16) This Anglican theologian points out that the values originating from religion will have an impact on individuals' lives. However, they will undergo modifications in contemporary pluralist communities.

The Polish logician Marian Przełęcki identifies two aspects of religion: metaphysical (mystery) and ethical (*caritas*). According to him, Christianity proposes mainly a certain moral ideal, which takes the form of “being for others”, and it may have many varieties. (Przełęcki, 1989, p. 5–7, 10, 14–23, 63–71) Although intriguing, the reduction of religion to its moral aspect is dangerous. It results in losing important components of religiosity, such as worship and mystical experience.

The second trend in the transformation of Christianity involves the emergence of its pantheising or panentheising varieties. Such trends have been present for centuries. Among others, they have been expressed by mystics (e.g., Eckhart). Pantheism equates God with the world, and panentheism emphasises the fact that the world is included in God, who is at the same time immanent and transcendent in relation to it.

The pantheistic, or rather panentheistic traditions, were not unfamiliar to the Lutheran thinker Paul Tillich and the Anglican theologian John Robinson. Tillich saw God as the foundation and power of existence, (Tillich, 1951, p. 236, 263) whereas Robinson – saw God as the “depth” of the world. (Robinson, 1966, p. 68–87) Józef Życiński was a Catholic bishop and intellectual who defended panentheism. God would be included according to him in the world as its ontic foundation and would interfere in the process of its development from within. However, God and nature could not be equated because of the transcendence of the Absolute. (Życiński, 1988, p. 142–143, 150–151; Życiński, 1990, p. 181–186)

According to the Polish philosopher of religion Ireneusz Ziemiński, Christianity will be transforming itself into a pantheistic religion or one of immanent Logos. This scenario would be consistent with the nature of Christianity, which proclaims not only God’s transcendence but also His immanence in the world. (Ziemiński, 2014, p. 136–137; Ziemiński, 2016, p. 162) The future of Christianity would therefore involve its development towards some sort of mysticism of nature, which is close not only to Christian thinkers but also to atheists: the American philosopher Ronald Dworkin and the Canadian philosopher John L. Schellenberg. The mysticism of nature is sometimes regarded as a proposal of spirituality for the contemporary human being, who, on the one hand, distances himself from traditional religion and, on the other – tries to satisfy his spiritual needs in contact with the divine power present in the world of nature.

Therefore, there is another tendency for a change in Christianity, i.e. its transformation into spirituality. What does it mean?

Many researchers of social and religious life talk about the emerging “new spirituality”, i.e. a form of religiosity which is non-institutional, fragmentary, chaotic, passing, ephemeral, spontaneous, experience-related and emotional. (Mariański, 2010, p. 95, 161, 163, 185, 199)

The process of deinstitutionalisation is an important sign of the new spirituality; it is manifested in the distancing from religious communities and in constructing one’s own spiritual life form. (Draguła, 2018, p. 40–41; Mariański, 2010, p. 101–103, 174) Deinstitutionalisation results in a growing interest in extra-ecclesial forms of *sacrum*. In this way, a specific market of religion is created, in which a human being behaves as a consumer, choosing from different religious offers. Therefore, a third way emerges between the ecclesiastical religion and non-religiosity: extra-ecclesial religiosity (Guzowska, 2011, p. 52–53, 56; Mariański, 2010, p. 10–14, 111), which shapes the spiritual image of the individual.

Spirituality lacks not only a reference to religious institutions but also to personal, transcendent reality. The transcendent God is sometimes replaced by some form of the impersonal and immanent sacrum or reduced to the depth of reality. An important role in spirituality is played by a human “self” with its inner experiences, personal searching and the need for self-fulfilment. The individual pays attention mainly to emotions, experience, healing and integration of personality. (Mariański, 2010, p. 201, 204–212, 220; Mariański, 2013, p. 154–162) What is important in spirituality is the authenticity of the human “self”, the choices made by it, and its transformation. (Sochoń, 2008, p. 95–96)

Thereby, religion becomes individualised, and the individual becomes the sole creator of their religiosity. The sacralised self becomes its centre and point of reference. From then on, the human being has his/her own God, a *credo*, practices and values. (Mariański, 2010, p. 21, 180–186; Mariański, 2013, p. 104)

Therefore, spirituality is basically expressed in the spiritual quest, which is sometimes related to the need for an answer to fundamental moral and existential dilemmas. The human being becomes “a spiritual wanderer”. (Mariański, 2013, p. 148, 181) He seeks a sense of life, (Sobkowiak, 2013, p. 103) and spirituality is a way of providing an individual with it. (Giddens, 2012, p. 276–277) A search becomes a form of spiritual life. It does not preclude any possibilities, and it does not establish any necessary points of reference. However, the search itself does not seem sufficient. The human being needs some institutional frames in his life, which will give him a sense of identity and the possibility of maintaining and re-living spiritual experiences. These frames can be provided, among others, by Christian societies.

After all, the future of Christianity is associated with its existence and functioning in the diaspora. Religious communities are going to shrink and be isolated from society. Specific ghettos of religious life are going to be created.

Pope Paul VI wrote many years ago about the Church as a “small flock”, which was faithful to Catholic thought and would pass it on to the next generation. (Sarah – Diat, 2017, p. 58–59) Similarly, the German intellectual Karl Rahner pointed out that we observe the transition from the Church of the masses to the Church of small communities. (Codina, 2018, p. 165–166) Leon J. Suenens additionally emphasised that Christianity takes the form of a diaspora. (Suenens, 1988, p. 117)

Ratzinger also believes that future religious communities will be small. They will lose many of their privileges in society. They will include new structures and forms of the office. The religion will go through a cleansing process. The future of religion depends on people who live with the fullness of their faith, which will be a great spiritual force. (Ratzinger/Benedict XVI, 2007,

p. 72–75) The German theologian Johann B. Metz is also convinced that being a minority can be a chance. He maintains that the Church will be more flexible, more focused on the lower strata of society and closer to the oppressed and the rejected. (Metz, 2000, p. 113) Therefore, the life of a believer does not have to be lived in isolation, but it can also be an exemplary life, inspiring to others and a source of renewal of faith.

Religious diasporas, including Christian ones, can be a chance for the renewal of Christianity. In the opinion of Spaemann, human beings now live in a time of freedom and wealth. Moreover, it can lead to the experience of an internal void, but it can also result in spiritual searching and a renewal of religiosity. (Spaemann, 2009, p. 233, 289, 299–301) Therefore, the lively Christianity of the diaspora should involve a spiritual community, which will satisfy internal human needs and will lead him to the experience of meeting with God.

Conclusion

The aim of this analysis was to present the situation of Christianity in contemporary European culture and the main forms of Christianity which may exist in future. These include: reduction to ethics, succumbing to pantheistic tendencies, transformation to spirituality and existence in the diaspora. The future of Christianity is probably going to be marked not only by the continued existence of some of its traditional versions but also by at least the partial disappearance of its existing forms and the appearance of new ones.

These considerations may end with a conclusion that – despite the ominous forecasts and crises – religion has a chance to survive, revive and develop. There are two main reasons for its survival. Firstly, it is rooted in the ontic structure of human existence. Secondly, it plays an important role in answering existential problems which cannot be coped with by empirical sciences. After all, it is not their task. Such problems include human passing and death and the question of the sense of suffering and existence. Christianity is a good example of continued existence and development, as although it may be shrinking and changing its image in Europe and in North America, at the same time, it is reviving and growing in Africa, Latin America and Asia. Its existential and spiritual offer is, therefore, still valid.

The future form of Christianity is another matter. It may be deprived of its strictly sacral element and reduced to religiously inspired ethical aspects. This approach has been present in the past, and it is also noticeable now. There is also a visible tendency for the emergence of the pantheising forms of Christianity,

which emphasise the immanence of God in nature and the need for experiencing His presence in it. Therefore, religion will transform slowly into a form of spirituality, more individualised, experience-related, emotional and non-institutional. It is noticeable in Christianity, in which its “southern” and Pentecostal, rather than the pantheistic variety has started to dominate. This appearance has its consequences in the changes in the doctrine and customs. The transformation of Christianity into spirituality also results in the shrinking of the existing ecclesial groups and their change into small communities of believers. This process is already noticeable in Europe and North America, where mass Christian institutions are losing their followers for various reasons. The traditional institutions do not seem to be doomed because they are going to continue to have their followers and members. Their gradual reduction can have positive consequences. It will clear them of insignificant and pathological elements, with the resulting emergence of communities with a greater spiritual potential, and, thereby, better satisfaction of the internal desires of the human being, who often suffers from being lost existentially and experiences “spiritual hunger”.

Therefore, religion seems to be – along with science and culture – an integral and inseparable element of human life as well as of the culture that the individual creates. Like the human being and his culture, it not only undergoes development and regression processes (and sometimes, deep metamorphosis), but it also has its past, present and future. It seems that these rules also apply to Christianity, which will survive in future in its (sometimes curtailed) traditional forms, but it will also take on a different face.

Bibliography

- Codina Viktor, 2018, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, trans. Kasper Kaproń, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Cupitt Don, 1998, *Po Bogu. O przyszłości religii*, trans. Piotr Sitarski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Draguła Andrzej, 2018, *Powrót wiary, religii czy duchowości? Teolog wobec postsekularyzmu*, in: Mieszko Ciesielski, Katarzyna Szewczyk-Haake (eds.), *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, JMR Trans-Atlantyck, Kraków, p. 35–50.
- Eliade Mircea, 1999, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, trans. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Giddens Anthony, 2012, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, trans. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Guzowska Beata, 2011, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Kobyliński Andrzej, 2016, *Sekularyzacja religii w twórczości Rainera Marii Rilkego i Gianniego Vattima*, *Studia Philosophiae Christianae*, No. 3, p. 27–50.

- Mech Krzysztof, 2007, *Religia jako pragnienie zbawienia – nowe tysiąclecie*, Studia Religiologica, No. 40, p. 217–223.
- Mariański Janusz, 2010, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mariański Janusz, 2013, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, NOMOS, Kraków.
- Metz Johann Baptist, 2000, *Teologia polityczna*, trans. Agnieszka Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Moskal Piotr, 2008, *Religia i prawda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Przełęcki Marian, 1989, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Czytelnik, Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 1986, *Śmierć i życie wieczne*, trans. Marek Węclawski, PAX, Warszawa.
- Ratzinger Joseph, 2004, *Wiara-prawda-tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, trans. Ryszard Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Ratzinger Joseph/Benedykt XVI, 2007, *Wiara i przyszłość*, trans. Jarosław Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Robinson John, 1966, *Uczciwie wobec Boga*, trans. Anna Morawska, Biblioteka „Więzi” Warszawa.
- Rorty Richard, 2010, *Antyklerykalizm i ateizm*, in: Santiago Zabala (ed.), *Richard Rorty, Gianni Vattimo. Przyszłość religii*, trans. Sławomir Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, p. 37–51.
- Rorty Richard, Vattimo Gianni, Zabala Santiago, 2010, *Jak się rysuje postmetafizyczna przyszłość religii? Richard Rorty, Gianni Vattimo oraz Santiago Zabala*, in: Santiago Zabala (ed.), *Richard Rorty, Gianni Vattimo. Przyszłość religii*, trans. Sławomir Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, p. 69–88.
- Sarah Robert, Diat Nicolas, 2017, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, trans. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Scruton Roger, 2010, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, trans. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Sobkowiak Jarosław Andrzej, 2010, *Przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym*, Studia Theologica Varsaviensia, No. 2, p. 105–127.
- Sobkowiak Jarosław Andrzej, 2013, *Duchowość bez Boga a życie „jakby Bóg był”*, Teologia i Moralność, No. 1, p. 103–115.
- Sochoń Jan, 2008, *Religia jako odpowiedź*, Fronda, Warszawa.
- Spaemann Robert, 2009, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, trans. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Suenens Leo Joseph, 1988, *Nowe Zesłanie Ducha Świętego?*, trans. Janina Fenrychowa, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.
- Szocik Konrad, 2016, *Krytyka epistemicznej funkcji przekonań religijnych w świetle kognitywnych nauk o religii*, „Diametros”, No. 50, p. 63–80.
- Sztajer Sławomir, 2013, *The concept of homo religiosus and its philosophical interpretations*, Anglojęzyczny Supplement Przeglądu Religioznawczego, No. 1, p. 17–27.
- Tillich Paul, 1951, *Systematic Theology*, Vol. I, University of Chicago Press, Chicago.
- Wielewska-Baka Martyna, 2013, *Przyszłość religii: między krytyką a utopią. O jednym opowiadaniu Stanisława Lema*, Acta Humana, No. 1, p. 73–82.
- Wnuk Marcin, Marcinkowski Jerzy, 2013, *Psychologiczne funkcje religii*, Problemy Higieny i Epidemiologii, No. 1, p. 239–243.
- Woleński Jan, 2004, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Wolniewicz Bogusław, 1993, *O istocie religii*, in: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, p. 160–198.

- Wójcik Stanisław, 2009, *Państwo rynkowe a przyszłość religii*, Roczniki Nauk Społecznych, No. 1, p. 69–94.
- Vattimo Gianni, 2010, *Wiek interpretacji*, in: Santiago Zabala (ed.), *Richard Rorty, Gianni Vattimo. Przyszłość religii*, trans. Sławomir Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, p. 53–66.
- Zabala Santiago, 2010, *Religia poza teizmem i ateizmem*, in: Santiago Zabala (ed.), *Richard Rorty, Gianni Vattimo. Przyszłość religii*, trans. Sławomir Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, p. 9–36.
- Zdybicka Zofia Jadwiga, 1993, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Ziemiński Ireneusz, 2014, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, *Filo–Sofija*, No. 2, p. 109–138.
- Ziemiński Ireneusz, 2016, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii – odpowiedzi Polemistom*, *Filo–Sofija*, No. 2, p. 153–181.
- Życiński Józef, 1988, *Teizm i filozofia analityczna*, Vol. II, Znak, Kraków.
- Życiński Józef, 1990, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.

Przyszłe oblicze chrześcijaństwa

Streszczenie: Autor artykułu podejmuje refleksję nad przyszłością religii chrześcijańskiej. Charakteryzować się ona będzie zanikiem, przynajmniej częściowym, form dotychczasowych i pojawieniem się jej nowych wersji. Celem prowadzonych analiz, które składają się z dwóch zasadniczych części, jest ukazanie sytuacji religii chrześcijańskiej we współczesnej kulturze europejskiej (znaczonej niechęcią wobec niej, odzieraniem jej z nadprzyrodzoności, funkcjonalnym traktowaniem i odmawianiem jej prawa do posiadania prawdy). Autor podkreśla zatem, że religia przetrwa ponieważ jest nieodzownym elementem struktury bytu ludzkiego i odpowiedzią na egzystencjalne problemy człowieka. Ponadto zwraca uwagę na cztery zasadnicze postacie chrześcijaństwa przyszłości (redukcja do etyki, panteizująca wersja, przekształcenie w duchowość oraz życie w diasporze).

Słowa kluczowe: religia, egzystencja ludzka, panteizm, duchowość, diaspora.

Michael Wladika*

ITI Catholic University, Trumau (Austria) and University of Vienna (Austria)

THINKING THE FAMILY:
INSTITUTIONALISM VERSUS GLOBALISM.
THEORETICAL CLARITY,
STRANGE DEVELOPMENTS & HUGE PROBLEMS

Summary: This text intends to show: First: There is no theoretical unclarity surrounding the notion of the family. Taken together, its definition in Aristotle and St. Augustine is, as it were: perfect, intellectually completely satisfying. One could even go so far as to say that this is a truth universally acknowledged among those familiar with the subject. This is recapitulated with a special stress on theoretical stringency. However, there seem to be many cultured despisers of the family. The force of the zeitgeist runs strong here, and it will not simply go away. Strange developments lead to huge problems surrounding and resulting from social atomism, anti-institutionalistic and globalistic concepts. This is developed ex negativo, against the background of robust institutionalism. Jürgen Habermas' destructive universalism e.g. can be understood via a concentration on Arnold Gehlen's institution-theory.

The text tries to lead to insight into this syllogism: Man is institutionalist by nature. Globalism or internationalism is intrinsically anti-institutionalist. Globalism or internationalism therefore directly leads to the abolition of man.

But, finally: Of course all this can be overcome. The way to transcend the zeitgeist-tendencies is the only necessary institution, the family. The family liberates practically, and it clarifies theoretically.

Keywords: institutionalism, globalism, family, natural law, Aristotle, St. Augustine, Arnold Gehlen, Jürgen Habermas.

I.) The Family: A Theoretically Crystal Clear Reality

I.1.) Aristotle: Natural Law and the Family

I start with the simple fact that marriage and family are realities within pre-positive, within natural law. So these are not things that have come into existence contingently, for biological, psychological, sociological or whatever reasons. They exist for natural law reasons.

* Address: Prof. mag. dr. habil. Michael Wladika; ORCID: 0000-0002-7841-695X; e-mail: m.wladika@iti.ac.at

Now, natural law is obviously a basic theme of our tradition. Without pre-political, pre-positive rights, it does not appear to be possible that there are any rights in a strict sense at all. (Wladika, 2015) At least no right to rights. Any right or human right based exclusively on convention is built on sand and is lost on the spur of the moment, according to the existing and anyway always shaky propaganda-equilibrium.

Naturalism, conventionalism and positivism are therefore intellectually inferior and substandard. It can e.g. up to a certain degree be understood and also historically explained that an instructive author (instructive in some respects, that is) like Hannah Arendt does not want to conceptualize her human rights as pre-political natural law, for the reason that this would seem to presuppose „that nature is less alien to the essence of man than history”¹. (Arendt, 1991, p. 464) But for us, nature, as well as the essence of human being, has become ‘alien’ and ‘uncanny’. Perhaps this is understandable. Nevertheless it is wrong. If the essence of man is illegible, then neither he nor rights exist anymore.

How do we get to a level of pre-positive rights, claims, and practically relevant types of goodness, e.g. families?

Every classical theory of ethics – Plato, Aristotle, Aquinas – starts by looking at human nature, at ‘*humanitas*’. (Wladika, 2019) Human beings are beings of a certain nature, a certain *physis resp. natura*. Many things and aspects are included in this. To develop them adequately, so that actuality corresponds to essence, is man’s calling and purpose. It is actually, by the way, impossible to evade this line of thinking, as esp. the movement of existentialism has proved, *malgré lui*. Because man is a rational animal, *animal rationale* (Aristotle, Politics I 2 1253a10) – the first definition of man –, therefore he should actualize thinking. Ethics develops what is as what it should be. The should lies in the is.

Because man is rational, he should diligently think. An inference that leads from being to necessity, obligation or task. Something that is called a ‘naturalistic fallacy’ (George Edward Moore) (Moore, 1903, passim) or also an ‘is-ought-problem’ (David Hume). (Hume, 1740, III I 1) But it is no fallacy, and this for the reason that the nature of man here, in classic theory, is not interpreted as pure, neutral fact, but finalistically. Facticity is a recent invention and is inherently wrong.

There is no being without a tendency towards actualization, nothing that should not be something. What is, should be what it is according to its nature. Man is not only there, nihilistically, but there is also something he should be. The mission comes with the being.

So ethics develops what is as what it should be.

¹ All translations of texts originally in Ancient Greek or German in this paper are my own.

As for goodness, say: 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]”. (Aristotle, Nicomachean Ethics II 1 1103b1)

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 actions². If this is not to be circular, two qualifications are necessary: We need a) a strong understanding of the difference between capacity and actuality. Capacity is there prior to the acts, actuality only after a long series of them³. But b) this nevertheless 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.

Man is the ζῷον πολιτικόν, animal sociale – the second definition of man. (Aristotle, Politics I 2 1253a2 & III 6 1278b20 and Nicomachean Ethics IX 9 1169b18-20) He cannot actualize his nature without community. Herein lies the first, natural, most fundamental form of community, marriage directed towards the family, so towards the self-actualization of man not as an isolated individual, something that he never is.

I.2.) Aristotle: Procreation and House

It is helpful to look at what procreation is, γέννησις, generatio. Aristotle defines generatio as ‘origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae’, as ‘origin or beginning of a living being from a living being, these being combined in the uniformity of nature’. (Aristotle, De anima II 4 and Metaphysics VII 7)⁴

Procreation as such tells us already that we, as living beings, as human beings, are not self-sufficient, self-producing, autonomous etc. Something we should ponder.

“First, then, there must of necessity be a conjoining of persons who cannot exist without one another, female and male, for the sake of reproduction. – ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἔνεκεν”. (Aristotle, Politics I 2 1252a25 ff)

Why is there a drive towards procreation? An inclinatio naturalis. Aristotle again:

² This is so not for justice only, but for all virtues of character. Aristotle mentions directly following on the passage just quoted also temperance and courage.

³ Aristotle has of course a huge amount of things to say about this long, long series; I would perhaps like to point esp. to book VIII of the Politics here. Very valuable advice, to be pondered.

⁴ It is necessary to combine these texts.

“For this is the most natural of all functions among living creatures ..., viz., to reproduce one’s kind. – φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν ..., τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό”. (Aristotle, *De anima* II 4 415a26 ff)

Already from the point of view of natural philosophy, procreation is what most corresponds to nature. This is so because the conservation of self and species are so closely connected for any non-nominalist⁵. The individual living being is only due to procreation; being directed against the conservation of species, it is therefore directed against itself. But Aristotle says more:

“[The living creatures have this drive towards reproduction,] in order that they may have a share in the immortal and divine in the only way they can; for every creature strives for this, and for the sake of this performs all its natural functions. (...) Since, then, they cannot share in the immortal and divine by continuity of existence (...), what persists is not the individual itself, but something in its image, identical not numerically but specifically”. (Aristotle, *De anima* II 4 415a28-b7)

This is what corresponds to nature from the point of view of metaphysics. No being without a tendency towards self-actualization. So procreation is contingent neither from the point of view of physics nor from metaphysics; so it is not contingent at all. How is this related to the notion of the family?

Aristotle has a very strong theory of the house, οἶκος. It is grounded on the one side in his grasping of man as a social animal and on the other in aspects of his teaching about reason and will. Rational beings naturally do not strive for the immediate, obvious, short-hand good only, but for the final good, actualizing human life on a level of excellence. Otherwise, we would be reduced to mere desire and instinct. The actualization of human life, therefore, includes the stable order of the house / the family and the education of the children.

“For human beings form couples more naturally than they form cities, to the extent that the household is prior to the city and more necessary, and childbearing is shared more widely among the animals. For the other animals, the community goes only as far as childbearing. Human beings, however, share a household not only for childbearing but also for living itself [living in human community as such]. – ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαϊότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ’ ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον”. (Aristotle, *Nicomachean Ethics* VIII 14 1162a17 ff)

⁵ Again, it is at least helpful to combine or rather to see Aristotle, *De anima* II 4, against the background of Aristotle, *Metaphysics* VII.

I.3.) St. Augustine: The Ends of Marriage

I add briefly: St. Augustine develops a doctrine, the doctrine regarding the ends of marriage: proles: procreation and education of children, fides: fidelity, sacramentum: indissolubility and everything that makes marriage a sign and image of the connectedness between Christ and the Church. (St. Augustine, *De bono coniugali* 24, 32; *De sancta virginitate* 12, 12; *Retractationes* II 22, 48)

St. Augustine links the sacramental meaning of marriage with topics of salvation history. This makes it impossible that the following two things would be completely disconnected: We are meant to be good in the way in which we can be so in this world. And this world, it is not nothing. Because it is creation, and marriage belongs to the creation order. Therefore it belongs to the kind of goodness that is possible for us in this world. But we cannot in this world be as good as we are finally meant to be. Our felicity lies in the end in God Himself, not in anything that we could experience down here and now. And so, we stand in need of life-modes that make us deiform, conforming to God Himself. Marriage, insofar as it is a sign and image, belongs with these. Both sides do not fall apart⁶.

Marriage is an institution that is of transcendence-relevance. This is the addition that I take in this paper out of St. Augustine's extremely rich teaching⁷.

II.) Globalism: The Destruction of the Institutions

II.1.) Background

Modern secular man sees himself as emancipated from God and from his neighbour. Modern secular man wants to be like God, to be God, *desertione, non participatione*. (St. Augustine, *De civitate Dei* XXII 30) Human autonomism is therefore inhuman. It is accompanied by certain problems.

One of the foremost of these is what I call the destruction of the institutions. Why is this a problem?

As we have already seen, there are no excellences of character, no virtues, no human living outside ways of life and there are no ways of life without ordered We-s, i.e., without community-structuring institutions and stable ways of proper conduct.

Modern times concepts in ethics on the other hand, start with alienation-results, isolation- and dualism-products. They are interesting enough at that.

⁶ For more on this, also for further developments see Davies, 1992, p. 227–249.

⁷ Esp. St. Augustine: *De nuptiis et concupiscentia* needs to be added to the texts already mentioned, so important also because St. Augustine here shows, in this anti-pelagian text, how his teaching about marriage is neither pelagian nor manichean. It is exactly these two temptations, manichean dualism and pelagian relative naturalism, that need to be overcome in this field.

But they start with irreality, so hypothetically. They start with an I without Being, to point to Kant and Fichte as by far the strongest icons of modern times thinking as such. (Wladika, 2008) If this development is not transcended, not re-integrated into a both evaluative and descriptive account of human practice, then its results need to be disappointments, disillusionments, and more: regress, destruction.

I want to exemplify this a bit, looking at, I think, exemplary intellectuals: Arnold Gehlen standing for extreme institutionalism, being indispensable, and Jürgen Habermas standing for globalism and therefore destruction. So I take Gehlen to briefly show what we need in the background and Habermas to show what we get instead.

II.2.) Arnold Gehlen: Institutionalism

One could say that Gehlen instantiates, almost alone in the 20th century, extreme institutionalism. I look at his philosophy of institutions (Gehlen, 1956; see Wladika, 2013) as background for the destructive globalism or internationalism to be described in a bit more detail then.

Human beings are not without a ‘second nature’⁸. Stabilizing human life means institutionalizing. Habitualized human activity, as soon as it is there in a sufficiently culturalized, objective way, challenges us. Institutions bring norms, and they bring meaning, end, *telos*. They not only make life possible but make it rich. Otherwise, our ideas and plans stay potential, arbitrary, ephemeral and not lived. This is what happens to self-centered individuals.

There is another problem with self-centeredness, a theoretical one: How do we arrive at self-understanding? Direct introspection is impossible⁹. Thus indirectly: We understand ourselves in and via our objects, in distanced, qualified identification, briefly: via representation. In representing something, we do not change it but identify ourselves with it. Thus we meet ourselves in the object. Thus we can understand ourselves.

Man is the imitating, the representing living being. (Aristotle, Poetics 4 1448b4 ff) 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)

⁸ Here one could look also into already the early, the first great book by Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin 1940), regarding topics like the relative absence of instincts and definitively given environment in man.

⁹ Perhaps Plato is the first human being who wrote this down: Alcibiades 132e–133c.

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

Without things that are grasped as ends in themselves, this central aspect cannot be understood, namely that we act and think from within institutions. Without them, the institutions' binding force is unintelligible. I do not know many people who understand this: 'institutions' binding force'.

With Gehlen, this is possible: Imitating rites and habits are formations of institutions. Via imitation and repetition, we commit ourselves to final ends.

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

II.3.) Jürgen Habermas: Globalism

Habermas wrote two highly illuminating papers concentrating on Gehlen, "Der Zerfall der Institutionen" (1956), discussing the book *Urmensch und Spätkultur*, and "Nachgeahmte Substantialität" (1970), discussing the book *Moral und Hypermoral*.

Habermas seems to see that arbitrary subjectivity in opposition, revolt, whatever, against institutionalizing is empty. But:

"If this state of affairs is open to criticism, then with regard to a balanced mediation of institution and individual, not in relation to a liquidation of the one through the other, to the renaissance of the institutional via regression of the individual. [Wenn schon dieser Zustand kritikwürdig ist, dann im Hinblick auf eine balancierte Vermittlung von Institution und Individuum, nicht in Richtung auf die Liquidation des einen durch das andere, auf die Renaissance des Institutionellen durch Regression des Individuellen]". (Habermas, 1998a, p. 106)

Balanced mediation. Where could this exist? In indeterminate discussion? But this is exactly the chronic ego-concentration that institutionalizing is meant to complete and trans-cend. In the family? It seems to be exactly this: balanced mediation.

Gehlen is, according to Habermas¹⁰, "the most consistent thinker of anti-enlightenment institutionalism [der konsequenteste Denker eines gegen aufklärerischen Institutionalismus]" (Habermas, 1998b, p. 107) Universalistic morals as such cannot be lived, are therefore self-contradictory, in so far as morals are always elements of practice. Habermas:

"At the point that can, very provisionally, be denoted with the name Kant, the logic of the development of moral consciousness unveils itself. As long as

¹⁰ One could compare Herbert Schnädelbach's judgements here, agreeing in important parts in description, disagreeing in equally important parts in evaluation; see Schnädelbach, 1986. But then Schnädelbach's position in the intellectual world differs from Habermas' in an interesting way anyway.

universalizing and internalizing are not yet complete, a global interpretation including both nature and society is necessary. It both defines the scope of the system of norms and determines and justifies the behaviour-controlling, externally stabilizing and sanctioning instances. Both of these functions become superfluous as soon as morals have become universalistic and according to their nature demand complete internalizing. [An diesem sehr provisorisch mit dem Namen Kant bezeichneten Punkt enthüllt sich die Logik der Entwicklung des moralischen Bewusstseins. Solange Universalisierung und Internalisierung noch nicht vollständig sind, bedarf es einer Natur und Gesellschaft umgreifenden Globalinterpretation, die sowohl den Geltungsbereich des Normensystems abgrenzt als auch die verhaltenskontrollierenden, nämlich von außen stützenden und sanktionierenden Instanzen festlegt und rechtfertigt. Diese beiden Funktionen werden überflüssig, sobald die Moral universalistisch geworden ist und ihrem Begriffe nach vollständige Internalisierung verlangt]. (Habermas, 1998b, p. 114)

Of course, looking back, everything is easier. We have seen many experiments by now. But it is difficult to avoid laughing. It is very helpful to read a text like this¹¹.

Habermas: These two aspects of ‘universalistic morals’ need to be brought together: “individuality of the individual and universal validity of norms [Individualität des Einzelnen und universale Geltung der Normen]”. (Habermas, 1998b, p. 115) How?

“They stand in need of mediation via discourse, namely a public process of will-formation which is bound to the principle of unrestricted communication and freely reached consensus. [Sie bedürfen der Vermittlung durch Diskurs, nämlich durch einen öffentlichen Prozeß der Willensbildung, der an das Prinzip uneingeschränkter Kommunikation und herrschaftsfrei erzielten Konsensus gebunden ist]”. (Habermas, 1998b, p. 115 f)

This destroys everything. At least all institutions. It is extremely socially atomistic, and it especially presupposes the destruction, in the end, of all institutions (‘uneingeschränkt’). It is, of course, also self-contradictory if meant to be real: The principle of unlimited communication can exist only if institutionalized, so if limited.

III.) The Family Again: Transcending the Strange Developments and Silly Lies

We saw at the beginning: Law, right, justice, goodness, and community, all of this is grounded in nature. If not, let’s face it, it is just absolutely arbitrary, fictitious.

¹¹ One could compare the balanced discussion of such points in Schluchter, 1996.

So any ordering of human relations meaningfully, also everything that belongs to the government, only makes sense starting with our awareness of human beings as such. If, e.g. the very definition of a human is intended to depend on the 'positive law' fashioned by 'judges' and 'legislators', then this is, of course, necessarily without any standards of truth outside the positive law by which that positive law may be measured¹².

What happens then is that we are back in power-play only. It's the time of the loud-mouths again; so uncivilized.

Truth is different. This is completely coherent: The whole of humanity forms a quasi-political, natural legal community under the sovereignty of God, who, as the creator of nature and mankind, is the authority of natural legal determinations whose lawgiver He is.

"It is not at all clear that 'human rights' as currently understood can make any sense if deprived of this metaphysical foundation". (McCabe, 2008, p. 156)

I think it is rather clear that they do not make sense.

What is certainly clear is that those doing mentally away with God and nature have no standing at all regarding rights, duties, calls for 'respect', speaking against so-called 'discrimination' or whatever. So, denying the possibility of reading intentions, missions, and meanings in both God's mind and in nature and human nature makes it intellectually impossible to argue in the field of ethics and politics, so in the field of practice¹³. Therefore, we see no arguing any more. Commands are being shouted. It is time for the bullies again; they are so uncivilized.

We saw then: Man seems to be institutionalistic to the core.

Marriage and family are forms, non-arbitrary forms. So they are culturally demanding. So demanding that they transport unconditional standards, an unconditional tendency towards knowledge and form determining all culture and tradition. We want to get in shape in thinking, speaking and acting, and not stay and live around just somehow, arbitrarily. The non-committal is formless. Our time is not in shape.

This has the necessary consequence that I call 'the silly lies'.

Whenever cheapening is promoted, whenever superficial desires and opinions are praised¹⁴, whenever the level is lowered, then there is a disconcerting thing: the comparison with yesterday. To get rid of uneasiness there, it is necessary to unify, to do away with differences, clear distinctions, and discriminations.

¹² There is perhaps nothing better on this than Plato, Republic I and II.

¹³ Benedict XVIth Regensburg Lecture in 2006 and his Speech to the German parliament in 2011 are very helpful here.

¹⁴ Here, there is – though also Machiavelli has written so strongly on flattery – perhaps nothing better to read than Socrates' speech on this topic in: Plato, Gorgias 464b–466a.

To glance at a few of the very strange developments:

The unnatural sins are obviously always directed against God as the creator of nature and against human nature in whoever, and it does not seem to be too difficult to know what the telos of sexuality is. But, well, you see, these are just different preferences.

Everybody knows it's a lie.

It does not seem to be too difficult to know that as male and female He created us. But, well, you see: There is also 'same-sex marriage'.

Everybody knows it's a lie.

It does not seem to be too difficult to know that artificial contraception is not a just perfectly natural thing. But, well, you see: Even so-called 'partial-birth abortion' is not a euphemism.

Everybody knows it's a lie.

These propaganda-inventions, have their primal source far beyond them. Politicians and journalists never have any power that is not given to them. Their source is a solitary man revolving, circling autonomously around himself. Corresponding to this absence of reality and the world, we get what I wanted to describe with the mainstream media-pampered example of Habermas: globalism. It's the same empty thing, universalized, spread out over the world.

Conclusion

Globalism stands exactly for unmediated universality. Everybody can see by now that globalism, internationalism, and cosmopolitanism, that these things are primitivizing, successively infantilizing man¹⁵, the multi-cultural being regularly the anti-cultural.

I spoke of a syllogism at the beginning:

Man is institutional by nature. Globalism or internationalism is intrinsically anti-institutional. Globalism or internationalism, therefore, directly leads to the abolition of man.

Globalism destroys everything – it is in favour of mathematical equality and possibility. It is, therefore, directed against order and reality. But it is only structured *ordo amoris* that can make people want and act. (Spaemann, 1989, p. 141–156)

Universalism, then also in our present-day form of virtualism, brings close what is far away and distances what is close. It neutralizes. Universalism,

¹⁵ This is the situation in which the many so-called doctors and hospitals and lawyers and court houses spring up and are being promoted. Nothing more precise and aptly cynical on it than Plato: Republic III 405a ff.

practically directly, without mediation, actualized, has these consequences: the destruction of solidarity, dulling, and resignation. It derealizes.

But, finally, of course, all this can be overcome. The way to transcend the zeitgeist-tendencies is the only necessary institution, the family. The family liberates practically, and it clarifies theoretically.

Without transcending autonomism, without relativizing oneself concretely, human beings are impossible. Relativizing oneself refers to past and future – and much more – also to tradition and procreation, parents and children. Both of these exist in a more than arbitrary way on this earth only within the family. There is nothing independent outside of it.

Bibliography

- Arendt Hannah, 1991, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, Berlin.
- Aristotle, 1957, *De anima (On the Soul)*, transl. W.S. Hett, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Aristotle, 1936, *Metaphysics*, transl. H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Aristotle, 1982, *Nicomachean Ethics*, transl. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Aristotle, 1999, *Poetics*, transl. St. Halliwell, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Aristotle, 1944, *Politics*, transl. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- St. Augustine, 2001, *De bono coniugali. De sancta virginitate*, transl. P.G. Walsh, Clarendon Press, Oxford.
- St. Augustine, 1957–1972, *De civitate Dei*, transl. G.E. McCracken, W.M. Green, et al., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Benedict XVIth, 2006, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- Davies Brian OP, 1992, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon, Oxford.
- Gehlen Arnold, 1940, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker & Dünhaupt, Berlin.
- Gehlen Arnold, 1969, *Moral und Hypermoral*, Athenäum, Frankfurt am Main.
- Gehlen Arnold, 2004, *Urmensch und Spätkultur*, 6th ed., Klostermann, Frankfurt am Main.
- Habermas Jürgen, 1998a, *Der Zerfall der Institutionen*, in: *Philosophisch-politische Profile*, 3rd ed., Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 101–106.
- Habermas Jürgen, 1998b, *Nachgeahmte Substantialität*, in: *Philosophisch-politische Profile*, 3rd ed., Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 107–126.
- Hume David, 1740, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Thomas Longman, London.
- McCabe Herbert OP, 2008, *On Aquinas*, Burns & Oates, London / New York.
- Moore George Edward, 1903, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Plato, 1927, *Alcibiades*, transl. W.R.M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.

- Plato, 1925, *Gorgias*, transl. W.R.M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Plato, 2013, *Republic*, transl. Chr. Emlyn-Jones & W. Preddy, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.
- Ross David, 1995, *Aristotle*, 6th ed., Routledge, London / New York.
- Schlachter Wolfgang, 1996, *Individuelle Freiheit und soziale Bindung. Vom Nutzen und Nachteil der Institutionen für den Menschen*, in: *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schnädelbach Herbert, 1986, *Nachwort*, in: Arnold Gehlen, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Spaemann Robert, 1989, *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Wladika Michael, 2008, *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Wladika Michael, 2013, *Arnold Gehlen und die Suche nach dem Kontakt mit der Wirklichkeit*, in: Daniel Fühling (ed.), *Gegen die Krise der Zeit. Konservative Denker im Portrait*, Ares, Graz.
- Wladika Michael, 2015, *Das Naturrecht: Philosophische Grundlagen und Offenheit für das Übernatürliche*, in: Christian Machek, Herbert Pribyl (eds.), *Das Naturrecht. Quellen und Bedeutung für die Gegenwart*, Be&Be, Heiligenkreuz, p. 31–49.
- Wladika Michael, 2019, *Virtues. The Aristotelian-Thomistic Line of Thinking*, in: Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, Springer, Cham, p. 27–42.

Myślenie o rodzinie: instytucjonalizm kontra globalizm. Teoretyczna jasność, dziwny rozwój i ogromne problemy

Streszczenie: W niniejszym tekście starano się ukazać, że nie ma teoretycznej niejasności wokół pojęcia rodziny. Podkreślają to zarówno Arystoteles, jak i Augustyn. Można nawet posunąć się do stwierdzenia, że jest to prawda powszechnie uznawana wśród tych, którzy wiedzą, o czym mówią. Jest to rekapitulacja ze szczególnym naciskiem na teoretyczną surowość. A dalej: wydaje się, że jest wiele kulturowej pogardy dla rodziny. Duch czasu działa tu silnie i tak po prostu nie zniknie. Dziwne wydarzenia prowadzą do ogromnych problemów, które wynikają z atomizmu społecznego, koncepcji antyinstytucjonalistycznych i globalistycznych oraz skupiają się na nich. Rozwija się to *ex negativo* na tle solidnego instytucjonalizmu. Na przykład destrukcyjny uniwersalizm Jürgena Habermasa można zrozumieć poprzez skoncentrowanie się na teorii instytucji Arnolda Gehlena.

Autor stara się doprowadzić do wglądu w następujący sylogizm: Człowiek jest z natury instytucjonalistyczny. Globalizm lub internacjonalizm jest wewnątrznie antyinstytucjonalny. Globalizm lub internacjonalizm prowadzi zatem bezpośrednio do likwidacji człowieka.

I na koniec: wszystko to można przezwyciężyć. Sposobem na przełamanie tendencji ducha czasu jest jedyna niezbędna instytucja – rodzina. Rodzina wyzwala się praktycznie, a wyjaśnia teoretycznie.

Słowa kluczowe: instytucjonalizm, globalizm, rodzina, prawo naturalne, Arystoteles, św. Augustyn, Arnold Gehlen, Jürgen Habermas.

Aleksandra Nalewaj*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

*WHO ARE THESE, ROBED IN WHITE,
AND WHERE HAVE THEY COME FROM? (REV 7: 13).*
THE ULMA FAMILY IN LIGHT OF JOHN OF PATMOS' VISIONS

Summary: The main purpose of this study is to present the history of the Ulma family from Markowa against the background of the biblical vision of redeemed in Rev 7:9-17. On 24 March 1944, Wiktoria and Józef Ulma and their seven children were murdered by German soldiers for giving shelter to eight Jews. The beatification process of the family from the Subcarpathia region began several years ago and has an unique character. It lies in that the beatification process concerns not only the parents, but all their children: Stanisława, Barbara, Władysław, Franciszek, Antoni and Maria aged from 8 to 1.5 years, and the Unborn child, still in Wiktoria's womb. This article consists of two parts: exegetical and biographical. The first part contains an exegetic and theological analysis of the text of Rev 7:9-17, which provides a biblical context for the second part of the paper, describing the heroic story of the family.

Keywords: Book of Revelation, vision of the redeemed, the Ulma Family, martyr's death, beatification process.

Every year, on 1 November, the Catholic Church celebrates All Saints' Day. Saints are those Christians who achieved the state of salvation and enjoy being in the presence of God. The church venerates saints of various nations, social groups and historical periods. Their life paths varied, but for all of them, Jesus Christ's Gospels were the source of moral standards and they were all blessed with His grace. (However, 2017, p. 351) The worship of martyrs flourished during the first centuries of Christianity, and believers started to be venerated later. (Burda, 2018/2019b, p. 40)

The liturgy of All Saints' Day is full of joy. The readings during the Mass focus on Christ and salvation as well as on those who benefit fully from its fruit. The lesson from the Book of Revelation (Rev 7:2-4.9-14) combines fragments of two visions illustrating the triumph of the redeemed in heaven. (Wojciechowski,

* Adress: Dr. habil. Aleksandra Nalewaj, ORCID: 0000-0002-5440-0080; e-mail: aleksandra.nalewaj@uwm.edu.pl

2012, p. 209) The first scene reveals a solemn act of putting a seal of the living God on the foreheads of servants (7:2-4). The servants come from all generations of historic Israel and are counted exactly – one hundred and forty-four thousand with the seal put on their forehead. The second vision surpasses the first one (7:9-14). It does not show a group of a limited number of the chosen ones from Israel, but a huge crowd of people of all nations, generations and languages. Clad in white robes, with palm branches in their hands, they worship God and the Lamb with the song of salvation.

In this crowd of the redeemed, one can recognise the faces of the candidates for sainthood, Wiktoria and Józef Ulma and their seven children. The Ulmas are martyrs of World War II. On 24 March 1944, they were executed by German soldiers for giving shelter to eight Jews. (Szpytma – Szarek 2018, p. 72) The aim of this study is to show the story of the Ulma Family of Markowa in light of the heavenly vision of the author of the Book of Revelation (Rev 7:9-17).

1. The Saints in John of Patmos' vision

The text which illustrates the triumph of the redeemed in heaven (Rev 7:9-17) is part of a larger literary section, which includes Rev 6:1-8.5. It describes the act of opening the seven seals of the mysterious book of world history. The book lies in the hands of the Eternal and only the Lamb can open it. The seven seals 'are the focus of historical periods, events and present, past and future fates of people'¹. (Ravasi, 2002, p. 59) Opening the first four seals is accompanied by a vision of four riders on horses of various colours. In the opinion of many critics, a rider on a white horse symbolises Jesus Christ and the victory of His Gospel in the world, (Wojciechowski, 2012, p. 199–200) the author also proposes other meanings of the image.) The fire-coloured horse means war, the black one – famine and the deathly pale one – a plague. The fifth seal symbolises martyrs for the faith. These include both Christians and Old-Testament victims of persecutions instigated by Antiochus IV Epiphanes. The sixth seal symbolises the Last Judgement, and the seventh seal opens a vision of trumpets and successive difficult experiences, through which God implements his redemptive plan.

Pope Pius XII pointed out in his address to young Italians delivered on 12 September 1948: 'There is no doubt that the journey of the Church through ages is the *via crucis*, but it is also a march of triumph. Christ's Church, people

¹ "[W siedmiu pieczęciach] koncentrują się epoki historyczne, zastygają wydarzenia oraz losy obecne, przeszłe i przyszłe".

professing Christian faith and charity will carry light, salvation and peace to the mankind deprived of hope'².

1.1. Rev 7: 9-17 in context

Opening the sixth seal (Rev 6:12-7.17) is accompanied by three visions: a vision of a space disaster (6:12-17), a vision of putting seals on the foreheads of servants of God (7:1-8), a vision of crowds of the redeemed (7:9-17). The first scene takes place on the earth, the second and the third one – in heaven. The first image (6:12-17) shows God against the background of disasters in space, heralding the final times. Yahweh's appearance causes panic and fear. Many become aware of how much they have distanced themselves from the Creator. The Day of the Lord's Great Wrath (Rev 6:17a) is symbolised by cataclysms: earthquake, solar eclipse, falling stars, mountains and islands ripped out of their foundations. It seems that it is a vain effort to look for help, so the vision ends with a rhetorical question: *Who is able to stand?* (Rev 6: 17b; cf. Ravasi, 2002, p. 64–65)

Unexpectedly, the action stops. John answers who can withstand it. He sees an angel with a seal of the living God, who starts putting seals on the foreheads of servants represented by twelve generations of Israel – one hundred and forty-four thousands of them (7:1-8). The seal is put on those who withstood all adversities and belong to the Lord. The third vision starts (7:9-17). The author of the Book of Revelation sees a huge crowd worshipping God, who sits on the throne, and the Lamb equal to Him in glory. Commentators disagree regarding the identification of this endless crowd of saints. Some believe them to be Christian martyrs, others – Christians who are converted pagans, some scholars think they are all Christians, and the others – Jews in diaspora. (Karczewski, 2010, p. 159) Regardless of the point of view, the Book of Revelation shows the participation of the Church in salvation for the first time. (Ehrlich, 1996, p. 82) The promise, heard ages before by patriarch Abraham, is fulfilled in the image of the endless crowd: *And in you all the families of the earth shall be blessed* (Gen 12:3c). However, before God and the Lamb score a triumph over evil, Christians are called to be faithful to Christ, despite being persecuted. (Rev 2-3; cf. Witczyk, 2020, p. 303)

² The original language quote: "Nie ma najmniejszej wątpliwości, że wędrówka Kościoła przez wieki to *via crucis*, ale jest ona również marszem tryumfalnym. Kościół Chrystusowy, ludzie o chrześcijańskiej wierze i miłości zawsze będą nieść światło, odkupienie i pokój ludzkości pozbawionej nadziei". The quotation is taken from: *Biblia Nawarska. Pismo Święte Nowego Testamentu z komentarzem duchowym [The Navarre Bible. The New Testament with a spiritual comment]*, ed. by a team of biblical scholars of the Faculty of Theology, University of Navarre, Ząbki 2020, p. 1298–1299.

1.2. Rev 7: 9-17 – the literary structure and the meaning of the text

There are two elements that can be identified in the structure of the text of Rev 7:9-17: the vision proper (lines 9–12) and its explanation (lines 13–17; cf. Wojciechowski 2012, p. 216). Those who stand before God and the Lamb are wearing white robes (7:13-14), and they have palm branches in their hands. The standing position symbolises resurrection and victory. White denotes cleanliness, but also light and Paschal glory (Rev 3:4; 6:11).

Palm branches symbolise the Jewish holiday of Sukkot. In the biblical tradition, it had a dual dimension: thanksgiving to God for the fertility of the land and for the crop, and commemoration of Israel's exodus from Egypt and living in tents during their journey through the desert (Lev 23:40.43; Neh 8:15; 2 Macc 10:7). Yahweh protected His people when they were leaving captivity, then stayed with them to give them a sense of security and continuity of generations. (Beale, 1999, p. 428; also Jędrzejewski, 2008, p. 205–215) After Maccabees' victory over Seleucids in the 2nd century BC, Jews strode in a solemn procession, shaking palm branches (1 Macc 13:51; 2 Macc 10:7). According to the Fourth Gospel, crowds of pilgrims welcomed Christ in the streets of Jerusalem on the Sunday inaugurating the Passion week and threw green branches under his feet. (Jn 12:13; cf. Ostański, 2005, p. 173)

In John's apocalyptic vision, the crowd of the redeemed intones the doxology of praise to God and the Lamb. It starts with the Greek phrase *hē sōtēria*, translated as "salvation". Its Hebrew equivalent is the word *hosanna*, which literally means: "Save us!" Originally, *hosanna* was the call to God for help (Ps 118). With time, it became a joyous acclamation to praise His glory. God and the Lamb, in John's description, are the object of liturgical worship by the saints. (Tronina, 1996, p. 179–180) The chant sung by the choir of angels is a response to the doxology. The heavenly creatures praise God and His seven attributes: blessing, glory, wisdom, thanksgiving, adoration, power and might.

The dialogue of one of the elders with John (Rev 7:13-17) is another element of the text. It is about identifying the crowd surrounding the Throne. The old man asks a question assuming an answer: *Who are they and where did they come from?* He explains that they are those who experienced "great ordeal". The phrase *thlipsis megalē* can be found in Matt 24:21. It can mean both defeats, prosecution, martyrdom, as well as all kinds of suffering and torment associated with Christian existence (Col 1:24; Eph 3:13; Rom 8:35). John's vision is about those who already experienced "great distress" (Dan 12:1; Matt 24:21). They are the army of the Lamb, redeemed with Its blood (Heb 12:24; 1 Jn 1:7). The phrase: *They have washed their robes and made them white in the blood of the Lamb* is a paradox because blood does not purify, it stains. (Wojciechowski,

2012, p. 220) This statement refers to Old Testament texts. When blessing Jude, the patriarch Jacob talks about the Messiah washing His robes in the blood of grapes (Gen 49:11). Isaiah recalls the judgement of the One who arrives in robes red from blood (Isa 63:1-3). It will not be blood of His enemies, but His own, shed for the salvation of the world: ‘The sacrifice of Christ is one and unique, and His testimony on the cross is enough to purify all people’³. (Tronina, 1996, p. 181–182)

The procession of the chosen ones before the throne of God celebrates the liturgy of worship. These are not only Christian martyrs. They are all those who followed in Christ’s footsteps and were blessed with absolution. Now they are standing before the Lord and He will put up his tent above them, which means that he will stay with them forever. This truth was preached by prophets with reference to the messianic times. The promise was fulfilled when the Son of God assumed human nature and put up his tent among us, among our tents. (Jn 1:14, cf. Ostański, 2005, p. 177) God’s tent is not only spread over the “house of David” (2 Sam 7), but over all of mankind. It is a house made of live stones and all the innocent victims in human history. In the earlier heavenly vision in Rev 5:5 John saw: *the Lion of the tribe of Judah, the Root of David*. Unexpectedly, the Lion assumed the form of the Lamb. Now the Lamb becomes the Shepherd, who leads his sheep to the “spring of life”. There is no sorrow, tears or troubles, but eternal joy and victory in God. (Tronina, 1996, p. 182–183, also Kiejza 2000, p. 171–186)

2. The Ulma family against the background of John’s heavenly vision

2.1. *Who are they and where did they come from? (Rev 7:13)*

Józef and Wiktoria Ulma came from the Subcarpathian village of Markowa, situated near from Łańcut. It was part of the Lviv voivodship before the war. With a population of just under five thousand, including about a hundred and twenty Jews, it was one of the largest Polish villages.

Józef Ulma was born on 2 March 1900. His parents, Marcin and Franciszka nee Kluz, owned a three-hectare farm. Józef had younger siblings, sister Maria and brothers: Antoni and Władysław. Józef completed four classes of the primary school in Markowa and continued his education in the State School¹ of Agriculture in Pilzno. He gladly shared his knowledge and experience with his relatives and neighbours. He was a man of many skills and passions: growing

³ The original language quote: “Ofiara Chrystusa jest jedyna i niepowtarzalna, a Jego świadectwo złożone na krzyżu wystarcza, by obmyć wszystkich ludzi”.

fruit trees and vegetables, beekeeping, breeding silk moths, photography, bookbinding and skin tanning. (Szulikowska, 2017, p. 39) He loved constructing things. He assembled a photo camera and made the first windmill in the village, which provided electricity for his house. (Szulikowska, 2018/2019, p. 101, also Burda 2018/2019a, p.50–51)

He set up the first fruit tree nursery in the village in his one-hectare farm. A similar nursery was created at the local primary school, and Ulma had practical training in gardening with the pupils. Each child learned to graft trees under his supervision. The headmaster gave out seedlings to pupils every three years so that they could plant them in their family farms. Józef was a precursor in setting up orchards, first in his village and then in the neighbouring villages, Gacia and Albigowa. Beekeeping and breeding silk moth breeding were his other passions. He also learned the technology of working in an apiary, he used his own designs to construct beehives and shelves for silk moth hatching. These activities won him distinction at the County Agricultural Exhibition in Przeworsk in 1933. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 10.13)

He learned all the time. He subscribed to the “Wiedza i życie” periodical. Photography was his great passion. He took pictures of his relatives and also photographed important events in the local community: harvest festival, performances by the choir, wedding ceremonies, theatre performances and church celebrations. His ability to take photographs made him popular in the area. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 19)

He met his future wife, Wiktoria Niemczak, at a meeting of the local branch of the “Wici” Rural Youth Association. Born on 10 December 1912, Wiktoria was the seventh and the youngest of the living children of Jan Niemczak and Franciszek nee Homa. She had three brothers: Wojciech, Franciszek and Józef, and three sisters: Maria, Aniela and Katarzyna. (Szulikowska, 2017, p. 24) She attended courses at the Rural Orkan University. She was involved in the works of the amateur theatrical group and acted in nativity plays. On 7 July 1935, Józef and Wiktoria were married at the St. Dorothy parish church. Soon, the young married couple welcomed their first daughter Stanisława (18.07.1936), and later: Barbara (6.10.1937), Władysław (5.12.1938), Franciszek (3.04.1940), Antoni (6.06.1941) and Maria (16.09.1942; cf. Szpytma – Szarek, 2018, p. 19). In spring 1944, the Ulmas were expecting their seventh child.

2.2. These are they who have come out of the great ordeal (Rev 7:14b)

Józef earned extra money by taking photographs to provide for his growing family. In 1939, he used his savings to purchase several hectares of land close to the eastern border of Poland, in Wojsławice near Sokal. He was preparing to move there with his family, but the outbreak of the war thwarted his plans.

The Germans entered Markowa on 9 September 1939. There was a German military police station in Łańcut, commanded by Lieutenant Eilert Dieken. After conquering Poland, the Nazis started extermination of the local population, beginning with Jews. Ghettos were established in towns in October 1939. In the following month, General Governor Hans Frank issued an ordinance ordering Jews to wear a band with the Star of David on the right sleeve. On 15 October 1941, in a document entitled 'On restrictions of staying in the General Governorate'⁴, (Szpytma – Szarek, 2018, p. 26) he banned Jews from leaving the ghetto on penalty of death. Poles who helped Jews to hide were threatened with the death penalty. According to the ordinance: 'An act attempted will be punished in the same way as an act committed'⁵. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 19.25-27)

The turn of 1941 and 1942 was the last moment when Jews could still escape and look for shelter. The Jews of Markowa tried to survive the war in their village. At the beginning of 1942, their countrymen appeared, escaping from the nearby towns from the Nazi terror. The Germans caught them in regular round-ups.

Residents of Markowa were not indifferent to the reality of the occupation. They formed underground structures of the Union of Armed Struggle and the Peasants' Battalions. The underground press was distributed in the village throughout the war, and a secret print shop was operated from 1944. Markowa differed from the neighbouring villages in that it had solid buildings and a well-organised cooperative movement. For these reasons, and because the residents' had German-sounding surnames, the village became an object of interest of the Institute of German Labour in the East based in Kraków. The personnel of the Institute carried out anthropological studies among the residents of Markowa in 1940-1942 to reach the ultimate conclusion that they had features allowing for them to be Germanised. A study entitled 'Examination of old villages of the German-Ukrainian border near Łańcut'⁶ (Szpytma – Szarek, 2018, p. 26) was prepared by Gisele Hildebrandt. However, residents of Markowa resisted the agitators and did not agree to sign the Volksliste. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 25-26.30)

In summer 1942, the Nazis began the systematic liquidation of the Jewish quarters. Their residents were taken away to extermination camps. Those who were hiding outside the ghettos were captured and shot on the spot. This also happened in Markowa. Wiktoria and Józef Ulma often heard shots and witnessed

⁴ The original language quote: "O ograniczeniach pobytu w Generalnym Gubernatorstwie".

⁵ The original language quote: "An act attempted will be punished in the same way as an act committed".

⁶ The original language quote: "Przebadanie dawnych wsi niemiecko-ukraińskiego pogranicza Łańcuta".

executions. From the windows of their house, situated at a certain distance from the village centre, they saw “the trench” – the place where German soldiers murdered the captured Jews, after they tortured them and made them dig their graves. Some of the Jews of Markowa survived the round-ups in a field in temporary shelters. Józef Ulma helped one of the families to build such a bunker-dugout. Although those helping the Jews were shot, many residents of Markowa supported their neighbours. At night, they left food for them at fixed places and some hid them in their houses or farmsteads.

In 1942, eight Jews found shelter in the attic of Wiktoria and Józef Ulma’s small house. They were: Saul Goldman, a cattle breeder from Łañcut, and his four sons of unknown names (known in Markowa by the name of Szalls), as well as Lea Didner with a little daughter of an unknown name and her sister Golda Grünfeld. (Szulikowska, 2017, p. 84) The decision to take Jews into one’s home entailed high risk. The Ulmas were aware of this.

2.3. ... they have washed their robes and made them white in the blood of the Lamb (Rev 7:14c)

The tragedy played itself out just before dawn on 24 March 1944. Several hours before, German soldiers from Łañcut summoned four carters from nearby villages to come with their carts. They gave no reason. At night, five soldiers and four or six blue policemen got on the carts. (Domański, 2018/2019, p. 75–97)⁷ The team was led by Lieutenant Eilert Dieken. He was accompanied by Gustaw Unbehend, Josef Kokott, Michael Dziewulski and Erich Wilde. The blue policemen included Włodzimierz Leś and Eustachy Kolman. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 50)⁸ The carters were told to drive their carts to Markowa.

After arriving at the village, the Germans and the blue policemen surrounded the Ulmas’ house. Shots were heard soon. The Germans murdered the Jews first. Then, they took Wiktoria and Józef out of the house. They were both killed on the spot. A witness, Edward Nawojski, who was 18 years old at the time and lived in the nearby village of Kraczkowa, remembers terrible screams and cries of the Ulmas’ children, whose sleep was brutally interrupted. They called their parents, who were already dead. After a brief discussion with his team, Dieken decided that the children should also be killed. And so it was done. (Szulikowska, 2017, p. 106–107)

⁷ The paper authors presents attempts to include Polish police, called “blue” from the colour of its uniforms, in implementation of the occupation policy.

⁸ The Germans were probably told by Włodzimierz Leś that the Ulmas were giving shelter to Jews. He had known Saul Goldman before the war and helped his family after the war had broken out. When the war was coming to an end, he may have become frightened that he would have to return the goods that Goldman had given him as a deposit and turned the family in.

After the execution, the Germans summoned the community head – Teofila Kielara – and ordered him to organise the burial of the victims. Asked why the Germans had killed the children, they answered: ‘To spare the community the trouble with them’⁹. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 56) Franciszek Szylar, one of the men ordered to dig the grave, begged the Germans to let the Jews be buried separately from the Catholics. Meanwhile, the criminals started looting. First, they frisked the victims, then they entered the Ulmas’ house and took the tanned skins, coffers, mattresses and beds. The stolen goods were loaded onto carts. When the space on them ran out, another two were brought from the village. After the bodies were buried, the military policeman Josef Kokott warned the Poles present at the scene not to tell anyone how many people had been killed. The murder finished with a celebration at the scene. The drunk murderers went back with their loot to Łańcut.

Although expressly forbidden to do so, the relatives and neighbours dug up the Ulmas’ bodies at night several days later and put them into coffins made by Wiktoria’s brother-in-law. The family were buried near their house. One of the witnesses of the exhumation testified that there was the head and chest of a child sticking out of the womb of Wiktoria, who started giving birth during the execution. (Darmoros, 2021) On 17 January 1945, the Ulmas’ bodies were moved to the local cemetery. The Jews were exhumed in 1947 and buried at the war victim cemetery in Jagiełła-Niechciałka.

2.4. For this reason they are before the throne of God (Rev 7:15a)

The Ulmas’ living relatives and acquaintances remember Wiktoria and Józef as righteous, kind and helpful people – authentic followers of Christ. In their life, they submitted to God’s will. By contracting a sacramental marriage, they assumed an obligation to give birth to and to bring up the offspring given to them by the Creator. During the nearly nine years of marriage, God came to the Ulma’s humble house seven times as a little child. They gave their parental love and care to each of them. (Szulikowska, 2017, p. 73–74)

Stanisława Kuźniar, who is their relative, testifies that she used to see Józef kneeling and praying before going to bed. Władysław Ulma remembers his hardworking brother, who once, quoting Mickiewicz, said that it was sometimes more difficult to live a day well than to write a book. There is a copy of the New Testament which survived in the Ulma’s home library. It is a tatty book, which indicates that it was read frequently. As M.E. Szulikowska (2021) points out: ‘The Holy Scripture from the Ulma’s house survived and is a silent witness to

⁹ The original language quote: “Żeby gromada nie miała z nimi kłopotu”.

their spiritual life'¹⁰. (Szulikowska, 2021) Luke's Parable of the Good Samaritan is underlined in red and there is a handwritten note: 'YES!' Probably, Wiktoria and Józef 'needed a strong argument as a defence, which would not undermine their reason for receiving and giving shelter to eight Jews'¹¹. (Szulikowska, 2021) That evangelical Samaritan could be a patron of their risky decision to jeopardise their and their children's lives by helping those who needed such help.

For decades, the living relatives of the Ulmas, called the Samaritans of Markowa, did not mention the tragic events of March, 1944. They were too painful and bloody. Half a century later, Stanisław Niemczak, Wiktoria's nephew, read a note in a newspaper about individuals honoured posthumously by Yad Vashem – the Shoah Martyrs' and Heroes' Remembrance Institute in Jerusalem, Israel. The man described the family tragedy and sent a letter to Yad Vashem. Soon, he testified as one of the witnesses before the District Committee for Investigating Crimes Against the Polish Nation in Rzeszów.

The investigation resulted in Józef and Wiktoria Ulma being honoured with the *Righteous Among the Nations* title. It is the highest civil Israeli honour given to non-Jews. The ceremony took place on 13 September 1995. The medal was received by Władysław, Józef's brother, as the closest living relative of the Family. (Szulikowska, 2017, p. 129–130) In 2010, the Ulmas were honoured posthumously by Lech Kaczyński, the Polish president, with the Commander's Cross of the Order of Polonia Restituta. In 2017, on the initiative of President Andrzej Duda, the National Day of Remembrance of Poles Saving Jews under the German Occupation was established. It is a national holiday celebrated on 24 March – an anniversary of the Ulmas murder. The Ulma Family Museum of Poles Saving Jews – the first of this kind in Poland – was opened in Markowa a year earlier. In recent years, the Ulmas have been chosen as patrons of schools, foundations, streets have been named after them, exhibitions to commemorate them and scientific conferences have been held.

On 17 September 2003, the Ulma Family beatification process started on the diocese level on the initiative of the Markowa parish priest, Stanisław Lej. After five years, their completed files were sent to Pelplin. The Pelplin diocese conducted a joint review of over a hundred martyrs from the time of World War II. This group included priests, friars, nuns and laypersons, who died for the faith in occupied Poland and outside it, often in German extermination camps.

¹⁰ The original language quote: "Pismo Święte z domu Ulmów pozostało i funkcjonuje jako niemy świadek ich duchowego życia".

¹¹ The original language quote: "[Prawdopodobnie, Wiktoria i Józef] potrzebowali na swoją obronę mocnego argumentu, który nie podważyłby ich racji, gdy idzie o przyjęcie i przechowywanie ośmiu osób żydowskiego pochodzenia".

The Subcarpathian Family was then included to the group. (Szulikowska, 2017, p. 143–144) The dossiers of all the alleged martyrs were sent to the Congregation for the Causes of Saints in the Vatican in 2011. Two years later, the Congregation issued a decree on the process validity, which means that the dossier was completed in accordance with the rules applicable in beatification processes. From then on, work could start on the evaluation of evidence of martyrdom of the Servants of God. (Szpytma – Szarek, 2018, p. 85)

In 2017, at the request of the metropolitan bishop of Przemyśl, Adam Szal, the Vatican Congregation separated the Ulma case from the joint process and agreed for it to be conducted separately. In an interview with the Rzeczpospolita newspaper, the bishop justified his decision: ‘Nowadays, with so much talk of the crisis of the family, families in Poland and worldwide should be given an example to follow. The Ulmas are such an example, and if they were beatified in a large group, in a sense, they would be anonymous’¹². (Krzyżak, 2017) The diocesan postulator, Rev. Dr. Witold Burda, points out the unique nature of the Ulma process. It lies in that the beatification process concerns not only the parents, but all their children: Stanisława, Barbara, Władysław, Franciszek, Antoni and Maria aged from 8 to 1.5 years, and the Unborn child, still in Wiktoria’s womb. According to the beatification and canonisation procedures, the candidate in the process has to be known by name and surname. This is not possible in the case of the Ulmas’ seventh child. For this reason, the decision of the Vatican Congregation to include the Unborn in the beatification process should be particularly appreciated.

The case of the Subcarpathian Family will be analysed by the subsequent colleges of the Congregation for the Causes of Saints: historical, theological and the bishops and cardinals. (Burda, 2018/2019b, p. 43) They will examine the *Positio*, i.e., the life, proofs of heroic virtues and the martyrdom of the Servants of God from Markowa. The process of the Ulma Family has to prove, ‘that they died a martyr’s death for the faith in Christ and their persecutors – German military policemen – killed them out of their hatred against the Ulmas’ faith or against the virtue arising from the faith, i.e. charity’¹³. (Darmoros, 2021) In spring 2021, the Vatican historians gave a favourable opinion on the *positio*

¹² The original language quote: “Dziś, gdy tak dużo mówi się o kryzysie rodziny, trzeba dać rodzinom w Polsce i na świecie przykład do naśladowania. Ulmowie są takim przykładem, a gdyby zostali beatyfikowani w dużej grupie, pozostaliby w jakimś sensie anonimowi”.

¹³ The original language quote: „że ponieśli śmierć męczeńską za wiarę w Chrystusa, a prześladowcy – żandarmi niemieccy – pozbawili ich życia ze względu na nienawiść do wiary rodziny Ulmów lub też do cnoty wynikającej z wiary, w tym wypadku chodzi o miłość bliźniego”. The process of the Ulma Family is conducted with respect to their martyrs’ death, so a miracle is not required. The Markowa parish has been receiving testimonies of individuals convinced that they received graces at the intercession of the Ulmas – God Servants.

and now the case will be examined by the peculiar congress of theologians. Finally, the case will be analysed in the meeting of the bishops and cardinals, members of the Congregation for the Causes of Saints. If their opinion is positive, it will be communicated to the Pope and the Prefect of the Congregation will ask for a decree with a declaration of martyrdom. (Burda, 2018/2019b, p. 44)¹⁴ The Church is waiting with hope for the new blessed to be announced.

* * *

The short, dramatic history of the Ulma family can be concluded with Jesus' words in the Gospel by John: *No one has greater love than this, to lay down one's life for one's friends* (J 15:13). The Married Couple of Subcarpathia with their Offspring bore witness to charity and remained faithful to Christ's teachings until their death. Their heroism deserves the highest praise and a permanent place in the memory of Poles. One should trust that the activities of the Congregation for the Causes of Saints supported by prayers of believers will end with the beatification of the Ulma family. They stand in a long line of those who have been washed their robes with martyr's blood.

Bibliography

- Beale Gregory K., 1999, *The Book of Revelation*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids.
- Biblia Nawarska. Pismo Święte Nowego Testamentu z komentarzem duchowym*, 2020, Apostolicum, Ząbki.
- Burda Witold, 2018/2019a, *Interpretacja teologiczna postawy sług Bożych Józefa i Wiktorii Ulmów z Dziećmi*, Premislia Christiana 18, p. 49–53.
- Burda Witold, 2018/2019b, *Proces beatyfikacyjny Józefa i Wiktorii Ulmów i ich siedmiorga Dzieci*, Premislia Christiana 18, p. 39–47.
- Darmoros Karol, 2021, *Polska rodzina zamordowana za pomoc Żydom może zostać beatyfikowana*, in: polskifr.fr/duchowa-strona [online], access: 9.09.2021, <polska-rodzina-zamordowana-za-pomoc-zydom-moze-zostac-beatyfikowana>.
- Domański Tomasz, 2018/2019, *Polnische Polizei jako narzędzie realizacji niemieckiej polityki okupacyjnej w Generalnym Gubernatorstwie*, Premislia Christiana 18, p. 75–97.
- Ehrlich Emilia, 1996, *Apokalipsa księga pocieszenia*, Pallotinum, Poznań.
- Hoever Hugo (opr.), 2017, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku: według Kalendarza Rzymskiego*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Jędrzejewski Sylwester, 2008, *Eschatologiczna perspektywa biblijna święta Sukkot*, Ruch Biblijny i Liturgiczny LXI/3, p. 205–215.

¹⁴ W. Burda points out: „Głos wszystkich wspomnianych wyżej komisji Kongregacji Spraw Kanonicznych, ma charakter doradczy. Prawo orzekania w sprawie uznania cudów oraz stwierdzenia heroicznego cnót, ofiary z życia lub męczeństwa należy wyłącznie do Ojca Świętego.” (Burda, 2018/2019b)

- Karczewski Marek, 2010, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, Olsztyn.
- Kiejza Andrzej, 2000, *Zbawienie w ujęciu Ap 7, 9-17*, Roczniki Teologiczne XLVII/ 1, p. 171–186.
- Krzyżak Tomasz, 2017, *Rodzina Ulmów bliżej beatyfikacji*, in: rp.pl/historia [online], access: 20.09.2021, <<https://www.rp.pl/historia/art10590311-rodzina-ulmow-blizej-beatyfikacji>>.
- Ostański Piotr, 2005, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Apostolicum, Ząbki.
- Ravasi Gianfranco, 2002, *Apokalipsa, Jedność*, Kielce.
- Szpytma Mateusz, Szarek Jarosław, 2018, *Rodzina Ulmów*, Rafael, Kraków.
- Szulikowska Maria Elżbieta, 2017, *Markowskie bociany. Opowieść o bohaterkiej Rodzinie Wiktorii i Józefa Ulmów*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł.
- Szulikowska Maria Elżbieta, 2018/2019, *Moje spotkania z Rodziną Ulmów. Refleksje nt. książki pt. „Markowskie bociany”*, Premislia Christiana 18, p. 99–103.
- Szulikowska Maria Elżbieta, 2021, *Biblia w życiu Rodziny Ulmów*, in: Niedziela rzeszowska [online], access: 9.09.2021, <<https://www.niedziela.pl/arttykul/147345/nd/Biblia-w-%C2%A0zyciu-Rodziny-Ulmow>>.
- Tronina Antoni, 1996, *Apokalipsa orędzie nadziei*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa.
- Telewizja Polska Info, 2021, [online], access: 21.10.2021, <<https://www.tvp.info/52957544/beatyfikacja-rodziny-ulmow-watykan-wydal-zgode>>.
- Witczyk Henryk, 2020, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Pallotinum, Poznań.
- Wojciechowski Michał, 2012, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp–Przeładowanie z oryginału–Komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Święty Paweł, Częstochowa.

Ci przyodziani w białe szaty kim są i skąd przybyli? (Ap 7, 13). Rodzina Ulmów w świetle wizji Jana z Patmos

Streszczenie: Głównym celem niniejszego studium jest prezentacja losów Rodziny Ulmów z Markowej na tle biblijnej wizji zbawionych w Ap 7, 9-17. 24 marca 1944 r. Wiktoria i Józef Ulmowie wraz z siedmiorgiem dzieci ponieśli śmierć męczeńską z rąk niemieckich żandarmów za udzielenie schronienia ośmiorgu Żydom. Od kilkunastu lat toczy się proces beatyfikacyjny Rodziny z Podkarpacia i ma on wyjątkowy charakter z tego względu, że kandydatami na ołtarze są nie tylko rodzice, ale także ich wszystkie dzieci: Stanisława, Barbara, Władysław, Franciszek, Antoni i Maria w wieku od 8 do 1,5 roku oraz Nienarodzone, które Wiktoria nosiła w łonie. Opracowanie składa się z dwóch części: egzegetycznej i biograficznej. Pierwsza część to egzegetyczno-teologiczna analiza tekstu zawartego w Ap 7, 9-17, który stanowi biblijny kontekst drugiej części artykułu, w której opisano dzieje bohaterkiej Rodziny.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, wizja zbawionych, Rodzina Ulmów, męczeńska śmierć, proces beatyfikacyjny.

Marek Żmudziński*

Universität Ermland und Masuren in Olsztyn (Polen)

DIE REZEPTION DES DOGMAS DER UNFEHLBARKEIT DES BISCHOFS VON ROM IM ERMLAND

Zusammenfassung: Das Erste Vatikanische Konzil, auf dem am 18. Juli 1870 das Dogma über den Primat des Papstes und dessen Unfehlbarkeit verkündet wurde, hatte Einfluss auf die Gestalt der Katholischen Kirche und ihre Beziehungen mit der Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Anhänger der neuen Doktrin erblickten in dieser eine Gelegenheit, die Autorität der Kirche wiedererstarken zu lassen. Die Gegner sahen die Gefahr eines Bruchs mit einer viele Jahrhunderte alten Tradition und mit der Doktrin verbunden die Einführung einer autoritären Macht des Papstes in die Glaubensgemeinschaft. Der ermländische Bischof Philipp Kremenz gehörte zunächst der Opposition des Konzils an. Nach der Verkündigung des Dogmas akzeptierte er jedoch die Tatsachen und wurde in der Diözese zu einem Verfechter dieses Glaubenssatzes. Das Milieu der Theologen im ermländischen Braunsberg allerdings nahm die Wahrheit des Dogmas nicht an und propagierte die Ideen, aus denen schließlich die Altkatholische Kirche hervorging. Dieses war die Quelle eines ernststen Konflikts sowohl innerhalb der Kirche auf pastoraler Ebene als auch nach außen hin in der Beziehung zu den preußischen Behörden. Letztendlich erfuhr die Wahrheit über den unfehlbaren Dienst des Bischofs von Rom im Ermland allgemeine Anerkennung.

Schlüsselwörter: die Kirche, der Papst, das Konzil, der Primat, der Bishop, die Unfehlbarkeit.

Einführung

Das Dogma des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom legitimierte das jahrhundertealte Bewusstsein der Kirche bezüglich einer betonten Verantwortung des hl. Petrus und seiner Nachfolger. Diese auf biblischen Prämissen fußende und sich im historischen Fortdauern der Glaubensgemeinschaft bestätigende Wahrheit wurde zum Anlass eines bedeutenden Konflikts in der katholischen Kirche. Die darüber leidenschaftlich geführte theologische Diskussion versorgte nicht alle ihre Teilnehmer mit ausreichenden Argumenten, um diese Doktrin anzunehmen. Die Debatte war der Anlass des

* Adresse: Dr. habil. prof. assoc. UWM Marek Żmudziński, ORCID: 0000-0002-1759-877X; e-mail: marek.zmudzinski@uwm.edu.pl

Entstehens der Altkatholischen Kirche, die sich auf die vorkonziliare Tradition berief.

Einer der Diskussionsteilnehmer war der ermländische Bischof Philipp Krementz. Als Teilnehmer des I. Vatikanum gehörte er der Minderheit an, die eine gemäßigte Version des Dogmas ausarbeitete. Da er keinen Einfluss auf die Abfassung der endgültigen Version besaß, verließ Bischof Krementz Rom noch vor der feierlichen Verkündigung der neuen Doktrin. Unverzüglich im Anschluss an die feierliche Proklamation jedoch akzeptierte er gemeinsam mit dem gesamten deutschen Episkopat das Dogma und wurde in der Diözese Ermland zu dessen Verfechter und treuem Hüter.

Die theologische Debatte

Nach den drei Jahrhunderten, die nach dem Abschluss der Beratungen des Konzils von Trient (1545–1563) vergangen waren, gab Papst Pius IX. die Ausrufung eines neuen ökumenischen Konzils bekannt. Diese Entscheidung wurde in die Bulle *Aeterni Patris* vom 29. Juni 1868 eingefügt, in der Ort und zeitlicher Beginn dieses Ereignisses bestimmt wurden: die Basilika Sankt Peter im Vatikan am 8. Dezember 1869. Das erwähnte Dokument vermerkte ebenso das Ziel des neuen Konzils: „Mit ganzer Verantwortung sind Überlegungen anzustellen und entsprechende Schlussfolgerungen im Bereich solcher Problemstellungen anzubringen, welche in diesen für die Kirche schweren Zeiten sich allem voran auf das Lob Gottes, den heiligen Glauben, den Glanz des Gotteskults, das ewige Heil der Menschen, die Strenge des Diözesanklerus und des Ordensklerus sowie auf eine solide innere Formation, die Wahrung des Kirchenrechts, die Reformierung des Brauchtums, die Bildung der christlichen Jugend, den für alle gemeinsamen Frieden und das Einvernehmen richten“. (Cecconi, 2013, S. 71)

Diese weite Spanne an Problemstellungen muss im Zusammenhang mit mannigfaltigen kirchlichen Ideen betrachtet werden, die das Klima der Vorbereitungen bestimmten. Die grundlegende Fragestellung war diejenige, auf welche Weise sich die Kirche in der Beziehung zur „Welt“ definieren sollte. Hierbei ging es im Wesentlichen um das Bild und die Rolle der Kirche in der sich dynamisch entwickelnden Gesellschaft. Einerseits präferierte die Umgebung der Römischen Kurie die Haltung eines einheitlichen Sich-Entgegenstellens gegen die Ideen der Aufklärung und der Revolution. So sollte der Kirche die Rolle eines Schildes zugeschrieben werden, also einer stabilen unveränderlichen Autorität, deren Symbol der Fels ist, der sich den Stürmen der Zeit widersetzt, und dabei Bestimmtheit, Sicherheit und Stabilität vermittelt. Andererseits zog das liberale Lager der französischen Katholiken, welches die progressive Strömung am

nachhaltigsten repräsentierte, das Modell einer offenen Diskussion vor, mittels derer das Konzil eine zustimmende Reaktion auf den damaligen konstitutionell-parlamentarischen Entwicklungsprozess darstellen sollte. Auf diese Weise sollte sich die Kirche als historische Größe zu erkennen geben, welche selbst Veränderlichkeit unterworfen ist und die neuzeitliche Freiheitsentwicklung im Einklang mit dem Evangelium annimmt. (Schatz, 1997, S. 224–229)

Das Problem der Unfehlbarkeit des Papstes trat als Endprodukt der die Hauptfragestellungen des Konzils vorbereitenden Debatte zutage. Auch in diesem Falle zeichnete sich ein theologischer Streit zwischen den Anhängern der Superiorität des Konzils über den Papst, welche sich auf den Konziliarismus des Mittelalters beriefen, und den Vertretern des Ultramontanismus ab, welche die Funktion des Bischofs von Rom aufwerteten. Es muss jedoch daran erinnert werden, dass es im Kreis der Konzilsväter keine radikalen Gegner der Unfehlbarkeit des Papstes gab. Die Diskussionen betrafen das Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der Unfehlbarkeit der Kirche. Eine kleinere Gruppe von Bischöfen unterstrich, dass der Papst, wenn er unfehlbar spräche, in diesem Falle mit seinen ausgedrückten Worten Sprecher und Repräsentant der gesamten Kirche sei. Die Hilfe des Heiligen Geistes werde ihm nicht unmittelbar zuteil, sondern mittelbar durch die Anhörung der Kirche. Der Papst sei folglich dann unfehlbar, wenn er sich auf die Tradition der Kirche oder auf das Zeugnis der Kirche stütze. Die päpstliche Unfehlbarkeit solle als Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche verstanden werden. Die eindeutige Mehrheit der Bischöfe jedoch sah den Papst als Quelle der Unfehlbarkeit der gesamten Kirche an. Die Kirche sei somit unfehlbar dank des Papstes. (Ferdek, 2015, S. 186–187)

Allgemein herrschte die Ansicht vor, dass die gegenwärtige Welt eine Welt des fortwährenden Wandels, der Umwälzungen und der Unbestimmtheit sei. Um in ihr bestehen zu können, müsse die Kirche Zeugnis von etwas eindeutig Dauerhaftem und Vertrauenswürdigem geben. Es wurde unterstrichen, dass die Kirche ihre Anziehungskraft gegenüber sich auf der Suche befindenden Nicht-Katholiken nicht dadurch gewinne, dass sie sich anpasse, sondern dank einer eindeutigen Profilierung dessen, was katholisch sei, also der Grundsätze von Bestimmtheit und Eindeutigkeit. Hiermit verbunden war die Erwartung, dass man es dank des Definierens der päpstlichen Unfehlbarkeit mit einer solchen Kirche zu tun haben werde, in der gefährliche Spannungen, Polaritäten und ernste innere Kontroversen ein für alle Mal ausgelöscht würden. So würde die Unfehlbarkeit zur Stärke der Kirche werden und diese sich nach außen hin als konsistenter und missionarischer präsentieren. (Schatz, 1997, S. 254)

Der ermländische Bischof auf dem Konzil

Die Anwesenheit und die Rolle des ermländischen Bischofs Philipp Kremenz auf dem Ersten Vatikanischen Konzil entzieht sich einer einheitlichen Beurteilung. Insbesondere eine Beurteilung im Hinblick auf das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes ist, wie K. Schatz schreibt, nicht leicht zu erfassen; dieses gilt umso mehr, wenn jemand sich nicht mit der Tatsache der Opposition von Bischof Kremenz gegen die konzipierte neue Position der Doktrin zufriedengibt, sondern es unternimmt, die Motive seines Vorgehens auf der Grundlage der dargetanen Ansichten des Bischofs zu begreife. (Schatz, 1975, S. 314)

Seine Ansichten wurden dann sichtbar, wenn sich der Bischof aktiv in eine Diskussion zu den Hauptgedanken des Ersten Vatikanischen Konzils in der Presse einbrachte, wobei zu diesen Gedanken sowohl diejenigen zu zählen sind, die in der Konzilsvorbereitungszeit aufkamen, als auch diejenigen, die während der Tagung des Konzils besprochen wurden. Bereits im Jahre 1869 veröffentlichte der Bischof im *Ermländer Pastoralblatt* Konzilsdokumente, die für die öffentliche Meinung bestimmt waren und berief sich kontinuierlich auf die Konzilliteratur. Hierbei muss zusätzlich erwähnt werden, dass die römischen Stipendiaten der Preußischen Stiftung nach und nach Informationen über die Vorbereitungen zum Konzil weitergaben, wodurch die Debatte in der Diözese belebt wurde. Trotz dieser Anstrengungen unterschied sich die vorkonziliare Atmosphäre im Ermland deutlich von derjenigen in anderen deutschen Ländern durch ihre kümmerliche Resonanz. In vielen anderen Diözesen war ein anwachsender gesellschaftlicher Unfriede zu bemerken, der durch zugetragene Mitteilungen über die geplanten Dogmen gespeist wurde. Dieses ging so weit, dass die in Fulda versammelten deutschen Bischöfe einen gemeinsamen Hirtenbrief herausgaben, in dem sie in erster Linie versicherten, dass man sich weder vor der Verabschiedung irgendeiner neuen Lehre fürchten solle noch vor einer Beschränkung der Debattenfreiheit. (Pelczar, 1908, S. 502)

Das Interesse an den Vorbereitungen für das Konzil war im Herbst 1869 im Ermland so gering, dass Bischof Kremenz jenen Hirtenbrief in der ihn anvertrauten Diözese als hinfällig ansah und der Brief folglich nur in solchen Pfarreien verlesen wurde, in denen die Pfarrer dieses für angebracht hielten. (Kremenz, 1869, S. 80) In seinem eigenen Hirtenbrief vom 14. November gar, den er aus Anlass seiner Abreise nach Rom verfasste, ging der Bischof überhaupt nicht auf die Befürchtungen der deutschen Theologen ein. (Kremenz, 1869, S. 97–100) An dieser Stelle sei jedoch auch daran erinnert, dass der Kreis von Theologen im ermländischen Braunsberg sich recht einheitlich gegen die geplanten Dogmen aussprach, worauf im weiteren Teil des vorliegenden Artikels noch eingegangen werden soll.

Den Standpunkt, den er auf dem Konzil einzunehmen gedachte, legte Bischof Krementz in Übereinstimmung mit der Mehrheit der deutschen Bischöfe in einer Ansprache am 14. Juni 1870 dar. Er arbeitete überzeugend heraus, dass die in den Schemata enthaltene Definition in keinem Fall angebracht sei, da viele der Kirche ergebene Personen diese Definition sowohl aus historischen als auch aus dogmatischen Gründen für untragbar hielten. Ein weiteres Argument stellte die Tatsache dar, dass unter den Vätern des Vatikanischen Konzils ein Streit über die Authentizität, die Art, den Sinn und die Reichweite dieser Definition herrschte. Ihre Schädlichkeit drückte der Bischof folgendermaßen aus: „Gemäß des Zeugnisses zahlreicher Bischöfe ist klar, dass in vielen Diözesen Deutschlands, Frankreichs, Böhmens, Ungarns, Siebenbürgens und in anderen Diözesen diese Lehre dem katholischen Volk nicht einmal dem Namen nach bekannt ist. Und ich darf dabei nicht verschweigen, dass die diskutierte Lehre in der Diözese Ermland zumindest im Katechismus und in den Predigten niemals angesprochen wird, ja aus den Theologischen Hochschulen gar längst herausgedrückt worden ist. Es ist zu befürchten, dass die Katholiken in diesem Bereich eine Konfusion dergestalt erleben, als müsse man jetzt erst ein Fundament für die wahre Lehre errichten. Wir dürfen ebenso nicht vergessen, dass die Überlieferungen der Ostkirche, die vom Römischen Fels abgetrennt ist, nicht über das 8. Jahrhundert nach christlicher Zeitrechnung hinausreichen. Unschwer wird man gewahr, dass die so sehr ersehnte Union mit den Nicht-Katholiken nicht erleichtert, sondern erschwert wird durch das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes“. (Archivo Segreto Vaticano I, [kein Datum], S. 269)

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Bischof Krementz deutlich vor Wagnissen und moralischen Anläufen warnte, die er auf die Diözese Ermland und andere deutsche Diözesen zukommen sah. Er sah es geradezu als seine Pflicht an, seinem gegnerischen Standpunkt gegenüber der Ausrufung des Dogmas über die Unfehlbarkeit entschieden Ausdruck zu verleihen, und da er keine Gelegenheit hatte, seine sämtlichen diesbezüglichen Argumente präzise darzulegen, hielt er seine Rede selbst für einen Unkenruf. (Ornatek, 2002, S. 272)

Die konziliare Stellungnahme reihte den ermländischen Hirten direkt in die Gruppe der entschiedenen Gegner der Ausrufung des neuen Dogmas ein, zu der u. a. gezählt wurden: Bischof Karl Joseph Hefele aus Rottenburg; Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler aus Mainz; Erzbischof Paulus Ludolf Melchers aus Köln; wie auch Erzbischof Georges Darboy aus Paris und Bischof Félix Dupanloup aus Orléans; Kardinal Joseph Othmar Ritter von Rauscher, der Erzbischof von Wien; Kardinal Friedrich Johann Joseph Cölestin Fürst zu Schwarzenberg, der Erzbischof von Salzburg und Prag; Erzbischof János Simor aus Ungarn; Bischof Josip Juraj Strossmayer aus Diakowar in Kroatien; Erzbischof Franciszek Ksawery Wierchlejski aus Lemberg; der armenische

Erzbischof Grzegorz Michał Szymonowicz aus Lemberg und Bischof Józef Alojzy Pukalski aus Tarnow. (Łydka, 1971, S. 14)

Hinzugefügt werden sollte, dass der ermländische Bischof Philipp Krementz in der Generalversammlung, während der die feierliche Verkündigung des Dogmas über die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom vorbereitet wurde, mit „Nein“ votierte und gemeinsam mit anderen Gegnern dieser Glaubenswahrheit den Vatikan vor der feierlichen Promulgation am 18. Juli 1870 verließ.

Die bischöflichen Initiativen im Ermland

Als Folge des preußisch-französischen Krieges, der am folgenden Tag nach der Ausrufung des Dogmas über den Primat und die Unfehlbarkeit ausbrach, traten zahlreiche Umstände auf, die einen neuen Zeitabschnitt in der Kirchengeschichte der Moderne einleiteten. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass in der Übergangszeit August / September noch zwei Arbeitssitzungen des Konzils stattfanden. Als am 20. September die Garibaldi-Truppen Rom besetzten, erklärte sich Papst Pius IX. zum Gefangenen des Vatikan und verkündigte anschließend die Bulle *Postquam Dei munere* mit der er am 20. Oktober die Beratungen des Konzils auf unbestimmte Zeit vertagte. Dieses hatte selbstverständlich Einfluss auf das kirchliche Leben in ganz Europa, ohne dabei die pastoralen Auswirkungen nach der Verkündigung des neuen Dogmas auszunehmen. Unterstrichen sei, dass bis zum Ende des Jahres 1870 fast alle Konzilsväter die Verkündigung des I. Vatikanum annahmen.

Zur Monatswende August / September tagte in Fulda die Deutsche Bischofskonferenz. In einem von Bischof Ketteler ausgearbeiteten Hirtenbrief erklärte die Konferenz die Annahme und die bindende Kraft des Dogmas der Unfehlbarkeit. (Detmer, 1958, S. 25) Dieser Brief wurde auch vom ermländischen Bischof unterschrieben. Die äußeren Umstände des Krieges und die damit verbundenen politischen Spannungen flossen in die innerkirchliche Situation ein. In der allgemeinen Unsicherheit gaben diese Umstände den Bischöfen, die gegen das Dogma eingestellt waren, Auftrieb gegenüber denjenigen, die einen Kompromiss für eine gemäßigte Interpretation des Dogmas suchten, bei der Rom nicht in Frage gestellt würde. Dieses geschah durch drei Bischöfe: den Konzilssekretär Fessler sowie Ketteler und Krementz. (Aubert, 1960, S. 278–279) Ihre pastorale Aktivität zeigte die neue Doktrin im Verständnis der konziliaren Minderheit auf. (Schatz, 1979, S. 261)

Bischof Krementz richtete am 8. September einen Hirtenbrief an die Gläubigen, in dem er die Primatsdoktrin interpretierte. Der Hirtenbrief stellte die offizielle Promulgation des Dogmas in der Diözese Ermland dar. In zwölf

Textpunkten auf Latein geschrieben, bemühte er sich, die theologische Bedeutung der neuen Doktrin zu beschreiben sowie sämtliche Kontroversen zu erläutern. In einer zusammenfassenden Darstellung wiesen seine Argumente nach, dass:

- die päpstliche Unfehlbarkeit oder Fehlerfreiheit weder eine Makellosigkeit noch eine Gabe der Beharrlichkeit, der Heiligkeit oder der heilig machenden Gnade sei, sondern ein Charisma des Papstes, der, vermöge seines Amtes, dem Guten der Kirche diene, welcher er vorstehe;
- diese Funktion nicht mit der Erleuchtung und der Eingebung durch den Heiligen Geist verwechselt werden dürfe unter Einfluss dessen die Propheten und die Apostel unterwiesen worden seien, um Neues und Verborgenes aufzutun und dasjenige, welches noch heraufkommen werde, zu verkündigen;
- der Papst keine übernatürliche Gabe besitze, die in ihm als Person enthalten sei, dank derer er sich stets erfreuen dürfe – und dies sogar als Privatperson – frei von jeglichen Fehlern zu sein, sondern er vielmehr Gottes Hilfe zur Sichtbarmachung einer Wahrheitsoffenbarung in einem öffentlichen Akt sei;
- Gegenstand der Unfehlbarkeit die Angelegenheiten des Glaubens und der Moral seien und dieser Gegenstand eins mit der Unfehlbarkeit der gesamten Kirche sei;
- die Gabe der Unfehlbarkeit organisch verbunden sei (Papst und Bischöfe) in dem einen Organismus der Kirche;
- das unfehlbare Magisterium der Kirche endgültig durch den Bischof von Rom ausgeübt werde, zu dessen Vermögen das endgültige Festlegen einer Definition gehöre;
- der Papst nichts endgültig definieren dürfe, was gegensätzlich der jahrhundertalten Tradition wäre, die ihren Anfang mit der Apostolischen Kirche genommen habe;
- vor der endgültigen Festlegung einer gegebenen Wahrheit durch den Papst, dieser sich mit den Ortskirchen beraten solle, um Überzeugung von der katholischen Dimensionalität der gesamten Doktrin zu erhalten;
- das Fundament, gleichsam der Hauptpunkt der kirchlichen Unfehlbarkeit, durch den Primat in der Römischen Kirche verankert sei, mit welcher sämtliche Ortsgemeinschaften in zwingender Kommunion stehen müssten;
- der Papst sich nur dann der Unfehlbarkeit in Assistenz des Heiligen Geistes erfreue, wenn er das Amt des obersten Hirten und Lehrers ausübe;
- die Definition dieses päpstlichen Prärogativs auf dem Vatikanischen Konzil etwas Neues in die Kirche eingeführt habe, dieses jedoch auf den Ökumenischen Synoden als Ausfall der Entwicklung und der Stabilität der päpstlichen doktrinalen Autorität durchweg anerkannt und praktiziert worden sei. (Krementz, 1870, s. 92)

Es muss daran erinnert werden, dass Bischof Krementz im November eine besondere Anleitung an den Klerus für Beichtväter richtete, mit dem Ziel einer Rechtsprechung zur Befreiung von der Strafe der Exkommunikation wie auch der Erteilung der Absolution für diejenigen Gläubigen, die das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkannten. (Ornatek, 2002, S. 273) Bischof Krementz legte überzeugend dar, dass es trotz der Tatsache einer gewissen Konfusion, welche durch die Unbekanntheit des Begriffs „Dogma“ und den Mangel an befriedigenden Informationen entstanden sei sowie durch die feindliche Agitation der anti-katholischen Presse, nicht zu unüberlegten Schritten einiger gläubiger Katholiken kommen dürfe. Überdies ermahnte er die Geistlichen, mit erhöhter Inbrunst zu arbeiten und mit einschlägigen Worten vor der Gefahr einer Abkehr von der Kirche zu warnen. (Jasiński, 2002, S. 249)

Der Konflikt in Braunsberg / Braniewo

Ideen, die radikal gegen die päpstliche Unfehlbarkeit standen, äußerte der Münchner Geistliche Ignaz von Döllinger sowohl vor dem Konzil als auch während des Konzils und nach den Sitzungen. Er wurde geistlicher Patron einer Bewegung, die zur Spaltung in der Kirche führte und zur Entstehung der Altkatholischen Kirche, und zwar dieses überwiegend auf dem Gebiet Deutschlands und der Schweiz. Es muss betont werden, dass die auf Einklang bedachte versöhnliche Haltung des ermländischen Bischofs seine Diözese ebenso nicht vor anti-päpstlichen Wirrnissen bewahrte, zu deren Zentrum die Dozenten-Interessengemeinschaft in Braunsberg wurde. Die Haltung zahlreicher dort arbeitender Kleriker war die Ursache ernster Spannungen innerhalb der Kirche. Nach Meinung vieler Beobachter löste diese Haltung ebenfalls einen langjährigen Konflikt mit dem preußischen Staat aus, bekannt unter dem Namen „Kulturkampf“.

Hauptoppositionelle aus dem Ermland waren vier Geistliche: die Professoren des Lyceum Hosianum Andreas Mentzel und Friedrich Michelis, der Direktor und gleichzeitige Religionslehrer am Katholischen Lehrerseminar Edmund Treibel sowie der Studienrat am Katholischen Gymnasium Braunsberg Paul Wollmann.

Bereits im August 1870 erhielt der Professor des Lyceum Hosianum F. Michelis wegen seiner Ablehnung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit das Verbot zur Ausübung der geistlichen Funktionen wie auch das Verbot der Lehrtätigkeit. Hierbei handelte es sich um eine Entscheidung von Bischof Krementz, die im Einklang mit dem herrschenden Staatsrecht nach dem Entzug der *Missio canonica* die Entlassung aus dem Arbeitsverhältnis hätte zur Folge haben müs-

sen. Die staatlichen Behörden eigneten sich jedoch eine andere Rechtsinterpretation an und befanden, dass sie als Behörden nicht dazu verpflichtet seien, den Lehrern ihre Befugnisse auf Grund kirchlicher Entscheidungen zu entziehen. Dieser rein innerkirchliche Konflikt, der auf der Interpretation göttlicher Offenbarung in der Frage des päpstlichen Dienstes beruhte, erweiterte sich zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche. Der Konflikt betraf die Kompetenzverteilung zwischen den staatlichen und kirchlichen Behörden in Bezug auf die Religionslehrer. Die Entschlossenheit des ermländischen Bischofs und seine Proteste blieben allerdings zunächst erfolglos. Kirchlicherseits erwies es sich damit als unerlässlich, privaten Religionsunterricht zu organisieren und ein Verbot dahingehend zu erteilen, an Veranstaltungen der suspendierten Lehrer teilzunehmen. Selbstverständlich fand dieses Vorgehen weder im Kreis der Professoren noch bei den staatlichen Behörden Akzeptanz und vertiefte den Streit lediglich. (Kopiczko, 2018, S. 643)

Eine ähnliche Situation ergab sich bei den weiter oben namentlich genannten Lehrern. Den größten Widerhall erlebte der Konflikt um Pfarrer Paul Wollmann, denn das Gymnasium, an dem er unterrichtete, war das Fach Religion ein Pflichtfach und die Zensur wurde im Zeugnis vermerkt. In den Streit hineingezogen wurden die Eltern, die sich u. a. an Kaiser Wilhelm I. persönlich mit der Bitte wandten, die Erteilung des Religionsunterrichts einem katholischen Lehrer zu übertragen. Ebenso richtete die Bischofskonferenz in Fulda unmittelbar an die Regierung eine Petition, um im Namen der Jugend einen Lehrer zu fordern, der treu zur Lehre der Kirche stehe. (Dittrich, 1913, S. 56)

Es sei angemerkt, dass dieser Streit auch die Ebene des kirchlichen Disziplinarverfahrens erreichte. Bischof Kremenz ermahnte mehrfach den ihm unterstellten Präfekten und forderte diesen außerdem dazu auf, zu erklären, dass er die Entscheidung des Vatikanischen Konzils anerkenne. Im November 1870 wurde in der Diözese ein Hirtenbrief zum Dienst des Bischofs von Rom einschließlich des neuen Dogmas über die Unfehlbarkeit des Papstes im Bereich der Lehre verlesen. Pfarrer Wollmann lehnte das Verlesen des Hirtenbriefes in der Kapelle des Gymnasiums ab und berief sich dabei auf die Stellungnahme des Schulleiters, welcher sich ebenfalls gegen die Verlesung während der Liturgie ausgesprochen hatte. Anlass sollten Länge und Inhalt des Hirtenbriefes sein, die Unruhe stiften, ja sogar Demonstrationen von Seiten der Schüler hervorrufen könnten. Im gleichen Atemzug wurden die staatlichen Behörden einschließlich des Kultusministers benachrichtigt, und zwar mit der Sichtweise, dass die Ursache für den Streit der Bischof selbst sei und der Vertrag zwischen den kirchlichen Behörden und dem Staat bezüglich der Gymnasiums-Kapelle den Geistlichen nicht dazu verpflichte, einen Brief dieser Art zu verlesen. Ein zuzügliches Argument der Bildungsbehörden war die Tatsache, dass sowohl Pfar-

rer Wollmann als auch das gesamte Lehrerkollegium zu den Gegnern des Dogmas über die Unfehlbarkeit gehörten. Infolgedessen würde das Verlesen des Briefes ihre Ehre und Würde als Beamte verletzen und sie gegenüber den Schülern demütigen, welche die tatsächlichen Ansichten der Lehrer kannten. (Constabel, 1957, S. 69–70) Es kam nach Protesten der Kirche letztlich dazu, dass der Brief in einer verkürzten Version verlesen wurde. Bischof Krementz erhielt seitens der staatlichen Bildungsbehörden eine Verwarnung dahingehend, dass sein Vorgehen gegenüber dem Lehrer als Beamten gegen das Öffentliche Recht verstoße. (Jasiński, 2002, S. 251)

Es ist zu unterstreichen, dass seitens der Kirche das Schlüsselproblem in dem beschriebenen Konflikt der Unterricht in Religionslehre war, der von einem orthodoxen katholischen Priester, der die theologische Doktrin respektierte, zu erteilen war. Pfarrer Wollmann erfüllte dieses Kriterium nicht, welches Einfluss auf den Entzug der *Missio canonica* hatte sowie schlussendlich auf seine kirchliche Exkommunikation. Dieses hatte selbstverständlich auch Einfluss auf die Entscheidung der Eltern, die ihren Kindern die Teilnahme am Religionslehreunterricht verboten, welchen ein suspendierter Geistlicher erteilte. Die Unnachgiebigkeit der Bildungsbehörden zog indes den Abgang der Schüler von der Schule nach sich. Angesichts dieser dramatischen Situation veröffentlichte Bischof Krementz im Juli 1871 ein umfangreiches an die Gläubigen gerichtetes Schreiben, in dem er seine Haltung erläuterte und die Entscheidungen in dem entstandenen Konflikt begründete. Er unterstrich dabei die Verletzung der Grundrechte der Katholischen Kirche im preußischen Staat wie auch die Verletzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Katholiken. Deutlich betonte der Bischof, dass Pfarrer Wollmann, der aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden sei, nicht im Namen dieser lehren könne. Hingegen würden die katholischen Eltern, die ihre Kinder in das von ihm gehaltenem Religionsunterricht schickten, auf ihr Gewissen eine schwere Sünde ziehen. Im Hinblick auf die Diözesanen handelte es sich um einen dramatischen Treueappell zur katholischen Religion und zum Fortbestehen in der Einheit des Glaubens. Im Hinblick auf die Behörden handelte es sich indessen um einen deutlich ausgedrückten Protest gegen ein Vorgehen, welches mit den grundsätzlichen Regelungen der Konfessionsfreiheit, die im Staate Preußen galten, unvereinbar war. (Krementz 1871, S. 85–90)

Trotz einhelliger Unterstützung des Bischofs von Seiten des ermländischen Klerus, der Deutschen Bischofskonferenz sowie zahlreicher katholischer Gruppen, darunter der polnischen Gemeinschaft, schwelte der Konflikt weiter, angeheizt durch die liberale Presse, die den Konflikt „Krementz-Affäre“ nannte. Erst der Wechsel im Ministeramt führte in der ersten Hälfte des Jahres 1872 aus der Pattsituation heraus. Der Vorschlag, dass die Schüler außerhalb des Schul-

gebäudes von einem anderen Lehrer unterrichtet würden, ergab eine Kompromisslösung. Der Staat entzog Wollmann nicht die Lehrberechtigung, reagierte jedoch gleichzeitig positiv auf die Forderung des Bischofs. (Jasiński, 2002, S. 256–266)

Die Altkatholiken im Ermland

Die Ereignisse in Braunsberg, welche zu der damaligen Zeit als „Braunsberger Wirren“ bezeichnet wurden, blieben auf gesellschaftlicher Ebene nicht ohne Widerhall. Aus einer zunächst im Protest gegen die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils geborenen Bekenntnisgemeinschaft, die formell von September 1871 an existierte, entstand die so genannte Unabhängige Altkatholische Kirche. Ihr erster Bischof war der Breslauer Theologe Reinkens. Anhänger dieser Bewegung waren ebenfalls Bewohner des Ermlandes, wobei ihre Verfechter selbstverständlich Braunsberger Priester waren. Allein in Braunsberg zählte der Alt-Katholizismus, abgesehen von den Studenten, von 50 bis zu 80 Bekenner. (Obłak, 1963, S. 46)

Die altkatholischen Ideen trafen ebenso in größeren Ballungsräumen auf fruchtbaren Boden. In seiner organisierten Form trat die neue Strömung zuerst in Elbing / Elbląg auf. Dank der aktiven Rolle der Braunsberger Priester sowie des Wohlwollens des Städtischen Magistrats, der sich aus Stadträten evangelischen Bekenntnisses zusammensetzte, wurde die Stadt zu einem religiösen Krisenpunkt. Als im Jahre 1871 die Stelle des katholischen Lehrers vakant wurde, machte der Magistrat die Stellenbesetzung unabhängig von einer etwaigen Erklärung der Ablehnung des Dogmas über die Unfehlbarkeit des Papstes. Im Zusammenhang mit einem solchen Kriterium hatte keiner der katholischen Kandidaten eine Chance, und die Stellung wurde einem Altkatholiken überlassen. Im Frühling des Jahres 1872 entfernte die Stadtverwaltung die katholischen Priester aus dem Religionsunterricht in den Schulen und benannte acht weltliche Religionslehrer, von denen fünf Altkatholiken waren. Dieser Stand der Dinge dauerte bis zum Jahre 1880 an. Das altkatholische Bekenntnis fand letztendlich jedoch keinen günstigen Saatboden in Elbing. (Zawadzki, 2001, S. 217)

Das Agitieren der Priester Michelis und Wollmann für antipäpstliches Gedankengut fand auch in Königsberg statt. Beginnend mit einem organisatorischen Treffen am 3. Oktober 1871 währte eine Propagandaaktion, die von Publikationen der lokalen *Hartungschen Zeitung* gestützt wurde. (Obłak, 1957, S. 208) In der Stadt Königsberg organisierte sich die größte Gruppe von Altkatholiken, die im Jahre 1875 an Ostern eine Anzahl von 1937 Gläubigen verzeichnete, die zur Heiligen Kommunion gingen (EUC). Diese Gemeinschaft formulier-

te konkrete Forderungen gegenüber der katholischen Pfarrgemeinde: gemeinsame Nutzung des Kirchengebäudes, Zugänglichmachung der liturgischen Paramente sowie Eintragung der neugetauften Kinder in das Pfarrregister. Für lange Zeit gelang es dem katholischen Gemeindepfarrer, Julius Dinder, das Gotteshaus erfolgreich zu verteidigen. Erst das Gesetz vom 4. Juli 1875 erkannte den Altkatholiken das Recht auf Nutzung von katholischen Kirchen und Friedhöfen sowie die gemeinsame Nutzung des kirchlichen Vermögens zu. Der staatliche Gesetzgeber behandelte die Katholiken und Altkatholiken als ein und denselben Gemeinde-Organismus. Die Forderungen der Altkatholiken fanden somit administrative Unterstützung, und die folgenden Proteste des Pfarrers wurden von den Behörden als Akt des Ungehorsams behandelt, wodurch die Gefahr einer polizeilichen Intervention bestand. Schließlich verließen die Katholiken, keine Möglichkeit der gemeinsamen Nutzung sehend, das Gotteshaus. Nach dem Gottesdienst am 6. Mai 1876 wurde das Allerheiligste Altarsakrament bei einer großen Zahl von anwesenden Gläubigen ins Pfarrhaus ausgelagert. Für die nächsten Jahre konnte die katholische Seelsorge nur unter provisorischen Bedingungen in Wirtschaftsräumen der Pfarrei durchgeführt werden. Nach einem äußerst komplizierten Verwaltungsverfahren und einer radikal verminderten Anzahl an Altkatholiken wurde das Kirchengebäude zur alleinigen Nutzung durch die Katholiken an diese zurückgegeben. Am Sonntag, dem 7. April des Jahres 1889 fand der erste festliche Gottesdienst statt. (Obłak, 1963, S. 49)

Es bleibt hinzuzufügen, dass Königsberg zum Mittelpunkt der altkatholischen Bewegung in Ost- und Westpreußen wurde. In Königsberg war auch die Redaktion der altkatholischen Wochenschrift *Der Katholik*, und später des *Katholischen Volksblatts für Ost- und Westpreußen* beheimatet. Man gab in der Stadt auch zahlreiche Werke zum Thema des Altkatholizismus heraus. (Obłak, 1963, S. 49)

Betont werden muss, dass der ermländische Klerus abgesehen von den zuvor beschriebenen Braunsberger Professoren, die Loyalität zu seinem Bischof und den Beschlüssen des I. Vatikanum wahrte. Eine Ausnahme bildete Pfarrer Josef Grunert – ein Missionspfarrer in Insterburg. Im Jahre 1872 trat er zum Altkatholizismus über und erwies sich mit der Zeit als aktivster altkatholischer Geistlicher in Preußen. Bischof Krementz enthob ihn am 10. März 1872 seines Amtes und ernannte für Insterburg einen neuen Pfarrer in der Person von Pfarrer Bernhard Blaschy. Zwischen den beiden Geistlichen entspann sich ein eigentümlicher Kampf um die Gläubigen und die Gottesdienststätte. Anfänglich hatte Pfarrer Grunert mehr Anhänger zu verzeichnen, allmählich jedoch gewann Pfarrer Blaschy Gläubige hinzu, so dass am Ende die Anzahl der Altkatholiken verschwindend gering wurde. Mit Hilfe der Verwaltungsbehörden besetzten die

Altkatholiken jedoch am 13. Februar 1876 das katholische Oratorium und nutzten es bis zum 27. Oktober 1887. (Dittrich, 1913, S. 139–148)

Schlussfolgernd muss man feststellen, dass die Mehrheit der Gläubigen in der Diözese Ermland in Opposition zu den altkatholischen Ideen stand. An dieser Stelle ist es angebracht, die Haltung der Katholiken polnischer Herkunft zu erwähnen. Einen Hinweis auf ihre loyale Einstellung geben die Worte des ermländischen Bischofs im Zusammenhang mit der Frage nach der Übermittlung seiner Aussagen (*Ermlandische Volksblätter*, 1872): „Ich habe es nicht für notwendig erachtet, meinen letzten Hirtenbrief in die polnische Sprache übersetzen zu lassen, weil sich die Katholiken der polnischen Sprache tiefgläubig an die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes hielten“. Es lohnt sich auch, die mediale Botschaft des Allensteiner Korrespondenten der *Ermländischen Volksblätter* vom 6. März 1872 anzubringen, in der die Atmosphäre der damaligen Zeit geschildert wird: „Eher geschieht es in der gegenwärtigen Zeit häufiger, dass rechtschaffene Dorfbewohner eine Heilige Messe in der Intention des Heiligen Vaters bestellen. Auf besonderen Wunsch wird in diesem Jahr in einigen Dorfkirchen unseres Bezirks an sämtlichen Freitagen der Fastenzeit vormittags ein Bußgottesdienst abgehalten, der aus einer Predigt, einer festlichen Messe und dem Küssen der Paxtafel besteht, und die Kirchen sind fast so voll wie an Sonntagen. Das ist ebenfalls ein Protest gegen die Altkatholiken“. (*Ermlandische Volksblätter*, 1872, P. 4)

* * *

Die Diözese Ermland wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Ort kurzandauernden kirchlichen Unfriedens, welcher mit der Umsetzung des geistigen Guts des Ersten Vatikanischen Konzils verbunden war. Das angenommene Dogma über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit in der Lehre wurden der Anlass für die Auflehnung einiger Theologen gegen die Beschlüsse. Die Umtriebe dieser Theologen trugen zur Verbreitung von gegen die neue katholische Doktrin gerichteten Ideen und zur Entstehung von organisierten altkatholischen Gemeinschaften in einigen Ortschaften bei. Die kirchentreue Haltung des ermländischen Bischofs Philipp Kremenz, der auf verständliche Art die theologischen und pastoralen Nuancen der Doktrin erklärte, führte zur Dämpfung des Konflikts. Der Papst und sein Dienst blieben für die entschiedene Mehrheit der Gläubigen das Fundament des kirchlichen Lebens.

Literatuverzeichnis

- Aubert Roger, 1960, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, in: *Le concile et les conciles*, Chevetogne – Paris, S. 245–84.
- Archivo Segreto Vaticano, [kain Datum], Conc. Vat. I, *Acta sacrosancti Concilii Vaticani*. Congregatio LXX usque ad Congregationem LXXIII, vol. 304, f. 269.
- Cecconi Eugenio, 2013, *Storia del Concilio ecumenico Vaticano*, Nabu Press, Roma.
- Constel Adelheit, 1957, *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes*, Rütten & Loening, Berlin.
- Detmer Günter, *Die ost- und westpreussischen Verwaltungsbehörden im Kulturkampf*, Heidelberg 1958, S. 25.
- Dittrich Franz, 1913, *Der Kulturkampf im Ermland*, Verlag der Germania, Berlin.
- Elenchus universi cleri nec non sororum piarum congregationum dioecesis warmiensis conscriptus sub finem novembris 1875, 1876*, Bransberg. (EUC).
- Ermlandische Volksblätter*, 6 Marz 1872.
- Ferdek Bogdan, 2015, *Spór o nieomyślność papieża od Haec sancta do Pastor aeternus*, Poznańskie Studia Teologiczne, 29, S. 183–196.
- Gatz Erwin, 1972, *Bischof Philipus Krentz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland*, *Annuaire Historiae Conciliorum*, ½, S. 106–188.
- Jasiński Janusz, 2002, *Początek ostrego konfliktu monarchii pruskiej z Kościołem katolickim a kwestia braniewskich starokatolików (1870–1872)*, in: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Jacek Jezierski (ed.), Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn, S. 241–265.
- Kopiczko Andrzej, 2018, *Old catholic church in East Prussia (1871–1944)*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 4(302), S. 642–676.
- Krentz Philippus, 1869, *Hirtenbrief 14 November 1869*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, S. 97–100.
- Krentz Philippus, 1869, *Hirtenbrief 14 September 1869*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, S. 80.
- Krentz Philippus, 1870, *Hirtenbrief 8 September 1870*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, S. 90.
- Krentz Philippus, 1871, *Hirtenbrief 1 August 1871*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, 15, S. 85–90.
- Łydka Władysława, 1971, *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele „Pastor aeternus” Soboru Watykańskiego I*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 2, S. 5–22.
- Obląg Jan, 1957, *Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”*, *Ateneum Kapłańskie*, Vol. 2, S. 203–217.
- Obląg Jan, 1963, *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie Diecezji Warmińskiej w latach 1870–1914*, *Nasza Przeszość*, 18, S. 35–139.
- Ornatek Adam, 2002, *Udział Biskupa Warmińskiego Filipa Krentza w Soborze Watykańskim I*, in: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Jacek Jezierski (ed.), Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn, S. 267–274.
- Pelczar Józef Sebastian, 1908, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX wieku*, Vol. 2, Drukarnia Udziałowa J. Łazora, Przemysł.
- Schatz Klaus, 1975, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätseparaten auf dem I. Vatikanum*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
- Schatz Klaus, 1997, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Zawadzki Wojciech, 2001, *Życie religijne w Elblągu w latach 1850–1918*, in: *Historia Elbląga*, Vol. 3, p. 2, red. A. Groth, Marpress, Gdańsk, S. 190–230.

Recepcja dogmatu nieomyślności Biskupa Rzymu na Warmii

Streszczenie: Sobór Watykański I, ogłaszając 18 lipca 1870 r. dogmat o prymacie papieża i jego nieomyślności, wpłynął na kształt Kościoła i jego relacje ze światem w drugiej połowie XIX w. Zwolennicy nowej doktryny upatrywali w niej szansę na odbudowę autorytetu Kościoła. Przeciwnicy widzieli niebezpieczeństwo zerwania z wielowiekową tradycją i wprowadzenie do wspólnoty wiary autorytarnej władzy papieża. Biskup Warmiński Philip Kremenz należał do soborowej opozycji, jednak po ogłoszeniu dogmatu zaakceptował ten fakt i stał się w diecezji jego obrońcą. Środowisko teologów w warmińskim Braniewie nie przyjęło tej prawdy i propagowało idee, które zrodziły Kościół starokatolicki. Stało się to źródłem poważnego konfliktu wewnątrz Kościoła na płaszczyźnie pastoralnej i na zewnątrz w relacji z władzami Prus. Ostatecznie prawda o nieomyślnej posłudze Biskupa Rzymu znalazła na Warmii powszechną akceptację.

Słowa kluczowe: Kościół, papież, biskup, sobór, prymat, nieomyślność.

The Reception of the Dogma of Infallibility of the Bishop of Rome in Warmia

Summary: By announcing the dogma of the papal primacy and infallibility on 18 July 1870, the Vatican Council I made an impact on the Church and its relations with the world in the late 19th century. Proponents of the new doctrine saw it as an opportunity to restore the Church's authority. Its opponents saw a danger of breaking with a long tradition and introducing the papal authoritarian rule to the community of faith. Bishop Philip Kremenz of Warmia was a member of the Council opposition. However, after the dogma was announced, he accepted it and later defended it in his diocese. The theological circles in Braniewo did not approve of the truth and propagated ideas that gave rise to the Old Catholic Church. This was a source of a serious pastoral conflict within the Church as well as outside it in relations with the Prussian authorities. Ultimately, the Bishop of Rome's infallibility became widely accepted in Warmia.

Keywords: Church, Pope, Bishop, Council, Primacy, Infallibility.

Marek Jodkowski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

DUSZPASTERSTWO WOJSKOWE NA OBSZARZE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W LATACH 1850–1873

Streszczenie: W drugiej połowie XIX w. wprowadzono w państwie pruskim stałe duszpasterstwo wojskowe, dzięki któremu objęto opieką pastoralną większość katolików służących w armii pruskiej. W diecezji warmińskiej najczęściej angażowano do tej posługi księży pracujących najbliższej garnizonu. Zazwyczaj pełnili oni funkcję kapelanów pozaetatowych. Ich wynagrodzenie za pełnione obowiązki wśród żołnierzy było niewielkie. Wiele jednostek wojskowych znajdowało się na obszarach diaspory katolickiej, do których dojeżdżali zamiejscowi księża. Niejednokrotnie oczekiwano od nich dodatkowych kwalifikacji, w tym znajomości języka polskiego ze względu na stacjonujących tam polskojęzycznych żołnierzy. Dość często w miastach garnizonowych, które z posługą sakramentalną odwiedzał kapelan wojskowy, zakładano z czasem parafie katolickie.

Słowa kluczowe: armia pruska, diecezja warmińska, duszpasterstwo wojskowe, garnizony, kapelani wojskowi, Prusy Wschodnie.

Wstęp

Duszpasterstwo garnizonowe należało do ważnych dziedzin działalności pastoralnej duchowieństwa zarówno ewangelickiego, jak i katolickiego. Było adresowane do pruskiego żołnierza, którego traktowano nie tylko jako gwaranta stabilności państwa, ale również stróża jego wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa. Pomimo nowatorskich metod kształtowania karności i posłuszeństwa w szeregach wojska, nie rezygnowano z zapewnienia członkom armii duchowej opieki. Zarys funkcjonowania duszpasterstwa wojskowego na obszarze diecezji warmińskiej w drugiej połowie XIX w. zaprezentował ks. Andrzej Kopiczko (Kopiczko, 2004, s. 191–201). W opracowanym przez niego słowniku duchowieństwa warmińskiego znajdują się również adnotacje dotyczące po-

* Adres: ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM; ORCID: 0000-0001-9793-9935; e-mail: marek.jodkowski@uwm.edu.pl

sługi księży w wojsku pruskim (Kopiczko, 2003a). Autor ten dokonał przy tym częściowego uzupełnienia biogramów, które udostępnił czytelnikom Hans Jürgen Brandt i Peter Häger w leksykonie duszpasterstwa wojskowego (Brandt – Häger, 2002). Powyższe publikacje nie wyczerpują jednak faktografii związanej z funkcjonowaniem tego duszpasterstwa na obszarze diecezji warmińskiej, a zwłaszcza zaangażowania duchowieństwa w opiekę pastoralną w poszczególnych garnizonach. W celu uzupełnienia tych informacji wydaje się uzasadnione przeprowadzenie analizy dotyczącej dokumentacji zdeponowanej w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (Berlin), która dotyczy problematyki kapelanów wojskowych w Prusach Wschodnich.

Ramy czasowe niniejszego artykułu odzwierciedlają kolejne etapy funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa wojskowego w państwie pruskim. W połowie XIX w., wskutek przemian społeczno-politycznych spowodowanych Wiosną Ludów, zaczęto wprowadzać stałe duszpasterstwo wojskowe. Do istotnych wydarzeń z tego czasu należało zwłaszcza ogłoszenie 24 października 1849 r. przez Piusa IX brywe *Venerabilis Pater*. Na jego mocy ordynariusz wrocławski Melchior von Diepenbrock został mianowany apostołskim delegatem do opieki nad żołnierzami. Odtąd katolickim duszpasterstwem wojskowym miał kierować każdorazowy biskup wrocławski. W 1868 r. ogłoszono papieskie brywe *In hac beatissimi*, na mocy którego erygowano w Prusach na zasadach egzempcji katolickie duszpasterstwo wojskowe, równorzędne ewangelickiemu. 15 marca 1873 r. władze pruskie z powodu kulturkampfu zniosły katolickie duszpasterstwo wojskowe, co pociągnęło za sobą pozbawienie biskupa Franciszka Adolfa Namszanowskiego funkcji wojskowych (Güsgen, 1989, s. 32; Schulte, 1882, s. 148–156; Kopiczko, 2003a, s. 192; Brandt, Häger, 2002, s. 561).

W duszpasterstwie wojskowym zatrudniano zarówno kapelanów pozaetatowych, którzy pracując w placówkach duszpasterskich, dodatkowo angażowali się w posługę wśród żołnierzy („beauftragte Zivilgeistliche”), jak i etatowych („angestellte katholische Militair-Geistliche”), czyli zobowiązanych do opieki duchowej nad pruskimi garnizonami, a przy tym opłacanych z funduszy wojskowych. Tych drugich było znacznie mniej ze względu na konieczność wyasygnowania dodatkowych środków pieniężnych, jak też zapewne z niechęci władz państwowych do tworzenia katolickich parafii garnizonowych.

Posługa duszpasterska w wybranych garnizonach

Barczewo, Bartoszyce i Elbląg

Władze państwowe zwróciły uwagę w 1851 r., że archiprezbiter Valentin Krzynkowski nie posiadał ich pisemnej aprobaty dotyczącej opieki pastoralnej nad żołnierzami stacjonującymi w Barczewie¹. Oznaczało to, że najprawdopodobniej żołnierze korzystali z jego posługi sakramentalnej. Pod koniec 1859 r. zamierzano powierzyć duszpasterstwo w tamtejszym garnizonie nowemu archiprezbiterowi barczewskiemu Valentinowi Gotzheimowi². Biskup warmiński zaaprobował tę kandydaturę³. W 1869 r. ks. Gotzheim został przeniesiony do pobliskiego Barczewka (Kopiczko, 2003a, s. 83).

W czerwcu 1865 r. stacjonował w Bartoszycach batalion fizyliarów 4 Wschodniopruskiego Pułku Grenadierów. Przebywało w nim 171 niemieckojęzycznych i 52 polskojęzycznych katolików. Dowództwo Pierwszego Korpusu Armijnego, w porozumieniu z biskupem warmińskim, zaproponowało, aby żołnierzami opiekował się władający językiem polskim wikariusz ze Świętej Lipki ks. Kasimir Koitka, który dojeżdżał z posługą sakramentalną do jednostki inwalidów w Srokowie. Proboszcz połowy armii pruskiej ks. Leopold Pell dram sugerował ponadto, aby duchowny ten odwiedzał garnizon w Bartoszycach od czterech do sześciu razy w roku⁴. Niewątpliwie ks. Koitka opiekował się żołnierzami z tego miasta do 18 sierpnia 1870 r., a zatem do czasu ustanowienia go kapelanem wojskowym w wojnie francusko-pruskiej. Notabene, często rekrutowano kapelanów spośród dotychczasowych duszpasterzy garnizonowych, nawet pozaetatowych. Należy zaznaczyć, że poza ewentualnym okresem translokacji jednostek na obszary działań zbrojnych, utrzymano ciągłość duszpasterstwa garnizonowego w Bartoszycach. Świadczy o tym relacja ks. Augusta Hintza z 1877 r., którego w 1872 r. ustanowiono wikariuszem lokalnym w Kętrzynie. Pisał on mianowicie, że jako kapelan wojskowy (*Militärgeistlicher*) celebrował msze św. w Bartoszycach, w pomieszczeniu należącym do obozowego lazaretu⁵. Nominację na kapelana otrzymał prawdopodobnie wraz ze wspomnianym wikariatem lokalnym.

Świadcstwa dotyczące posługi kapłańskiej warmińskiego duchowieństwa wśród żołnierzy pruskich w Elblągu sięgają pierwszych dziesięcioleci XIX w.

¹ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin), I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 130. [= GStA PK].

² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 270–271.

⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, minister wojny do ministra ds. kultu, 3 VI 1865.

⁵ Archiv des Bonifatiuswerks, Teczka: Rastenburg, Einige Notizen über die zur Missionsstation Rastenburg gehörige Filiale Bartenstein, 10 II 1877.

(Pohl, 1926, s. 36–37). Zgodnie z decyzją państwową z 8 maja 1844 r. tamtejsze duszpasterstwo wojskowe powierzono proboszczowi Martinowi Müllerowi⁶, który zakończył posługę kapłańską w tym mieście w 1869 r. (Kopiczko, 2003a, s. 189). Warto nadmienić, że w październiku 1852 r. nastąpiła translokacja 8 Pułku Ułanów z Bonn do Elbląga, w którym stacjonował dotychczas 5 Pułk Kirasjerów⁷. Nowe jednostki składały się niemal wyłącznie z katolików⁸, a zatem posługa duszpasterska wśród tamtejszych żołnierzy wiązała się niewątpliwie z dużym nakładem pracy.

Braniewo, Drangowski i Tylża

Już w 1773 r. Braniewo stało się pruskim miastem garnizonowym. Stacjonował w nim Pułk Fizylierów, których uważano powszechnie za elitarną formację wojskową (Rosenberg, 1957; Hubatsch, 1974, s. 90; Achremczyk, Szorc, 1995, s. 194–195). Opieka duszpasterska nad nimi, roztaczana przez tamtejszych archiprezbiterów, miała dość długą tradycję, pielęgnowaną co najmniej od pierwszych dziesięcioleci XIX w. (Jodkowski, 2020b, s. 160). Należy zatem przypuszczać, że umożliwiano tamtejszym żołnierzom uczestnictwo w życiu sakramentalnym w miejscowym kościele parafialnym. W połowie XIX w. archiprezbiterem braniewskim był ks. Anton Thiel. Scedowanie na niego opieki duszpasterskiej nad miejscowym garnizonem wydawało się władzom państwowym w pełni uzasadnione⁹. W 1852 r. uhonorowano tego archiprezbitera kanonią katedralną, co wiązało się z opuszczeniem przez niego parafii braniewskiej (Kopiczko, 2000, s. 328). Tego samego roku desygnację na tamtejsze probostwo otrzymał ks. Anton Marquardt. Mimo braku źródłowego potwierdzenia jego posługi wśród żołnierzy, wydaje się ona wysoce prawdopodobna (zob. Kopiczko, 2003b, s. 12). Jego następcą został bowiem ks. Johann Lingk, na temat którego nadprezydent prowincji pruskiej prowadził konsultacje z landratem braniewskim pod koniec 1859 r. Była to standardowa procedura poprzedzająca nominację na duszpasterza wojskowego¹⁰. Duchowny ten opuścił parafię w Braniewie w 1873 r., otrzymując kanonię fromborską (Kopiczko, 2003a, s. 169).

Od początku 1847 r. ks. Johannesowi Zabermannowi z Drangowskiego zlecono opiekę pastoralną nad żołnierzami nie tylko w pobliskiej Tylży, ale również w Wystruci. W lutym 1849 r., w czasie swojej podróży duszpasterskiej do tego drugiego miasta, odwiedził także jednostki stacjonujące w garnizonie gabiń-

⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 195.

⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 191v.

⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 194.

⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 138, 139.

¹⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

skim, a konkretnie dwa bataliony 1 Pułku Piechoty (Jodkowski, 2020b, s. 171)¹¹. Ks. Zabermann przez dłuższy czas pełnił obowiązki proboszcza tylżyckiego. W 1872 r. ustanowiono administratorem tej parafii ks. Antona Gerigka (Kopiczko, 2003a, s. 76).

Frydląd, Gąbin i Giżycko

1 października 1865 r. część 12 (litewskiego) Pułku Ułanów przeniesiono z Wystruci i Welawy do Frydłądu. Opiekę duszpasterską nad nim miał sprawować kuratus z Wystruci ks. Edward Herrmann¹². Odprawiał on cztery razy w roku nabożeństwa dla żołnierzy we frydłudzkiem kościele ewangelickim. Niestety, już w 1867 r. jego zarząd sprzeciwił się dalszemu użytkowaniu świątyni przez katolików¹³. Msze św. z udziałem wojska zaczęto odtąd sprawować w tamtejszym ratuszu¹⁴. Budynek ten nie był jednak w dobrym stanie technicznym. Ks. Herrmann charakteryzował go jako ordynarny i rozpadający się. Zapowiadał również, że będzie organizował miejsce celebracji w jakiejś sali szkolnej bądź pomieszczeniu hotelowym¹⁵. W kwietniu 1868 r. Ministerstwo Wojny informowało, że z myślą o sprawowaniu liturgii katolickiej adaptowano jedną z sal w miejscowej placówce oświatowej¹⁶.

W 1851 r. podjęto starania, aby proboszcz Franz Krause ze Świętej Lipki mógł sprawować posługę duszpasterską wśród II batalionu 4 Pułku Piechoty, stacjonującego w Gąbinie, którego połowa deklarowała wiarę katolicką¹⁷. Zgodnie z informacjami zaprezentowanymi przez biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza wiadomo, że znaczna część tych żołnierzy mówiła po polsku. Wydawało się zatem wskazane, żeby odwiedzający ich duszpasterz posługiwał się tym językiem. Najbliżej Gąbina znajdował się jednak kościół w Drangowskim. Niestety, tamtejszy proboszcz ks. Johannes Zaberman nie władał tym językiem ani nie miał duchownego pomocniczego, który mógłby zastąpić go w parafii w czasie jego nieobecności. Biskup Geritz proponował zatem, żeby gąbiński garnizon powierzyć opiece pastoralnej ks. Franzowi Krausemu ze Świętej Lipki, który posługiwał się zarówno językiem niemieckim, jak i pol-

¹¹ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 123, 124.

¹² GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, ks. Koch do ministra ds. kultu, 12 X 1865.

¹³ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Keller do naprezydenta prowincji pruskiej, 28 VIII 1867.

¹⁴ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, [Ministerstwo ds. Kultu] do ministra wojny, 25 X 1867.

¹⁵ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, ks. Herrmann do tajnego radcy, 14 X 1867.

¹⁶ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Podbielski do ministra ds. kultu, 15 IV 1868.

¹⁷ GSStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 149.

skim¹⁸. W celu obniżenia kosztów dojazdu do Gąbina, wizyty w tamtejszym garnizonie miały odbywać się przy okazji tzw. podróży misyjnych, w czasie których duchowni odwiedzali katolików żyjących w diasporze. Podróże te na ogół finansowały władze diecezjalne. Nie zawsze brał w nich udział ks. Krause. Zazwyczaj podejmował się ich inny duchowny ze Świętej Lipki. Z tego względu Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowa wyraziło zgodę na to, by żołnierzy w Gąbinie odwiedzał ks. Franz Burliniski, pracujący we wspomnianej parafii jako wikariusz, a jednocześnie polski kaznodzieja¹⁹.

W marcu 1852 r. informowano, że ks. Burliniski wraz z pomocnikiem wyruszyli w podróż po Mazurach zaprzęgiem, przekazanym im do dyspozycji już w Świętej Lipce. Zgodnie z decyzją władz państwowych na trasie z Gołdapi do Gąbina duchowny miał podróżować bez osoby towarzyszącej. Pobyt w garnizonie i powrót do Gołdapi zabierały mu trzy dni. Aby jego pomocnik nie czekał bezczynnie w tym mieście, wracał z zaprzęgiem do Świętej Lipki. Ks. Burliniski był zatem zmuszony podróżować pojazdem pocztowym bądź innym z Gołdapi do Gąbina, a stamtąd z powrotem do Świętej Lipki. Generowało to dodatkowe koszty²⁰. W 1855 r. duchowny ten otrzymał nominację na kuratusa w Wystruci (Kopiczko, 2003a, s. 44). Tego samego roku podjęto starania, żeby duszpasterstwo garnizonu w Gąbinie powierzyć kuratusowi Johannesowi Osinskiemu z Olecka²¹. Nie wiadomo, czy przejął on opiekę nad żołnierzami. Wprawdzie przebywał w Olecku do 1867 r., jednak władze państwowe już w listopadzie 1859 r. zamierzały zaangażować kuratusa Heinricha Ludwiga Stankewitza z Bilderweitschen do posługi duszpasterskiej w Gąbinie²². Trudno ocenić, który z księży diecezjalnych mógł po tym duchownym przejąć opiekę nad opisywanym garnizonem. Najprawdopodobniej nie był to kolejny proboszcz z Bilderweitschen, ponieważ pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. wspominał jedynie o kilkakrotnych w ciągu roku nabożeństwach celebrowanych w języku niemieckim dla wojska stacjonującego w Stołupianach, które odbywały się zresztą w tamtejszej stołowce żołnierskiej (Jodkowski, 2014a, s. 331).

Zgodnie z informacjami zaprezentowanymi w 1851 r., w powiecie giżyckim celebrowano dwa razy w roku katolickie nabożeństwa dla żołnierzy, w których mogła również uczestniczyć ludność cywilna (*Aus Ermland*, 1851, s. 192; Jodkowski, 2020a, s. 53). Odbywały się one najprawdopodobniej w samym Giżycku. W połowie 1860 r. duszpasterstwo garnizonowe w tym mieście powierzono ks. Augustowi Kolbergowi, będącemu wikariuszem i polskim kaznodzie-

¹⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 154.

¹⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 161–161v.

²⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 171.

²¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 231.

²² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

ją w Świętej Lipce. W 1862 r. został on przeniesiony jako kuratus do Mrągowa. Ministerstwo Wojny zaaprobowало jednak dalszą posługę ks. Kolberga w Giżycku, ponieważ odległość tego miasta od Mrągowa niewiele różniła się od dystansu dzielącego Świętą Lipkę i wspomniany garnizon (por. Kopiczko, 2003a, s. 140)²³. W 1867 r. kapelanę wojskową w Giżycku otrzymał kuratus z Mrągowa ks. Laurenz Schulz²⁴. W 1877 r. wskutek represji związanych z kulturkampfem, wyjechał on do Bawarii (por. Kopiczko, 2003a, s. 260).

Hawka Pruska, Kłajpeda, Ragneta i Srokowo

W „Katholisches Wochenblatt” z 1851 r. odnotowano, że w Hławce Pruskiej msze św. dla żołnierzy odbywały się dwa razy w roku (Jodkowski, 2020a, s. 80). Nadprezydent prowincji pruskiej informował jednak, że nie ma potrzeby kontynuowania duszpasterstwa katolickiego w pododdziałach 1 Kompanii Inwalidów w Hławce Pruskiej i Srokowie. Do 1 lipca tego roku formacja ta miała zostać rozwiązana²⁵. Sytuacja uległa jednak zmianie w październiku 1852 r. wskutek translokacji 8 Pułku Ułanów z Bonn do Elbląga, o czym wspomniano powyżej. Prawdopodobnie jedna z jednostek tego pułku została przeniesiona do Hławki Pruskiej²⁶. W 1863 r. zgłaszano potrzebę delegowania duszpasterza do opieki nad Kompanią Inwalidów w Srokowie²⁷. Został nim wikariusz Kasimir Koitka ze Świętej Lipki²⁸. Miał on dojeżdżać do Srokowa dwa razy w roku, żeby spowiadać i odprawiać dla żołnierzy mszę św.²⁹ W garnizonie srokowskim stacjonowało wówczas trzech katolików³⁰.

W 1867 r. zamierzano poddać opiece duszpasterskiej żołnierzy odbywających służbę wojskową w Kłajpedzie i Ragnecie. W tym celu opiniowano dwóch kandydatów na kapelanów, a mianowicie ówczesnego kuratusa w Kłajpedzie ks. Augusta Schwarka i proboszcza z Tylży ks. Johanna Zabermana³¹. Nieoczekiwanie w sierpniu tego roku ks. Schwark został przeniesiony na archipre-

²³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 294–294v.

²⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Das Schreiben des Domcapitulars Dr. Koch, 3 X 1867.

²⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 139.

²⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 198.

²⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Der Bericht des katholischen Feldpropstes, 22 VIII 1863.

²⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, nadprezydent prowincji pruskiej do ministra ds. kultu, 26 IX 1863.

²⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, ks. Pellgram do ministra ds. kultu, 22 VIII 1863; ministerstwo ds. kultu do ministra wojny, 22 X 1863.

³⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Ministerstwo Wojny do ministra ds. kultu, 30 VII 1863.

³¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, der Bericht des Dom-Kapitulars Koch, 15 V 1867.

zbiterat w Reszlu (Kopiczko, 2003a, s. 261). W 1868 r. pełniący obowiązki proboszcza polowego armii pruskiej zabiegał o nominację administratora parafii w Kłajpedzie ks. Heinricha Stankewitza na tamtejszego kapelana wojskowego³².

Królewiec, Pilawa, Tapiewo, Welawa i Wystruć

W „Katholisches Wochenblatt” z 1851 r. odnotowano, że katolicycy żołnierze w Pilawie i Welawie mieli okazję uczestniczyć dwa razy w roku w celebrowanej dla nich mszy św. (*Aus Ermland*, 1851, s. 193; Jodkowski, 2020a, s. 65). W 1855 r. kuratusem w Wystruci nominowano ks. Franza Burlińskiego. Jak zauważył ks. A. Kopiczko, duchowny ten obok duszpasterstwa parafialnego, był także kapelanem wojskowym i więziennym (Kopiczko, 2003a, s. 44). W 1859 r. proponowano, żeby posługę w wystruckim garnizonie objął kolejny kuratus, a jednocześnie kapelan miejscowego więzienia, ks. Albert Freisleben³³. Należy przypuszczać, że pełnił on swoją posługę do 1861 r., czyli do czasu nominacji na kapelana więzienia w Barczewie (Kopiczko, 2003a, s. 71). W 1862 r. proboszcz polowy armii pruskiej ks. Leopold Pell dram informował, że duszpasterstwo wojskowe w Królewcu, Pilawie, Tapiewie, Welawie i Wystruci podlegało ks. Augustowi Wunderowi, proboszczowi królewieckiemu. Do posługi w garnizonach znajdujących się poza Królewcem delegował on wikariusza królewieckiego ks. Edwarda Herrmanna, który władał językiem polskim. Tego samego roku ks. Wunder otrzymał kanonię we Fromborku i opuścił parafię. O posadę proboszczowską w Królewcu starał się kapelan wojskowy z Kolonii ks. Jakob Lorkowski. Następcą ks. Wundera został jednak ks. Franciszek Adolf Namszanowski, który zgodził się przejąć opiekę nad żołnierzami we wspomnianych garnizonach. Otrzymał on aprobatę biskupa warmińskiego i możliwość delegowania wikariusza do posługi wśród żołnierzy (Brandt – Häger, 2002, s. 492; Dittrich, 1914, s. 136)³⁴. Proboszcz polowy armii pruskiej, zapewne po konsultacjach z biskupem warmińskim, zaproponował, żeby ks. Namszanowskiemu powierzyć również członków jednostki wojskowej w Gąbinie³⁵. Garnizony znajdujące się poza Królewcem ks. Namszanowski miał odwiedzać dwukrotnie w ciągu roku. Pobyt w garnizonie był przeznaczony na spowiedź św. i celebrowanie mszy św. (bądź jedynie udzielanie komunii św.)³⁶. Warto nad-

³² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Der Bericht des Domkapitulars Dr. Koch, 8 VII 1868; GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 3, ks. Koch do ministra ds. kultu, 8 VII 1868.

³³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

³⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 283–283v.

³⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 284.

³⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 288v.

mienić, że w listopadzie 1862 r. stacjonowało w Królewcu 633 katolików. Jednak zazwyczaj było ich 700³⁷.

Na początku listopada 1864 r. utworzono w Wystruci katolicką placówkę duszpasterską. Miesiąc później wysunięto kandydaturę miejscowego kuratusa ks. Edwarda Herrmanna na duszpasterza wojskowego w Gąbinie, Tapiewie, Welawie i Wystruci³⁸. Zlecono mu ponadto opiekę pastoralną nad pensjonariuszami Zakładu dla Ubogich (Landarmenhaus) w Tapiewie oraz Zakładu dla Umysłowo Chorych (Irrenanstalt) w Alemborku. Należy dodać, że mimo braku decyzji ministerialnej, ks. Herrmann, będący dawnym wikariuszem królewieckim, sprawował cały czas opiekę duszpasterską nad czterema powyższymi garnizonami. Kierował się przy tym subdelegacją otrzymaną od królewieckiego proboszcza ks. Franciszka Adolfa Namszanowskiego³⁹.

Współpraca ks. Namszanowskiego z dowództwem wojskowym z pewnością układała się przykładowo, skoro 24 lutego 1866 r. mianowano go proboszczem polowym armii pruskiej, a po dwóch latach – generalnym duszpasterzem armii pruskiej. Decyzją papieża z 22 czerwca 1868 r. został on biskupem tytularnym Agathopolis. Święcenia biskupie otrzymał 11 października tego roku we Fromborku, a następnie przeniósł się do Berlina (Kopiczko, 2003a, s. 192; zob. również Riediger, 1989). W 1869 r. biskup Namszanowski wystosował do władz państwowych prośbę o nominację nowego proboszcza królewieckiego ks. Juliusza Dindera na kapelana wojskowego w Królewcu i Pilawie⁴⁰.

Desygnację na kolejnego duszpasterza wojskowego w Wystruci, Gąbinie, Frydlądzie i Welawie otrzymał 29 października 1869 r. nowo nominowany kuratus z Wystruci ks. Joseph Grunert. Po Soborze Watykańskim I dokonał on jednak konwersji na starokatolicyzm, w następstwie czego 10 marca 1872 r. został suspendowany przez biskupa warmińskiego Filipa Krementza (Kopiczko, 2003a, s. 91; por. Pohl, 1926, s. 271)⁴¹. Nie zrezygnował jednak z pełnionej funkcji w armii. Biskup Krementz zwrócił się o interwencję w tej sprawie do bp. Namszanowskiego, który zapewne już wówczas nie mógł podejmować skutecznych decyzji. Wobec braku oczekiwanej reakcji ze strony władz państwowych, ordynariusz warmiński zobowiązał ks. Bernharda Blaschy'ego, czyli nowego kuratusa w Wystruci, do uregulowania tej kwestii z kierownictwem

³⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 290.

³⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, nadprezydent prowincji pruskiej do ministra ds. kultu, 27 XII 1864.

³⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Ks. Pell dram do ministra ds. kultu, 2 XII 1864.

⁴⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 3, Das Schreiben des Bischofs Namszanowski, 11 I 1869.

⁴¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 3, Der Bericht des kathol. Feldpropstes, 4 IX 1869; minister ds. kultu do bpa Namszanowskiego, 25 X 1869.

wojskowym. Dowódca garnizonu welawskiego oświadczył mu, że wprawdzie prywatnie duchowny ten miał prawo poinformować katolickich żołnierzy o religijnych dyferencjach i zaistniałym stanie rzeczy, jeśli jednak zdobyłby się na ten krok, wówczas on powiadomi o całym zajściu władze wojskowe. W ich gestii pozostawi ocenę, czy nie miało ono charakteru nakłaniania do niesubordynacji (Dittrich, 1913, s. 156–157).

Biskup warmiński Filip Kremenz wystosował pismo do ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Adalberta Falka, w którym wyjaśnił sprawy związane z ks. Grunertem. Poprosił przy tym o odsunięcie tego duchownego z zajmowanych funkcji. Po daremnych próbach jego zdymisjonowania, 26 marca 1873 r. bp Kremenz powiadomił duchowieństwo warmińskie o karze ekskomuniki nałożonej na ks. Grunerta. Z powodu tego zarządzenia wytoczono ordynariuszowi warmińskiemu proces sądowy (zob. więcej: Dittrich, 1913, s. 179–184).

Malbork, Pasłek i Prabuty

Już od 1832 r. władze państwowe, w uzgodnieniu z ordynariuszem diecezji warmińskiej, ustanawiały pozaetatowych kapelanów wojskowych w Malborku (Jodkowski, 2020b, s. 166). Należy domniemywać, że w połowie XIX w. funkcję tę pełnił ówczesny proboszcz malborski ks. Karl Bader (Kopiczko, 2003a, s. 12). W 1859 r. podjęto starania, aby na duszpasterza tego garnizonu desygnować kolejnego proboszcza miejscowej parafii ks. Johanna Hohendorfa⁴². Następnym kapelanem wojskowym w tym mieście został w 1866 r. proboszcz i dziekan malborski ks. Johann Wien⁴³. W 1883 r. zrezygnował z dotychczasowych obowiązków, ponieważ otrzymał kanonię we Fromborku (Kopiczko, 2003a, s. 315).

Pod koniec 1859 r. opiniowano kuratusa Josepha Hippela na urząd duszpasterza wojsk stacjonujących w Pasłoku⁴⁴. W następnym roku do komunii św. wielkanocnej przystąpiło 250 żołnierzy z tej jednostki (Jodkowski, 2013, s. 180). Z kolei we wrześniu 1865 r. władze państwowe wyraziły zgodę, żeby posługę duszpasterską w tamtejszym garnizonie pełnił kuratus Franz Ritzke⁴⁵. Najprawdopodobniej w 1870 r. przeniesiono tę jednostkę wojskową poza Pasłek, co mogło mieć związek z trwającą wojną francusko-pruską (Jodkowski, 2013, s. 180).

W 1867 r. kapelanem wojskowym w Prabutach, po dotychczas dojeżdżającym z Dzierzgonia ks. Auguście Harwarcie, został miejscowy kuratus ks. Carl

⁴² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

⁴³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, der Bericht des Administrators des katholischen Feldpropst-Amtes Koch, 2 V 1866.

⁴⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 269–269v.

⁴⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, nadprezydent prowincji pruskiej do ministra ds. kultu, 5 IX 1865.

Stalinski. Burmistrz Prabut informował w opinii na temat tego księdza, że stroni on od jakiegokolwiek politycznej działalności. Nadprezydent prowincji pruskiej zabiegał ponadto, żeby powierzyć mu duszpasterstwo garnizonowe w eskadronie 8 Wschodniopruskiego Pułku Ułanów w Suszu. Opiekujący się nim dotychczas proboszcz z Iławy ks. Michael Czapiewski, przy okazji wyborów do Reichstagu, zaangażował się w sprawy polityczne, co wywołało niezadowolone władz wojskowych. Poza tym odległość Susza od Prabut była o wiele mniejsza niż od Iławy. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia przystało na tę propozycję⁴⁶. Ks. Stalinski miał odwiedzać Susz cztery razy w roku. Poza zwrotem kosztów podróży i dniówkami gwarantowano mu 4 talarzy za każdy wyjazd⁴⁷. Warto nadmienić, że w listopadzie tego roku w Suszu stacjonowało 50 katolików, natomiast w Prabutach – 33⁴⁸. W 1871 r. ks. Stalinski odnotował, że przeciętnie wśród prabuckich ułanów znajduje się 40–50 katolików. Prabuty były także siedzibą batalionu landwery. Jego członkowie rekrutowali się z trzech powiatów: suskiego (w przeważającej części ewangelickiego), lubawskiego i sztumskiego (niemal całkowicie katolickie). Jednostka ta składała się zatem w 2/3 z katolików. Oczywiście landwerzyści nie przebywali na stałe w Prabutach, ale rokrocznie gromadzili się w tym mieście na przeznaczonych dla nich ćwiczeniach wojskowych (Stalinski, 1872, s. 23).

Ks. Stalinski został pozbawiony opieki nad katolickimi żołnierzami wskutek ustaw majowych. 20 czerwca 1872 r. major von Vormann postawił ks. Stalinskiemu pytanie, czy nadal będzie wykonywał polecenia bp. Franciszka Adolfa Namszanowskiego, którego władze państwowe stawiały w coraz gorszym świetle. Gdy duszpasterz odmówił odpowiedzi, wspomniany major zdecydował o cofnięciu mu angażu w armii. Pierwszy Korpus Armijny podtrzymał tę decyzję 12 lipca 1872 r. Ks. Stalinskiemu odebrano także księgi kościelne, z których korzystał w duszpasterstwie garnizonowym i przekazano duchownemu ewangelickiemu. Prabuckiego proboszcza przywrócono do funkcji kapelana wojskowego 24 stycznia 1887 r. (Dittrich, 1913, s. 203; Jodkowski, 2014b, s. 77; Kopiczko, 2003a, s. 272).

⁴⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, der Bericht des Domkapitulars Koch, 6 VII 1867; nadprezydent prowincji pruskiej do ministra ds. kultu, 8 VIII 1867; [Ministerstwo ds. Kultu] do ministra wojny, 20 XI 1867.

⁴⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, Podbielski do [Ministerstwa ds. Kultu], 27 I 1868.

⁴⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 2, ks. Koch do ministra ds. kultu, 14 XI 1867.

Finansowanie duszpasterstwa wojskowego

Oplaty przekazywane z budżetu wojskowego na rzecz pozaetatowych kapelanów wojskowych utrzymywały się na dość skromnym poziomie. Ich finansowanie regulował Wojskowy Porządek Kościelny z 1832 r. Zamiejscowym kapelanom zwracano koszty podróży, diety i gratyfikację za kapłańską posługę (zob. Jodkowski, 2020b, s. 172). Warto w tym miejscu odnieść się do ks. Franza Krausego ze Świętej Lipki, który domagał się rekompensaty za opiekę pastoralną nad żołnierzami stacjonującymi w Gąbinie. W 1851 r. informowano, że jedna jego podróż do tego miasta opiewała na 62 talary i 15 srebrnych groszy, co wydawało się sumą dość wyolbrzymioną. Najprawdopodobniej podano jednak kwotę finansową ponoszoną przez ks. Krausego w czasie jego tzw. podróży misyjnej. Otóż odwiedzał on z posługą sakramentalną katolików mieszkających na Mazurach, którzy w tym czasie byli pozbawieni własnych duszpasterzy ani nie posiadali świątyń. Władze państwowe nie zgadzały się na finansowanie całej mazurskiej podróży duchownego, a jedynie odcinka z Gołdapi do Gąbina i z powrotem⁴⁹. Delegowany do tych wyjazdów wikariusz ze Świętej Lipki ks. Franz Burliński miał otrzymywać za posługę w garnizonie gąbińskim 2 talary dniówki oraz, zgodnie z paragrafem 99 Wojskowego Porządku Kościelnego, rekompensatę o wartości 4 talarów oraz zwrot opłat związanych z posługą kapłańską⁵⁰.

Nadprezydent prowincji pruskiej postulował w 1862 r., żeby ks. Franciszkowi Adolfowi Namszanowskiemu za opiekę pastoralną w garnizonach w Królewcu, Pilawie, Tapiewie, Welawie, Wystruci i Gąbinie wypłacać rocznie 200 talarów⁵¹. Tak pokaźnej stawce pieniężnej było przeciwne jednak Ministerstwo Wojny. Argumentowano przy tym, że w Królewcu, poza mszami św. przeznaczonymi dla żołnierzy, nie organizowano innego rodzaju nabożeństw, które generowałyby dodatkowe koszty⁵². Ze względu jednak na większy nakład pracy w tym garnizonie, związany zapewne z liczbą stacjonujących w nim katolików, duszpasterz miał otrzymywać od 1 stycznia 1863 r. 60 talarów rocznie⁵³. Z kolei przysługująca mu rekompensata za każdorazowy wyjazd do pozamiejscowych garnizonów wynosiła (zgodnie z paragrafem 99 Wojskowego Porządku Kościelnego) 4 talary, a także dniówkę i zwrot kosztów podróży⁵⁴.

⁴⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 153.

⁵⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 164.

⁵¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 285v.

⁵² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 288–288v.

⁵³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 289v.

⁵⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1, k. 288v.

Udział kapelanów z diecezji warmińskiej w kampaniach wojennych

Przypuszczalnie w wojnie prusko-duńskiej z 1864 r. wziął udział jako kapelan wojskowy ks. Johannes Heller, który nieco wcześniej otrzymał nominację na kuratusa w Klonie. Natomiast w wojnie prusko-austriackiej z 1866 r. towarzyszyli żołnierzom ks. Franciszek Adolf Namszanowski i ks. Anton Pohlmann. Ten drugi był profesorem zwyczajnym teologii moralnej, zaś później – egzegezy biblijnej. W czasie wojny francusko-pruskiej z lat 1870/1871 żołnierze kozyścili z posługi duszpasterskiej ks. Hermana Conrada, ks. Theodora Görigka, ks. Kasimira Koitki, ks. Josepha Popiena i ks. Johannesa Szadowskiego. Kapelanami, a jednocześnie sanitariuszami, zostali w tym czasie ks. Franz Hipler, ks. Andrzej Thiel i ks. August Fuhg. Warto nadmienić, że po powrocie do diecezji ks. Conradt, ks. Koitka i ks. Szadowski zostali uhonorowani Krzyżami Żelaznymi II klasy (Kopiczko, 2004, s. 194; Brandt, Häger, 2002, s. 826).

Zakończenie

Posługa kapłańska w armii pruskiej była ważnym elementem duszpasterskiej działalności warmińskiego duchowieństwa. Opieka duchowa ze strony kapelanów wojskowych gwarantowała nie tylko zaspokojenie potrzeb religijnych żołnierzy, ale także przyczyniała się do formowania w nich wartości, które wiązały się z ideą bezpieczeństwa i stabilizacji państwa. Z pomocy duchowieństwa nie rezygnowano nawet w odległych garnizonach znajdujących się na obszarach diaspory katolickiej. Duszpasterstwo wojskowe stało się zapewne inspiracją dla lokalnych społeczności katolickich do organizowania wspólnot kościelnych, które legły u podstaw przyszłych parafii (por. Matern, 1909, s. 13). Wypracowane formy funkcjonowania duszpasterstwa garnizonowego zostały podważone wskutek wprowadzenia kulturkampfu, który szczególnie dotknął warmińskie duchowieństwo.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiv des Bonifatiuswerks, Teczka: Rastenburg.
Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin), I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. VIII, Nr. 1, Bd. 1–3.

Źródła drukowane

Brandt Hans Jürgen, Häger Peter (hrsg.), 2002, *Biographisches Lexikon der katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848 bis 1945*, Bonifatius Verlag, Paderborn.

- Kopiczko Andrzej, 2000, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, *Słownik*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Kopiczko Andrzej, 2003a, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
- Kopiczko Andrzej, 2003b, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.

Literatura

- Achremczyk Stanisław, Szorc Alojzy, 1995, *Braniewo*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Aus Ermland*, 1851, *Katholisches Wochenblatt*, nr 48, s. 190–195.
- Dittrich Franz, 1914, *Die katholische Kirche und Gemeinde zu Königsberg (1614–1914). Zur Feier des dreihundertjährigen Jubiläums der Kirche*, Teichert, Königsberg.
- Dittrich Franz, 1913, *Der Kulturkampf im Ermland*, Verlag der Germania, Berlin.
- Güsgen Johannes, 1989, *Die katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945*, Böhlau Verlag, Köln–Wien.
- Hubatsch Walther, 1974, *Die Übernahme Westpreussens und des Netzedistrikts durch Preussen im Jahre 1772*, w: Friedhelm Berthold Kaiser, Bernhard Stasiewski (hrsg.), *Die erste polnische Teilung 1772*, Böhlau Verlag, Köln–Wien, s. 75–95.
- Jodkowski Marek, 2020a, *Die Diaspora der Diözese Ermland in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Bd. 64, s. 23–99.
- Jodkowski Marek, 2020b, *Duszpasterstwo wojskowe na obszarze diecezji warmińskiej w pierwszej połowie XIX wieku*, *Zapiski Historyczne*, t. 85, z. 2, s. 157–174.
- Jodkowski Marek, 2013, *Z dziejów Kościoła katolickiego w Pasłęku w XIX i pierwszej połowie XX w.*, w: Marek Jodkowski (red.), *Ut in omnibus glorificetur Deus. Księga pamiątkowa ofiarowana siostrze profesor Ambrozji Jadwidze Kalinowskiej OSB*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, s. 171–186.
- Jodkowski Marek, 2014a, *Katolicka placówka duszpasterska w Bilderweitschen w XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, *Studia Redemptorystowskie*, nr 12, s. 327–347.
- Jodkowski Marek, 2014b, *Prabuckie czasy księdza Carla Stalinskiego*, *Studia Elbląskie*, t. 15, s. 75–87.
- Kopiczko Andrzej, 2004, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
- Matern Georg, 1909, *Die katholische Diaspora in Ostpreußen*, H. Grimme, Braunsberg.
- Pohl Heinrich, 1926, *Die katholische Militärseelsorge Preussens 1797–1888*, Stuttgart (Nachdruck: Schipper, Amsterdam 1962).
- Riediger Bruno, 1989, *Feldpropst Namszanowski und die katholische Militärseelsorge in Preußen*, *Unsere Ermländische Heimat*, nr 2.
- Rosenberg Bernhard M., 1957, *Ermländische Garnisonstädte*, *Unsere Ermländische Heimat*, nr 2.
- Schulze Franz Xaver (bearb.), 1882, *Geschichte des „Kulturkampfes“ in Preußen*, Fredebeul und Koenen, Essen.
- Stalinski Carl, 1872, *Aus der Diözese Ermland*, *Bonifatiusblatt*, nr 2, s. 23–24.

Military ministry in the area of the diocese of Warmia (Ermland) in the years 1850–1873

Summary: In the middle of the 19th century, permanent military ministry was introduced in the state of Prussia. It provided pastoral care to the majority of Catholics who served in the Prussian army. In the diocese of Warmia, priests who worked closest to garrisons were usually involved in such services. They were typically not employed as chaplains on a full-time basis and they received low wages for their work among soldiers. A number of military units were located in areas of the Catholic diaspora, so priests from other areas commuted to these places. The chaplains were often expected to have additional qualifications, including knowledge of the Polish language, as Polish-speaking soldiers stationed there. In some garrison towns, which were visited by military chaplains at first, Catholic parishes were established over time.

Keywords: Prussian army, diocese of Warmia (Ermland), military ministry, garrisons, military chaplains, East Prussia.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XXIII, 2022

ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450-0836

DOI: 10.31648/ft.8028

Irena Makarczyk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

TESTAMENT WOJCIECHA PILCHOWICZA Z 1662 R., BISKUPA POMOCNICZEGO DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W LATACH 1648–1665

Testament swymi korzeniami sięga czasów starożytnych i prawa rzymskiego. Zawsze był dokumentem o charakterze prawnym i wyrażał ostaną wolę, inaczej czynność prawną, testatora. Tę formę rozporządzenia posiadany majątkiem przejął świat chrześcijański i obwarował własnymi przepisami. Na Warmii tę sferę regulowały zapisy w aktach synodalnych oraz ustawach krajowych i dotyczyły one zarówno osób duchownych, jak i świeckich. Pierwszy taki zapis spotykamy w statutach synodalnych bp. Łukasza Watzenrode z 1497 r., gdzie w punkcie XVI „O testamentach duchownych” zapisano, by „sporządzając testament, nie zapominali swego kościoła”¹. Kolejne chronologicznie uregulowania w kwestii testamentów znajdujemy w ustawie krajowej bp. Maurycego Ferbera z 1526 r., gdzie zapisano, że „każdy powinien w testamencie zapisać coś na potrzeby swego kościoła parafialnego lub tej świątyni, gdzie życzy sobie być pochowany. Testament będzie nieważny, jeśli zabraknie w nim zapisu na rzecz kościoła”². Te uwarunkowania co do ważności testamentu, dla czasów nas interesujących, powtórzył następnie bp Marcin Kromer w aktach synodalnych z 1575 r. oraz bp Szymon Rudnicki w 1610 r.³

Testament z 1662 r., jaki sporządził biskup pomocniczy warmiński Wojciech Pilchowicz, jest w postaci autografu, a zatem do badań naukowych jawi się jako przekaz najcenniejszy. Aktualnie jest przechowywany w Archiwum

* Adres: dr hab. prof. UWM Irena Makarczyk, ORCID: 0000-0001-9992-4905, e-mail: irena.makarczyk@uwm.edu.pl

¹ *Statuty synodalne warmińskie, sambijskie, pomezzańskie, chełmińskie oraz prowincjalne ryskie z braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył biskup Julian Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 32.*

² A. Szorc, *Wilkieże warmińskie*, Studia Warmińskie, 1984, t. 21, s. 21.

³ *Statuty synodalne warmińskie, sambijskie, pomezzańskie, chełmińskie oraz prowincjalne ryskie*, s. 58, 129–130.

Archidiecezjalnym Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie⁴. Jego oryginalny tekst publikujemy na końcu niniejszego przedłożenia. Natomiast poniżej przedstawiamy sylwetkę Wojciecha Pilchowicza i najważniejsze wydarzenia w jego karierze duchownej.

W dziejach diecezji warmińskiej, do czasów nas interesujących, Wojciech Pilchowicz był trzecim z kolei biskupem pomocniczym, po Janie Wilde (1499–1532)⁵ i Michale Działyńskim (1624–1648)⁶. Na Warmię przybył w 1644 r. wraz z bp. Wacławem Leszczyńskim i pozostał tu przez kolejne 20 lat. To właśnie Warmia stała się dla niego miejscem awansu w karierze duchownej.

Wiadomości z lat młodości Wojciecha Pilchowicza są nader skromne, a niektóre wręcz niepewne. Prawdopodobnie rodzina pochodziła z ziemi sandomierskiej, z warstwy społecznej plebejuszy, która szlachectwo zdobyła w drodze nobilitacji i znaczyła się herbem Syrokomla⁷. Była to rodzina wielodzietna. Z imienia nie znamy rodziców, ale wiemy, że Wojciech miał czterech braci: Walenty, Stanisław, Walerian i Andrzej oraz trzy siostry: Anna, Barbara i Katarzyna. Dwaj bracia: Walerian i Andrzej oraz siostry Anna i Katarzyna również przybyli na Warmię, a bp Leszczyński zatroszczył się o ich byt materialny i awans społeczny. Walerian został burgrabią reszelskim i właścicielem wsi Maruny koło Barczewa. Andrzej ożenił się z Anną Marquardt pochodzącą z Warmii, tu też nabył dobra i został dziedzicem wsi Wilki, Osetnik i Lubeń, otrzymał pozwolenie na prowadzenie dwóch karczem – w Długoborze i Krzykałach, ponadto powierzono mu stanowisko burgrabiego orneckiego. Małżonkowie nie doczekali się potomstwa. Siostra Anna wyszła za mąż za Wojciecha Boskiego, któremu bp Leszczyński nadał wieś gracyjalną Bugi koło Lidzbarka. Małżonkowie doczekali się córki, Jadwigi. Natomiast siostra Katarzyna poślubiła Jana Jonstona z Reszla, geometrę biskupstwa. Małżeństwo doczekало się trójki dzieci: dwóch synów – Wojciecha i Wacława oraz córki, która wyszła za mąż za Francuza Piotra de la Port (Delaport). Z ośmiorga rodzeństwa aż pięć osób przybyło wraz z bp. Leszczyńskim na Warmię. Nie wiemy, z jakiego tytułu wpływała życzliwość biskupa wobec członków tej rodziny i to do tego stopnia, że

⁴ Więcej informacji na temat przechowywanych tam testamentów zob. A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454–1660. Stan badań i postulaty badawcze*, Olsztyn 1999, s. 99–107.

⁵ Był on biskupem pomocniczym przy bp. Łukaszu Watenrode. Jako uposażenie otrzymał parafię Kiwity. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 349.

⁶ Był on biskupem pomocniczym, a zarazem współadministratorem diecezji warmińskiej przy niepełnoletnim królewiczu Janie Albercie Wazie, który w 1621 r. otrzymał nominację Stolicy Apostolskiej na biskupstwo warmińskie. Na Warmii nigdy nie był, a rzeczywiste rządy sprawował Michał Działyński. *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 51. Biogram oprac. A. Kopiczko.

⁷ Takie informacje podaje autor biogramu W. Pilchowicza – H.E. Wyczawski – w *Polskim słowniku biograficznym*, t. 26, s. 245–246. Autor przypuszcza, że być może rodzina Pilchowiczów mieszkała w Łowiczu.

Leszczyński wbrew prawom dzielnicy pruskiej na stanowiska burgrabiów powołał braci Pilchowicza, którzy nie byli indygenami pruskimi.

Z całej rodziny Pilchowiczów szczególną przyjaźnią i troską bp Leszczyński otoczył Wojciecha. W jednym z dokumentów z 1649 r. Leszczyński wspominał, że od ponad dwudziestu lat Wojciech jest jego najbardziej zaufanym człowiekiem (*intimus noster*), czyli tę znajomość możemy datować na lata dwudzieste XVII w. Zatem możemy przyjąć, że znali się oni od wczesnych lat młodości. Pilchowicz mógł mieć nieco ponad dwadzieścia lat, a młodszy od niego o pięć lat Leszczyński około lat dwudziestu. Wówczas Pilchowicz znalazł się na dworze Leszczyńskich w Baranowie, w ich posiadłości rodowej, gdzie Zofia Leszczyńska z domu Opalińska, matka Waclawa, wdowa po Andrzeju wojewodzie brzesko-kujawskim (zm. 1606) wychowywała swoje dzieci. Niestety, nie wiemy, w jakich okolicznościach i jaką rolę wobec jej syna Waclawa odgrywał Wojciech Pilchowicz. Niemniej zawiązana wówczas przyjaźń przetrwała do końca życia obu duchownych. W 1636 r. obaj studiowali prawo w Padwie. Stamtąd Leszczyński udał się do Francji, natomiast Pilchowicz do Rzymu, gdzie uzyskał doktorat obojga praw. Można przypuszczać, że to Leszczyński zatroszczyli się i sfinansowali edukację Piechowicza w Italii.

Po powrocie do kraju, jak niejednokrotnie podkreślał Pilchowicz, wszystko co uzyskał, zawdzięczał Waclawowi Leszczyńskiemu, wówczas jeszcze kanonikowi kapituły krakowskiej, sekretarzowi na dworze Wazów, a od 1643 r. referendarzowi koronnemu. Być może to właśnie za jego protekcją Pilchowicz został najpierw notariuszem publicznym, następnie protonotariuszem apostolskim, sekretarzem królewskim oraz kanonikiem kapituły w Kamieńcu Podolskim, gdzie ordynariuszem diecezji był Andrzej Leszczyński, kuzyn Waclawa.

W 1644 r. bp Waclaw Leszczyński otrzymał nominację na biskupstwo warmińskie. Od tego czasu Wojciech Pilchowicz stał się nieodłącznym współpracownikiem, doradcą i przyjacielem biskupa. To właśnie Pilchowicz, w imieniu Leszczyńskiego, obejmował diecezję warmińską i również on zaprzysiągł *articuli iurati*. W pierwszych trzech latach pobytu na Warmii Pilchowicz przebywał w Lidzbarku, gdzie pracował jako kanclerz w kancelarii biskupiej i w imieniu biskupa wykonywał zlecane mu różne misje. W 1645 r. towarzyszył bp. Leszczyńskiemu w poselstwie do Francji po królową Ludwikę Marię⁸.

W nieodległym czasie bp Leszczyński zadbał, by udziałem Pilchowicza stały się intratne beneficja na Warmii. Pierwsza okazja nadarzyła się w 1647 r., kiedy w maju zmarł kanonik kapituły fromborskiej Eustachy Nenzen. Wówczas opustoszałą kanonią dysponował papież, a w jego imieniu ówczesny nun-

⁸ Wyjazd ten szerzej opisała I. Makarczyk, *Udział Waclawa Leszczyńskiego w legacji do Francji w 1645 roku po królową Ludwikę Marię*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, 2008, nr 1(259), s. 19–30.

cjusz apostolski w Polsce Jan de Torres. Biskup Leszczyński dołożył wszelkich starań i kanonię w drodze prowizji apostolskiej otrzymał Wojciech Pilchowicz. Od tego czasu obowiązywała go rezydencja przy katedrze fromborskiej i wypełnianie obowiązków statutowych kapituły⁹. Wiemy jednak, że bp Leszczyński często wzywał go do Lidzbarka, a kapitułę prosił o usprawiedliwienie jego nieobecności i za czas absencji otrzymywał wypłatę pełnych dochodów. W roku następnym, tj. 1648 r., Pilchowicz dostał kolejnego zaszczytu, mianowicie Leszczyński dobrał go sobie na biskupa pomocniczego, czyli sufragana. Stało się to możliwe, gdyż dotychczasowy sufragan Michał Działyński otrzymał nominację na biskupstwo kamienieckie. Prekonizację na biskupa tytularnego Hippony Pilchowicz otrzymał od papieża Innocentego X, a sakrę przyjął w Warszawie z rąk bp. Leszczyńskiego podczas sejmiku konwokacyjnego pod koniec lipca 1648 r. Biskup Leszczyński podjął też wówczas starania w Stolicy Apostolskiej, aby w diecezji warmińskiej utworzyć stałe uposażenie dla biskupa pomocniczego, nie tylko dla aktualnego, ale i kolejnych. Podstawę tego uposażenia miała stanowić sześćdziesięciołanowa wieś Konradowo w komornictwie dobromiejskim. Zarówno Pilchowicz, jak i kolejni sufragani mieli tę wieś dziedziczyć na zasadzie dóbr gracjalnych, czyli z niskim obciążeniem. Niestety, te starania nie do końca powiodły się po myśli biskupa Leszczyńskiego. Owszem, Stolica Apostolska wyraziła zgodę, aby wieś Konradowo stanowiła uposażenie biskupa pomocniczego, ale tylko jednorazowo, czyli wyłącznie na okres sufraganii Wojciecha Pilchowicza. Z takiego obrotu sprawy nie był usatysfakcjonowany bp Leszczyński i wówczas po raz kolejny zatroszczył się o Pilchowicza. Otóż zadbał o godne dla niego miejsce w katedrze fromborskiej. Było to możliwe, gdyż dotychczasowy sufragan Michał Działyński zajmował niewielką stallę naprzeciw stali biskupa ordynariusza, czyli poza ciągiem stall kanonickich. I tę stallę prepozyt kapituły Wojciech Rudnicki 18 sierpnia 1648 r. wyznaczył Pilchowiczowi. Co interesujące, w owym czasie kanonika obowiązywała procedencja i to w wielu miejscach, np. w chórze katedralnym czy kapitułarzu, o czym wszak bp Leszczyński z pewnością wiedział, a jednak wyraził swoją dezaprobatę i zdołał w kapitule przeforsować swoje życzenie, a zarazem postulat, by Pilchowicz jako sufragan zajął w stallach kanonickich miejsce zaraz po prepozycie, a przed dziekanem kapituły. Kapituła przychyliła się do postulatu biskupa. Co prawda, była ku temu dogodna sytuacja, gdyż akurat wówczas wakowała prałatura dziekana i to przesunięcie jego miejsca w stallach nie dotyczyło wprost konkretnej osoby.

⁹ Wojciech Pilchowicz nie doczekał się monografii, ale sporo o jego działalności w kapitule warmińskiej znajdziemy w monografii ówczesnego prepozyta tejże kapituły. Zob. I. Makarczyk, *Tomasz Ujejski (1612–1689) biskup kijowski, prepozyt warmiński, jezuita*, Olsztyn 2005 (o Pilchowiczu wg indeksu).

Stanowisko biskupa pomocniczego Pilchowicz piastował do swej śmierci (1665), najpierw jedenaście lat przy bp. Leszczyńskim, a kiedy ten w 1659 r. przeszedł na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, ostatnie sześć lat przy bp. Janie Stefanie Wydźdze, kolejnym biskupie warmińskim.

Niewiele wiemy o czynnościach pontyfikalnych Pilchowicza, ale zapewne nie miał ich zbyt wiele, bo i diecezja nie była rozległa, jak przed reformacją, a nadto prepozytem kapituły warmińskiej był wówczas Tomasz Ujejski biskup kijowski, który rezydował we Fromborku i zawsze służył pomocą w czynnościach liturgicznych. Nie wiemy też, czy Pilchowicz prowadził rejestr swoich czynności, być może, ale nie jest nam on dzisiaj znany. O pewnym zakresie jego działań mamy następujące informacje, np. w grudniu 1648 r. udzielał jezuitom święceń w Braniewie, w grudniu 1649 r. konsekrował wielki ołtarz w kościele parafialnym w Mingajnach oraz kaplicę w szpitalu w Barczewie, a w lipcu 1657 r. w Jezioranach towarzyszył wraz z biskupem wołoskim Maciejem Kurskim bp. Leszczyńskiemu, który udzielał sakry biskupiej Tomaszowi Ujejskiemu.

Kolejnym beneficjum, jakim bp Leszczyński obdarzył Pilchowicza, była eksponowana parafia w Lidzbarku. Stało się to możliwe, kiedy w 1657 r. zmarł ustanowiony przez biskupa komendariusz Łukasz Krüger, nie zdążywszy objąć parafii. Parafia była beneficjum duszpasterskim, wymagała więc obecności proboszcza. Niestety, Pilchowicza często nie było w parafii, więc w obowiązkach wyręczał go wikariusze. Takie praktyki były dość powszechnym zjawiskiem w tamtych czasach, stąd członkom kapituły warmińskiej nie były one obce. Pamiętamy, że Pilchowicza obowiązywała przede wszystkim rezydencja przy katedrze fromborskiej. Niemniej proboszczem tejże parafii pozostał do swej śmierci.

Biskup Leszczyński i Wojciech Pilchowicz byli prawie równoletkami, ale biskup nie cieszył się najlepszym zdrowiem. W chwili przybycia na Warmię liczył niespełna 40 lat i już wówczas dręczyły go bóle reumatyczne. Ratował się wyjazdami do wód. Chociażby z powodów zdrowotnych sufragan Pilchowicz niejednokrotnie wyręczał go w różnych obowiązkach. 20 października 1651 r. biskup powierzył mu urząd oficjała generalnego, który sprawował przez kolejne cztery lata, a kiedy biskup wyjeżdżał poza granice Prus, wówczas najczęściej Pilchowicz wypełniał obowiązki administratora generalnego biskupstwa. Kilkakrotnie też przewodniczył obradom sejmiku warmińskiego. Biskupi mieli dość szerokie kompetencje, aby nagradzać ludzi sobie zaufanych nie tylko przez nadawanie kolejnych beneficjów, ale też poprzez nadania ziemi w ramach tzw. gracji. Były to wyłączenia pewnych arealów z dóbr stołowych biskupa na czas określony. Z tej możliwości nagrodzenia Pilchowicza skorzystał również bp Leszczyński i nadał mu na 20 lat wieś Kotowo w komornictwie lidzbarskim.

Za zgodą biskupa Pilchowicz przejął wieś Maruny po zmarłym w 1654 r. bracie Walerianie. Z kolei za zgodą kapituły przejął warendę na trzy lata dobra Książno odziedziczone przez kapitułę po Stefanie Sadorskim. Kiedy bp Leszczyński przeszedł na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, postarał się, by Pilchowicz czerpał dochody z dwóch wsi z klucza dóbr należących do arcybiskupstwa. Za staraniem Leszczyńskiego Pilchowicz otrzymał kanonię w kapitule gnieźnieńskiej i dziekanię w kapitule kolegiackiej w Łowiczu. Widzimy, że hojność Wacława Leszczyńskiego wobec Pilchowicza była wprost nieograniczona.

Wojciech Pilchowicz był dobrym gospodarzem, a dochody czerpane z beneficjów i sprawowanych urzędów uczyniły go człowiekiem zamożnym. Mając 62 lata, postanowił rozporządzić zgromadzonym majątkiem. 22 kwietnia 1662 r., przebywając w Łyszkowicach, w obecności notariusza Jana Radomskiego własnoręcznie spisał testament. Świadcami tego aktu byli: Samuel Mikołaj Kowalski kanonik kapituły płockiej oraz Stanisław Bużeński kanonik warmiński. Dwa lata później, 3 września 1664 r., również w Łyszkowicach, Pilchowicz potwierdził wcześniejsze zapisy w testamencie, nie dodał żadnych kodycyli, więc był to testament ostateczny. W Łyszkowicach Pilchowicz bywał dość częstym gościem abp. Leszczyńskiego i dodać należy, że gościem zawsze miłym i oczekiwanym. Tu też obchodził swoje ostatnie w życiu imieniny – 23 kwietnia. Następnego dnia opanowała go gorączka i nie był w stanie wrócić na Warmię. Zmarł 1 maja 1665 r. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 19 maja w kolegiacie w Łowiczu, gdzie piękny nagrobek ufundował mu jego wieloletni opiekun Wacław Leszczyński arcybiskup gnieźnieński.

Przez prawie dwadzieścia lat Wojciech Pilchowicz był członkiem kapituły warmińskiej i to kapituła była władna testament otworzyć i zapoznać się z jego treścią. Co do zapisów nie zgłosiła żadnych uwag, wszystkie dyspozycje Pilchowicza zaaprobowwała podczas kapituły generalnej w sierpniu 1665 r. Jak już wspominaliśmy, testament Wojciecha Pilchowicza znajduje się w Archiwum Archidiecezjalnym w Olsztynie. Jego tekst jest przedmiotem poniższej analizy.

Zasadniczym spadkobiercą swojego majątku sufragan Wojciech Pilchowicz uczynił abp. Wacława Leszczyńskiego. Na wykonawców testamentu wyznaczył pięć osób: abp Leszczyński został wykonawcą honorowym, pozostali to Tomasz Ujejski biskup kijowski prepozyt kapituły warmińskiej, Zygmunt Stössel kantor kapituły warmińskiej, Bonawentura Madaliński kanonik kapituły gnieźnieńskiej, Albert Boski szwagier Pilchowicza (mąż siostry Anny).

Jak niemal każdy testament, również i ten Wojciecha Pilchowicza, składa się z dwóch części: pierwszej tzw. ideologicznej oraz drugiej, gdzie mamy rozporządzenia majątkowe. Część pierwsza jest stosunkowo krótka. Pilchowicz powierza siebie Panu Bogu i poddaje się jego woli. Uznaje Kościół katolicki, z całą stanowczością i bez wątpliwości przyjmuje jego artykuły wiary, tradycje

ojców, przykazania, obrządek i zatwierdzone przez niego ceremonie. Wyraża też życzenie co do miejsca swego pochówku i formy ceremonii pogrzebowej. Pragnął, by ciało jego zostało złożone w katedrze gnieźnieńskiej lub fromborskiej, lub kolegiacie łowickiej i by uroczystości co do formy były skromne, ale towarzyszyły im pobożne modlitwy. Ponadto wyraził też życzenie, by wykonawcy testamentu zatroszczyli się o epitafium po jego śmierci.

Druga część testamentu jest bardziej rozbudowana, o czym zdecydowały liczne zapisy. Najwięcej funduszy Pilchowicz przeznaczył na pobożne fundacje za spokój swojej duszy. Miały to być msze roczne, tzw. aniwersarz, i tygodniowe. Miały być one odprawiane po wsze czasy w trzech kościołach: katedrze gnieźnieńskiej, fromborskiej oraz kolegiacie łowickiej, a każdemu kościołowi zapisał po 2500 florenów. Pieniądze miały być ulokowane na procent, tak by przynosiły roczny zysk i fundacja oraz imię jej fundatora przetrwały jak najdłużej. Pamiętał o zmarłych rodzicach. Msze za ojca miały być odprawiane w kościele parafialnym w Krośnie w diecezji przemyskiej, na które przeznaczył 300 florenów. Taką samą sumę zapisał kościołowi w Padwi w powiecie sandomierskim, gdzie pochowana została jego matka. W chwili pisania testamentu nie żyli już czterej jego bracia. Kościołom, gdzie spoczęli, każdemu zapisał po 300 florenów. Trzeba przyznać, że rodzina była bardzo rozproszona. Brat Stanisław spoczął w Zegrzu w ziemi łęczyckiej, brat Walenty w Górznie w diecezji krakowskiej. Natomiast bracia Walerian i Andrzej – na Warmii. Pierwszy zmarł w 1654 r. i spoczął w kościele bernardynów w Barczewie, natomiast jego żona w kościele parafialnym w Barczewie. Drugi z braci, Andrzej, zmarł w 1664 r. i spoczął w kościele parafialnym w Długoborze. Wojciech Pilchowicz pamiętał też o rodzinach swoich sióstr. Annie i jej mężowi Albertowi Boskiemu oraz ich córce Jadwidze darował 2000 dukatów węgierskich. Córce siostry Barbary – 1000 dukatów węgierskich, a jej dwóm małym synom: Wojciechowi i Wacławowi, każdemu po 200 dukatów węgierskich. Siostrze Katarzynie i jej mężowi Janowi Janstonowi zapisał 600 dukatów węgierskich. Z kolei córce siostry Katarzyny i jej mężowi Piotrowi de la Port darował 600 florenów.

Kościołom parafialnym w Osieku i Mielcu w ziemi sandomierskiej zapisał po 200 florenów. Pamiętał też o jezuitach: dla kolegium w Sandomierzu przeznaczył 600 florenów, taką samą sumę zapisał jezuitom w Warszawie, a jezuitom w Braniewie aż 1500 florenów, pamiętał również o bernardynach z Barczewa i franciszkanach z Lublina; obydwu konwentom darował po 300 florenów. Nie zapomniał też o katarzynkach na Warmii, o ich domach w Braniewie, Ornie, Reszlu i Lidzbarku. Każdemu z tych domów zapisał po 100 florenów. Spórą kwotę, bo 600 florenów, darował bursie ubogich w Braniewie, mniejszą kwotę, tj. 200 florenów, zapisał bursie ubogich w Reszlu. Wsparcie otrzymały też szpitale zorganizowane w miastach warmińskich. Były to już kwoty znacznie

mniejsze: szpitalowi we Fromborku zapisał 50 florenów, szpitalom w Olsztynie i Barczewie po 40 florenów, a szpitalom w Lidzbarku, Ornecie i Pieniężnie po 30 florenów. Egzekutorom testamentu darował 600 florenów, ale wśród nich wyróżnił abp. Wacława Leszczyńskiego, któremu zapisał 1000 dukatów węgierskich oraz Tomasza Ujejskiego, któremu darował 2000 florenów. Niemal tradycyjnie testatorzy zapisywali jakieś nieduże sumy do podzielenia wśród duchownych obecnych na pogrzebie. Cztery dukaty węgierskie Wojciech Pilchowicz zapisał prałatom i kanonikom, natomiast pozostałym duchownym tylko jednego dukata węgierskiego. Obecni ubodzy mieli otrzymać po 18 groszy.

Należy jeszcze nadmienić, że w 1662 r., kiedy Pilchowicz rozporządzał zgromadzonym majątkiem, miał jeszcze jeden spory wydatek, mianowicie sfinansował srebrny relikwiarz w formie trumienki na relikwie św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej. Relikwiarz był prezentowany na posiedzeniu kapituły 21 października 1662 r.¹⁰ Dzięki właśnie tej fundacji nazwisko Wojciecha Pilchowicza na trwałe zapisało się na kartach historii.

Testament biskupa Wojciecha Pilchowicza

Łyszkowice, 22 IV 1662

Autograf: AAWO, AK I, T 14, k. 4r-8r. Obok sekretarz kapituły Kacper Simone wpisał: Testamentum pie defuncti suffraganei Alberti Pilchowic. Cyfry ujęte w nawiasy kwadratowe wprowadza się celem łatwiejszego korzystania z tekstu.

In nomine Sanctae et individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

[1] Ego Albertus Pilchowic episcopus Hipponensis, suffraganeus et canonicus Varmiensis, Gnesnensis, decanus Loviciensis, cum me a primis aetatis meae puncto ad hoc usque extremum vitae meae tempus Divinissimae Maiestati pro et tantisque beneficiis a munificentissima eius manu in me obligatissimum esse sciam, totum me eidem clementissimo Domino ac Deo meo in perpetuum mancipium redo et consigno, voluntatique eius Divinae me commitens, ad amarissimam ipsius passionem indignissimi mei peccatoris causa susceptam et sanguinem pretiosum pro me et toto mundo effusum, supplex confugio ac proiectissimus vulneribusque undequaque scatens vermiculus et indignissimus peccator sanctissimis medici mei celestis pedibus advolvor, ut ille solus tantis vulneribus medeatur, cuius omnes sacrosancto livore sanati sumus.

[2] Invoco ad haec misericordiae et pietatis suffragia augustissimae cum tota triumphantis Ecclesiae Caelorum Reginae, cuius etsi me ope censeo indignum, libera nihilominus voce piam peccatorum omnium advocatum ac certissimum desperatorum rufugium profiteor, recognosco et tanquam naufragus ultimam spei salutisque tabulam

¹⁰ J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 3, Gniezno 1883, s. 212.

pretense Ecclesiae militantis (quae non potest esse nisi una sola Romana, ideoque catholica Ecclesia) dominium cum omni subiectione eiusdem fidei articulos, traditiones Patrum, praecepta, ritus et probatas ab ea ceremonias constantissime retinero et indubitanter profiteor, eaque omnia quae illa tenet, docet, credit, observat, doceo credo et observo, in eaque et cum ea et pro ea libenter morior.

[3] Exuvias vero corporis mei mortalis in ecclesia metropolitana Gnesnensi cathedrali sive in ecclesia cathedrali Varmiensi, sive in collegiata Lovicensi honeste ac iuxta vocationem meam stipantibus pauperum cathervis piorumque suffragiis prosequentibus deponi volo, sumptuum moderationem et modum arbitrio dominum executorum committendo, qui epitaphium seu lapidem sepulchralem mihi indigno curabunt, quod priusquam fiat, de bonis exterioribus, quae Divina Maiestats ex clementia mihi concessit, tum pro Gloria divini nominis sui, tum in animae et salutis meae utilitatem, ut cum benedictione ipsius mihi quam optime cedant, ultima mea voluntate et testamento sic dispono et quam exactissime servari volo.

[4] Cum vero nihil mihi magis sit cordi, quam ut in sacrificiis expiatoriis Divinae Maiestati offerendis animabus tam parentum et propinquorum meorum in Domino quiescentibus quam animae meae propriae praestetur suffragium, in primis pro anniversario in ecclesia metropolitana Gnesnensi perpetuis temporibus pro anima mea in crastino festi sancti Adalberti, si ipsa dies impedita non fuerit, alias sequenti, celebrando, summam mille florenorum polonicalium lego. Praeterea duas missas lectas singulis septimanis: unam pro anima mea cum collecta pro parentibus meis et propinquis, alteram pro animabus in purgatorio existentibus nullumque subsidium se habere posse sperantibus, ad sepulchrum sancti Adalberti per aliquem presbyterum, quem venerabile capitulum metropolitanum Gnesnense deputaverit, celebrari volo. Cui quidem per sex a centum computando, nonaginta florenos polonicales a summa mille quingentorum florenorum polonicalium quotannis persolvendos assigno. Quas summas originales mille pro anniversario, et alterum mille et quingentos florenos pro Missis absolvendis, ut quam primum domini executors mei ad manus venerabilis capituli Gnesnensis reddant et numerent, eosdemque rogo et obliquo. Capitulum vero Gnesnense dictas summas in bonis aliquibus mundis, et non oneratis, cum consensu tamen illustris domini loci ordinarii in censum annum reemptionalem collocari curabit, utque intentioni ac voluntati meae in praemissis satis fiat, attendet, meumque desiderium fraterna amplectetur et prosequetur charitate.

[5] Similiter duas lectas Missas in ecclesia cathedrali Varmiensi, unam pro anima mea, cum collecta pro parentibus et propinquis meis, alteram pro animabus in purgatorio detentis, subsidium seu suffragium a quopiam expectantibus, singulis septimanis perpetuis temporibus ad altare, in quo Venerabilissimum Eucharistiae Sacramentum asservatur, absolve volo. Praesbytero vero per venerabile capitulum Varmiense deputando census annui a summa originali mille quingentorum florenorum, a quolibet centum per florenos sex computando, nonaginta florenos numeri et monetae polonicalis assigno. Anniversarium in eadem ecclesia cathedrali Varmiensi semel in anno, die sequenti post festum sancti Joannis ante Portam Latinam, ipsa tunc per rubricam non impedita, alias proximiori sub tempus venerabilis capituli pro anima mea celebrari volo, ad quem effectum summam mille florenorum polonicalium in censum annum reemptionalem per Venerabile Capitulum in bonis mundis locandos assigno et lego.

[6] Etiam in collegiata ecclesia Beatae Mariae Virginis Loviciensis tam propriae quam maiorum meorum animabus sacro immaculatae Hostiae suffragiis paevertere cupio, et ad eum effectum similiter absolvendi duas missas lectas singulis septimanis, unam pro anima mea cum collecta pro parentibus et propinquis meis, alteram pro animabus in purgatorio lugentibus compassionem et subsidium alicuius implorantibus, summam originalem videlicet mille et quingentos florenos lego et ad manus venerabilis capituli Loviciensis per dominos executores rediri volo, missasque ad maius altare celebrari volo. Insuper anniversarium in eadem ecclesia Loviciensis collegii sub tempus generalis capituli, post festum Pentecosten celebrari pro anima mea volo, pro quo celebrando similiter summam mille florenorum polonicalium in censum annum reemptionalem per venerabilem capitulum bonis non oneratis, cum scitu domini loci ordinarii collocandis assigno, dominos executores meos obligando et obnixe rogando, ut sine omni mora specificatas summas quam citissime realiter et in effectum tam ecclesiae metropolitanae Gnesnensi quam ecclesiae cathedrali Varmiensi, tum etiam ecclesiae collegiatae Lovicensi numerent et reddant.

[7] Ne vero etiam propinquorum meorum curam in spiritu deseram, ecclesiae parochiali in Krosno dioecesis Praemisiensis, in qua corpus patris mei requiescit, lego et dono florenos polonicales trecentos, deinde ecclesiae in villa Padew Regia districtus Sandomiriensis, ubi corpus matris meae requiescit, do et dono florenos polonicales trecentos. Ad haec ecclesiae Zegrzensi in palatinatu Lanciensi, ubi Stanislai fratris mei germani depositae sunt exuviae, dono et lego florenos polonicales trecentos. Ecclesiae in villa Gorzno districtus Lublinensis seu Stezycensis dioecesis Cracoviensis, ubi Valentinus frater itidem meus germanus est depositus, florenos polonicales trecentos, ecclesiae Vartemburgensi parochiali in Varmia lego florenos trecentos, ubi uxor fratris mei Valeriani requiescit, tum etiam pro olio ad lampadam, quam comparaverat meus idem frater germanus, argenteam, id est pro fundatione lampadis apud Patres Bernardinos ad imaginem Beatae Mariae Virginis, et altera lampade ad maius altare, ubi frater meus requiescit, ad eandem ecclesiam Patrum Bernardinorum florenos polonicales trecentos pro una lampade et altera trecentos, in universum sexcentos do et lego. Tum etiam ecclesiae Langwaldensi, ubi corpus fratris mei requiescit, pro fundatione aliqua florenos polonicales sexcentos do et lego, dominos executores rogo.

[8] Congregationi sodalium Beatae Mariae Virginis apud Patres Societatis Jesu in collegio Sandomiriensi, ubi primum sub signis Beatae Mariae Virginis militare coepi, florenos polonicales sexcentos do et lego.

[9] Congregationi Immaculatissimae Conceptionis Beatae Mariae Virginis Varsaviae in Collegio Societatis Jesu florenos polonicales sexcentos do et lego, ut pro anima mea Deum exorent.

[10] Ecclesiae parochiali in Osiek in districtu Sandomiriensi dono et lego florenos ducentos.

[11] Similiter ecclesiae in oppido Mielec districtus Sandomiriensis florenos polonicales ducentos do et lego.

[12] Patribus Societatis Jesu, quorum me ut amicum semper et fautorem profiterent, collegio Brunsbergensi florenos polonicales mille quingentos, Resseliensi vero quingentos florenos polonicales do et lego, ut animae meae apud Deum presententur.

[13] Patribus Barnardinis ordinis sancti Francisci de observantia conventus Vartemburgensis, ubi Valeriani Pilchowic fratris mei germani, quondam in Maraunen haeredis, depositae sunt exuviae, do et lego pro eleemosina florenos polonicales trecentos.

[14] Similiter Patribus Lublinsibus similiter de observantia sancti Francisci florenos polonicales trecentos do et lego, et Patribus Carmelitis Discalceatis Lublinsibus ducentos florenos do et lego, ut pro anima mea tam in orationibus suis quam sacrificiis divinis sint mei memores.

[15] Conventibus Varmiensibus virginum Deo devotarum Brunsbergae florenos polonicales centum, Vormditi florenos polonicales centum, Resselii florenos centum, Heilsbergae florenos polonicales ducentos do et lego, ut animae meae apud Divinam maiestatem bene presentur.

[16] Bursae pauperum Collegii Societatis Jesu Brunsbergensis florenos polonicales sexcentos pro aliqua fundatione, et Dominum Deum orent, quo anime meae peccatrici propitius esse velit.

[17] Bursae pauperum Reselii dono et lego ducentos florenos polonicales, ut etiam orent Dominum Deum pro indigno peccatore.

[18] Denique in xenodochiis e piorum liberalitate viventibus, ut cum aliis supra memoratis legatoriis sint memores, lego et do hospitali Fraumburgensi florenos polonicales quinquaginta. Allenstenensi florenos polonicales quadraginta, Melzaciensi florenos polonicales triginta, Heilsbergae florenos triginta, Vormditi florenos triginta, Vartenburg florenos polonicales quadraginta do et lego.

[19] Familiae sive servitoribus meis debet merces, si quae restans fuerit, integre solvatur, quibus praeterea lego florenos polonicales sexcentos pro qualitate personarum et meritorum cuiusque iuxta arbitrium dominum executorum distribuendos.

[20] Caeterum cum secundum Deum et parentes etiam benefactoribus et propinquis obligatum me esse sciam, ante omnes illustrissimo principi reverendissimo domino Vencesalo comiti de Leszno Dei et Apostolicae Sedis gratia archiepiscopo Gnesnensi, legato nato, primate primoque principi, domino benefactori meo clementissimo, qui me a pueritia inter clientes suos receptum exiguis aut nullis meis meritis ad eum honoris et fortunarum gradum pro clementia sua evexerit, me omnia debere profiteor et si ne minimam quidem gratiam referre tanto benefactori possim, in evidens gratissimi animi mei argumentum lego et do ungaricales in specie mille. Humiliter rogo, ut hanc clientis sui voluntatem aequi bonique consulat meique, sororis germanae et affinum, propinquorum, consanguineorum rationem benignam habere dignetur.

[21] Illustrissimo reverendissimo domino Thome de Rupniewo Uieiski Dei gratia episcopo Kijowiensi, abbatiae Plocensis administratori, praeposito Varmiensi et mei observantissimo lego et dono florenos polonicales mille ducentos.

[22] Perillustribus et admodum reverendis dominis praelatis et canonicis tam Gnesnensibus, Varmiensibus quam Loviciensibus uti confratribus meis, qui pro illo tempore funeri meo praesentes ad ecclesiam fuerint, singulatim do et dono cuilibet quattuor ungaricos, quo ad praesens et suffragia sicut vivus iuxta ac defunctus imploro, ita si quid mali exempli vel etiam alicuius offensae fuerim, sive a me sumpserint, ut peccatori ignoscant supplex oro.

[23] Sacerdotibus vero, quotquot interfuerint funeri meo sacraque pro anima [mea] fecerint, quos velim et opto quam plurimos convocari, singulis ungaricus.

[24] Pauperibus item, quotquot aderunt, in singulos octodecim grossi.

[25] Inter alios propinquos meos sorori meae germanae Annae, quae generoso domino Alberto Boski nupsit, tum filiae eius Hedvigi mille ducentos ungaricos do et lego.

[26] Nepotibus et neptibus meis ex sorore mea germana Barbara, domini Germani Regni geometrae olim nuptae, mille ungaricos do et lego.

[27] Nepotibus et neptibus meis ex sorore mea Catharina, quae domino Petro Dellaport Gallo nuptae, similiter ungaricos sexcentos do et lego.

[28] Sunt etiam duo parvuli filii piaae memoriae domini Jonston: Albertus et Venceslaus. Cuilibet eorum ducentos ungaricos, in universum quadringentos ungaricos do et lego.

[29] Rogo dominos executores: non sum mihi conscius aere alieno me obstrictum esse; si quae tamen debita liquida et manifesta post mortem meam reperta probataque fuerint, ea citra moram omnem solvi volo rogoque.

[30] In reliqua mea substantia, in auro et argento facto infectoque, in pecunia tam numerata et praesente quam credita, libris et aliis quibuscunque rebus mobilibus, quocunque titulo ac iure ad me ubicunque locorum pertinentibus, habitis et habendis et nullis poenitus exceptis, haeredem ex asse instituo illustrissimum principem reverendissimum dominum dominum Venceslaum comitem de Leszno archiepiscopum Gnesnensem legatum natum, primatum primumque principem Regni dominum benefactorem meum clementissimum, eundemque istius voluntatis meae ultimate supremum patronum meum nomino, executoremque primum cum infrascriptis designo, quem humillime rogo, ut quemadmodum me superstitem gratia et clementia sua benignissime tuebatur, ita rationes meas hocque voluntatis supremae testimonium pro autoritate sua defendat, et ut executioni indilate atque integre demandetur efficere clementissime velit; Deus erit merces copiosa in caelis.

[31] Executores autem praeter illustrissimum principem reverendissimum dominum dominum archiepiscopum Gnesnensem ac dominum benefactorem clementissimum, quem honoris et praesidii causa nominavi, constituo illustrissimum reverendissimum dominum dominum Thomam de Rupniewo Uieiski Dei gratia episcopum Kiioviensem abbatiae Plocensis administratorem praepositum Varmiensem dominum meum observandissimum, perillustres et admodum reverendos dominos: dominum Sigismundum a Steszel cantorem Varmiensem Gnesnensem Lanciensem, etc. etc., et perillustrem dominum Bonaventuram Madaliński Gnesnensem, etc. etc., canonicos, fautores meos dilectissimos et generosum dominum dominum Albertum Boski affinem meum, quorum cuilibet per quinquaginta ungaricos do et lego; per omnia humana sacraque eosdem rogans, ut in omnibus punctis ultimam hanc voluntatem meam sine omni mora integre exequantur, recepturi a Deo mercedem, aut strictum ipsius iudicium in extrema illa die subituri.

[32] Quod testamentum meum seu ultima voluntas si forte ob defectum aliquarum sollemnitatum de iure subsistere non posset, ut tanquam codicillus seu alio quovis meliore potest modo valeat omnino volo, eorumque auctoritatem quorum interest, supremos voluntates sacrosancte tueri per viscera misericordiae Dei imploro, reservans mihi beneficium et amplissimum circa omnem expectationem potestatem, in quantum supervixero, testatam in praesenti voluntatem meam rescindendi, mutandi, meliorandi et, quoties mihi visum fuerit, hoc testamentum in omnibus ipsius punctis et clausulis corrigendi et aliter disponendi, in supplementumque illius si et in quantum codicillos addidi.

In quorum maiorem fidem testamentum hoc seu ultimate voluntatis litteras manu mea scriptas et subscriptas sigillo meo communivi adhibitis infra nominates rogatis et requisitis testibus. Datum Liscovitiis 22 Aprilis anno 1662.

Albertus Pilchovic episcopus Hipponensis suffraganeus
canonicus Varmiensis Gnesnensis decanus Lovicensis, manu propria

[33] Hanc ultimam voluntatem perillustris et reverendissimi domini domini Alberti Pilchowicz Dei gratia episcopi Hipponensis suffraganei Varmiensis canonici Gnesnensis Lovicensis decani Sacrae Regiae Maiestatis secretarii uti testis vocatus et rogatus manu mea propria subscribo Samuel Nicolaus Kowalsky cantor Plocensis Gnesnensis Posnaniensis canonicus praepositus Wysocensis Sacrae Regiae Maiestatis secretarius, manu propria.

[34] Hanc ultimam voluntatem perillustris et reverendissimi domini Alberti Pilchowicz Dei gratia episcopi Hipponensis suffraganei et canonici Varmiensis Gnesnensis decani Lovicensis Sacrae Regiae Maiestatis secretarii rogatus et requisitus propria manu subscripsi Stanislaus Bużenski praepositus Calicensis, manu propria.

[35] Et ego infrascriptus hanc ultimam voluntatem illustrissimi et reverendissimi domini domini Alberti Pilchowicz Dei gratia episcopi Hipponensis suffraganei Varmiensis canonici Gnesnensis decani Lovicensis Sacrae Regiae Maiestatis secretarii fuisse et esse attestor manue propria in fidem praemissorum subscribo uti vocatus et specialiter adhibitus Joannes Radomski sacra autoritate apostolica publicus notarius canonicus Lanciensis, manu propria.

[36] *Dopisek ręką Pilchowicza*: Anno 1664 die tertia mensis Septembris Lovicii hoc testamentum ultimate voluntatis meae revidi et in omnibus punctis eius approbavi salva mihi mutandi, addendi, corrigendi facultate reservandi. Idem qui supra, manu propria.

[37] *Adnotacja zamieszczona przez sekretarza kapituły Wawrzyńca Lemke*: Praesens testamentum pie defuncti reverendissimi et perillustris domini Alberti Pilchowic episcopi olim Hipponensis suffraganei et canonici Varmiensis iuxta statuta, iura et privilegia ecclesiae cathedralis Varmiensis conditum, in omnibus punctis et clausulis approbandum et confirmandum censuit venerabile capitulum, prout etiam de facto aprobat et confirmat omni meliore modo et forma, ac insuper eiusdem exequendi potestatem facit illustrissimo et reverendissimo domino episcopo Chioviensi praeposito, et perillustri ac admodum reverendo domino Sigismundo Christophoro a Stössel cantori et canonicis Varmiensibus tanquam executoribus testamenti. Actum Varmiae ad ecclesiam cathedralem in capitulo generali sancti Agapiti die decima octavo mensis Augusti anno 1665.

Joannes Baptista Jacobellus procancellarius, manu propria
Laurentius Lemke venerabilis capituli Varmiensis secretaries, manu propria

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XXIII, 2022

ISSN 1641-1196, e-ISSN 2450-0836

DOI: 10.31648/ft.8029

OJCIEC PROFESOR ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMCONV. O KWESTII OJCOSTWA I DUCHOWYM OJCOSTWIE BŁ. KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

O. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv. jest pracownikiem naukowym Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury – *Seraphicum* – w Rzymie. W latach 2010–2020 pełnił funkcję relatora w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Watykanie, był zatrudniony m.in. w procesach beatyfikacyjnych Jana Pawła II i Stefana Wyszyńskiego. Jest ekspertem AVEPRO, postulatorem generalnym Zakonu oraz uznanym rekolekcjonistą.

O. prof. Kijas jest autorem wielu publikacji naukowych, popularnych, a także powieści na temat życia polskich świętych i błogosławionych. Wśród tekstów dotyczących bł. kardynała Wyszyńskiego należy wymienić: *Wyszyński. 40 spojrzeń* (Bratni Zew, 2021), *Wyszyński. Narodziny nowego człowieka* (Wydawnictwo Pax, 2021). Dotyczące innych osób to: *Życie jako dojrzewanie świętości – Maksymilian Maria Kolbe* (Bratni Zew, 2019), *Dziesięć panien mądrych. Męczenniczki elżbietańskie* (Bratni Zew, 2021), *Ksiądz. Przestuchanie. Jan Macha* (Księgarnia św. Jacka, 2021) oraz trzypięciotomowa *Powieść o wyjątkowych kobietach XIX wieku* (Bratni Zew): *Tam, gdzie rodzi się życie* (t. 1, 2018), *Nawet szarość jaśnieje* (t. 2, 2018), *Perły i plewy* (t. 3, 2019).

Poniższy tekst został wygłoszony przez o. Kijasa podczas 22. Dni Interdyscyplinarnych na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pt. *Patris corde – ojciec i ojcostwo w dziejach, teologii, rodzinie i społeczeństwie*, które odbyły się 4–5 listopada 2021 r. i objęły trzy wydarzenia naukowe: sympozjum pt. *Być Ojcem jak św. Józef... – tożsamość ojca w kontekście współczesnych dylematów światopoglądowych i problemów egzystencjalnych*, XII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święty Marcin w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)* oraz XIII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne, pt. *Święci Polacy w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*. Ojciec Profesor połączył w jeden tekst prelekcje zaplanowane na sympozjum o ojcostwie i seminarium o świętych Polakach. Poniżej prezentujemy materiał pt. *Problem ojcostwa i jego realizacji w życiu bł. Stefana Wyszyńskiego*, obejmujący przemyślenia dotyczące kwestii ojcostwa w kontekście duchowego patronatu bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Redakcja

Zdzisław Józef Kijas, OFMConv.*

PROBLEM OJCOSTWA I JEGO REALIZACJI W ŻYCIU BŁ. STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Różne są przyczyny (źródła) trudności, jakich doświadcza współczesny świat. Jedną z nich jest odrzucenie, eliminacja, uśmiercenie figury „ojca” i zastąpienie jej figurą „brata”. To bardzo ważna informacja również dla naszej refleksji na temat duchowości i braterstwa. Potrzeba koniecznie przywrócić na nowo do duchowości (i do życia) figurę „ojca”. Oczywiście, nie chodzi o odzyskanie na nowo figury „ojca” jako kogoś, kto karci, kontroluje, dyscyplinuje... Tego rodzaju rysy ojcostwa zostały odrzucone przez współczesność i wspomnianie czy ożywanie ich wywołuje nierzadko uzasadnione uczucie strachu, lęku, rodzi wewnętrzny protest.

Kiedy mówię o nieodzownej potrzebie przywrócenia figury „ojca”, chodzi mi o odzyskanie, przywrócenie, ożywienie pewnej rzeczywistości duchowej, społecznej, kulturowej, która kryje się za tym obrazem. Z czym zatem wiąże się figura „ojca”? W pierwszym rzędzie ojciec kojarzy się z postawą *odpowiedzialności*. Jednym słowem ojciec ma wielkie poczucie odpowiedzialności: za swoją rodzinę, czyli za żonę i dzieci. Relacje, jakie nawiązuje ojciec z pozostałymi członkami rodziny, są relacjami o rysach odpowiedzialnych. Są to zatem relacje mądre i dojrzałe, pełne miłości i emocjonalnie zrównoważone, pełne szacunku dla integralności każdej z osób, które wchodzi w relację. Badania pokazują, że dobre relacje ojca z dzieckiem mają duży wpływ na proces kształtowania się szczęśliwego człowieka już w dzieciństwie. Potwierdziły to dociekania Hanny Romanowicz, absolwentki psychologii Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej (SWPS). Jej badania pokazują, że sposób, w jaki ojciec zachowuje się wobec syna przybliży się do idealnego obrazu siebie. „Jeśli ojciec wie, że syn pragnie być piłkarzem, to gra z nim często w piłkę, nawet jeśli za tym nie przepada” – pisze Joanna Guzik, powołując się na badania H. Romanowicz¹. Pozytywne zachowanie ojca, wspieranie zainteresowań syna, może mieć również wpływ na sposób, w jaki syn będzie traktował innych ludzi, kiedy dorośnie, na jakość relacji nawiązywanych przez niego w okresie późniejszym². Te same badania pokazują, że również córki przybliżają się do wymarzonego ideału, kiedy ojcowie wspierają je w racjonalnym i intuicyjnym myśleniu. W tym przypadku właści-

* ORCID: 0000-0002-6717-9303

¹ J. Guzik, *Ojcostwo we współczesnym świecie*, <https://www.rp.pl/kultura/art12422881-ojcostwo-we-wspolczesnym-swiecie> (dostęp: 26.11.2021).

² Tamże.

we, poprawne relacje córki z ojcem mają silny wpływ na jej dobre relacje w małżeństwie lub pozytywne relacje z innymi w przyszłości.

Kiedy w *braterstwie*, a takim braterstwem może być np. rodzina, obecna jest pozytywna, czyli dojrzała obecność „ojca”, dzieci przestają być wówczas sierotami w sensie emocjonalnym, ponieważ mają ojca, który jest dla nich punktem odniesienia i skalą wartości. Nie są już dłużej bez korzeni czy bez tradycji, ale z przeszłością i przyszłością.

Figura „ojca” jest ważna w życiu społecznym i rodzinnym. Jednak szczególnie ważna jest w życiu duchowym. Bez stałego odniesienia do ojca, figury duchowej, duchowego kierownika, który radzi, pociesza, podnosi na duchu, ale także karci, kiedy jest taka potrzeba, duchowość łatwo stać się może wyłącznie splotem emocji, niekontrolowanych uczuć, wrażliwości, która – zamiast mieć pozytywny wkład w życie człowieka – dekomponuje go duchowo; pozbawia go nieodzownej integralności, opóźnia lub wręcz uniemożliwia osiągnięcie pełnej dojrzałości duchowej.

Rola ojca w braterstwie

Bóg jest najwyższym wzorem wszystkiego, co szlachetne i godne pożądania. Jest On również wzorem, modelem, przykładem *ojcostwa*. Bóg jest *Ojcem par excellence*, aby więc przywrócić figurę „ojca” w duchowości i w *braterstwie*, trzeba koniecznie zwrócić się do Boga. Przyjęcie Boga za ojca pozwala nawiązać poprawne relacje z innymi. Gwarantuje również poprawne rozumienie *braterstwa*. Dlaczego? Psychologia uczy, że kiedy *braterstwo* zostaje pozbawione mocnej figury „ojca” (przede wszystkim Boga, ale także przełożonego, który przyjmuje rysy ojcowskie), kiedy naraz wszyscy wokół, wszyscy członkowie wspólnoty stają się wyłącznie braćmi i siostrami, bez obecności figury „ojca”, łatwo wówczas można ulec pokusie pomieszania uczuć, zamienienia miłości w uczucie nienawiści lub odwrotnie – uznania nienawiści za miłość. Dokonuje się wtedy coś, co można by nazwać *homoerotyzmem*. Homoerotyzm nie jest tym samym, co homoseksualność czy zakochanie. Homoerotyzm wyklucza stałość uczuć i wierność złożonym obietnicom. Charakteryzuje się on szybką przemianą uczuć z miłości w nienawiść, z przyjaźni w gniew. Relacje w braterstwie, w którym brakuje odniesień do figury „ojca”, przebiegają na poziomie *uczuć*, nie zaś na poziomie *ratio*, czyli rozumu, rozsądku. W efekcie relacje te są podszyte mocnym elementem emocjonalnym, co sprawia, że mogą być tylko relacjami przelotnymi i nietrwałymi. W obliczu nawet pozornych trudności, nieporozumień itd. szybko ulegają rozpadowi, pozostawiając po sobie niemile wspomnienia.

W *braterstwie*, w którym nie ma figury „ojca” (co skutkuje, że składa się ono wyłącznie z braci lub sióstr), uczucie miłości czy nienawiści nie rodzi się z powodu czegoś (jako racjonalne następstwo jakiegoś ważnego doświadczenia). Uczucia miłości czy nienawiści nie mają racjonalnego uzasadnienia. Są z gruntu emocjonalne, co sprawia, że są trudne do rozpoznania i przez to także trudne do eliminacji czy dokonywania potrzebnych korekt. Odtąd emocje zaczynają brać górę nad zdrowym rozsądkiem i rozumem, nad realnymi potrzebami, przed jakimi stoi dana wspólnota. Racjonalne uzasadnienia takich czy innych decyzji (również tych, które wymagają posłuszeństwa) zostają odrzucone. Wszystko rozgrywa się na poziomie emocji, nie zawsze zdrowych przyjaźni, jakichś obietnic, faworyzmów.

Miejsce ojca zając może lider

Braterstwo (jak każda wspólnota ludzka) nie może funkcjonować poprawnie bez przywódcy, stąd w przypadku braku *figury* „ojca” i przy braku odniesień do „ojca”, jego miejsce zajmuje postać, którą można nazwać liderem³. To dużo zmiana. Kim jest lider? Ma on raczej niewiele z ojcostwa, wszak ten wymiar relacji z otoczeniem jest dla niego podstawowy. Bywa, że stara się przyjmować rysy ojca, zachowuje się „niczym” ojciec, odgrywa nierzadko rolę brata lub siostry, przyjaciela lub powiernika, lecz w rzeczywistości interesuje go jakiś rodzaj władzy, przewodzenia, kierowania większą czy mniejszą wspólnotą osób.

Lider, ponieważ chce być liderem, tworzy wyłącznie pozory *braterstwa*. Jest mu ono potrzebne tylko po to, aby członkowie grupy wybrali go na swojego lidera, przywódcę, zwierzchnika. W osiągnięciu swoich celów używa zbliżonych do przyjętych w grupie gestów, języka, terminologii itd. Bardzo często jest to język uśmiechu, poklepywania po ramieniu, dziwnych uścisków, mrugnięć, półszepcowań, nieformalnych spotkań itd., a wszystko po to tylko, aby zaskarbić sobie sympatię i przyjaźń członków grupy, którzy mają wpływ na to, kto będzie ich liderem⁴. Jednym słowem następuje proces bratania się, który ma niewiele wspólnego z prawdziwym braterstwem, wiele w nim natomiast rysów i zachowań zbliżonych do *kumplowania się*. Kto chce zostać wybranym na lidera, a brak w nim cech ojcostwa, usiłuje stać się kumplem innych, chce zyskać ich

³ Nie mam tutaj na myśli lidera, przywódcy jako kogoś, kto cieszy się naturalnym autorytetem i zaufaniem tej grupy osób, w której się znajduje, które są skłonne podporządkować mu się dobrowolnie. Chodzi mi natomiast o taki rodzaj lidera, który dochodzi do władzy w sposób nie całkiem etyczny.

⁴ W opisie relacji między rodzeństwem, o problemach związanych z *figurą* ojca czy zachowaniach homoerotycznych opieram się na badaniach prowadzonych przez Julię Kristevą. Mówi o nich w swojej książce: *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, Universitas, Kraków 2010.

przychylność i zjednać ich głosy. Ukrytym celem zabiegów takiej osoby jest chęć przejęcia „na własność” członków grupy. Taki lider rzadko poczuwa się do odpowiedzialności za innych. Stara się być odpowiedzialnym, ale w momencie trudności, większego ryzyka, obawy przed utratą tego, co dla niego ważne, takim nie jest. Jego intencje są często egoistyczne. Opiekuje się grupą (lub jej częścią) po to tylko, aby nie utracić władzy albo by ją rozszerzyć.

Braterstwo, gdzie postać ojca zostaje zastąpiona (niedojrzałą) figurą „lidera”⁵, przestaje być prawdziwym braterstwem. Nie jest już środowiskiem wzrostu, dojrzewania, zdrowej konfrontacji z problemami, jakie niesie życie. Jest tylko jego atrapą, fikcją. Brak mu autentyczności. Nie rośnie, nie rozwija się, nie bogaci się duchowo. Przestaje być *braterstwem* ewangelicznym. Nie przyciąga nowych osób, nie powołuje do pójścia za sobą i nie doskonali w świętości. *Braterstwo* bez figury „ojca” jest w pewnym stopniu braterstwem na zapotrzebowanie tych, którzy chcą rządzić, dominować nad innymi. Stosują oni (na ile jest to możliwe) wyłącznie narrację braterską, demokratyczną, która nie jest jednak autentyczna, lecz udawana i obłudna.

Ojciec gwarancją mądrych relacji

Doświadczenia uczy, a nauka potwierdza, że między rodzeństwem (braćmi i siostrami) możliwe są zasadniczo dwa uczucia, równie wyraźne, co przeciwstawne: uczucie *miłości* i uczucie *nienawiści*. Na ogół brata (lub siostrę) się kocha lub się go nienawidzi. Uczucia te boją, ale są szczerze. Oczywiście, może rozwijać się między nimi także przyjaźń, ale jest ona czymś jakby dodatkowym, czymś dodanym.

Podobnie wyraźnych uczuć nie spotyka się natomiast (albo spotyka się rzadko) między kolegami, przyjaciółmi, między kobietą czy mężczyzną. Relacje między nimi mają w sobie coś z gry. Ich relacje przybierają często formę zabawy „w kotka i myszkę”. Nierzadko tylko udają bycie dla siebie nawzajem kimś, kim w istocie nie są. Robią to niekiedy z wygody czy wyrachowania, w perspektywie ewentualnych korzyści – duchowych, materialnych, politycznych. Przybierają wówczas rodzaj maski, zdejmując ją lub zmieniając na inną, kiedy wchodzi w relację z innymi, gdyż spodziewają się od innych większych korzyści. Nie są szczerzy, a często wręcz fałszywi. Z takimi postawami bardzo rzadko spotykamy się między rodzeństwem.

⁵ Nie zawsze „lider” jest postacią negatywną. Bywa, że ma w sobie wiele z elementów właściwych dla dojrzałego ojca. Jest to jednak raczej rzadki przypadek. Lider skrywa w sobie zawsze jakiś określony interes, coś, co nie pozwala mu przyjąć rysów bezinteresowności w odpowiedzialności, czym natomiast charakteryzuje się dojrzałe ojcostwo.

Kiedy *braterstwo* pozbawia się figury „ojca” i autorytetu z tym związane-
go, kiedy brak w nim odniesienia do Boga Jezusa Chrystusa, to równocześnie
braterstwo rezygnuje z potrzebnej hierarchii. Nagle wszyscy są tylko i wyłącz-
nie *braćmi* lub *siostrami*, równymi sobie, być może kolegami czy przyjaciółmi,
niekiedy kumplami, ale nic poza tym. W takim rodzaju *braterstwa* bardzo łatwo
relacje między członkami przybrać mogą formę *gry*. W grze szybko zmieniają
się role, założenia, dynamika i wszyscy (lub prawie wszyscy) noszą maski od-
powiednie do ról, które odgrywają, łatwo je zmieniając na inne, kiedy zachodzi
taka konieczność.

W *braterstwie*, które wyrasta z wiary, figurą naczelną jest Jezus Chrystus,
Bóg, który jest naszym Ojcem i Bratem, najpierw Ojcem, a dopiero później
naszym Bratem, jak zwykł nazywać Go św. Bonawentura. Braterstwo takie szanuje
hierarchię wartości i ról, stąd cenna dla niego jest figura „ojca”, którą widzi
w swoim przełożonym. Lecz przełożony stara się pełnić rolę ojca wewnątrz
wspólnoty. Poczyna się do zdrowej odpowiedzialności za każdego brata lub sio-
strę. Zabiega o równość między nimi. Dba o ich wychowanie. Miłuje ich miło-
ścią ojcowską lub macierzyńską. Jest wymagający, ale nie selektywnie, lecz
względem wszystkich. Wytycza kierunek dalszego rozwoju i rozpala ideały.

Praktyka ojcostwa bł. Stefana Wyszyńskiego

Stefan Wyszyński urodził się 3 sierpnia 1901 r. w Zuzeli nad Bugiem jako
drugie dziecko w wielodzietnej rodzinie Stanisława i Julianny z domu Karp.

„Mój ojciec – wspominał kard. Wyszyński – z upodobaniem jeździł na Ja-
sną Górę, a moja matka – do Ostrej Bramy. Razem się potem schodzili w nadbu-
żańskiej wiosce, gdzie urodziłem się, i opowiadali wrażenia ze swoich pielgrzym-
mek. Ja, mały brzdąc, podsłuchiwałem, co stamtąd przywozili. A przywozili
bardzo dużo, bo oboje odznaczałi się głęboką czcią i miłością do Matki Naj-
świętszej i jeżeli co na ten temat ich różniło – to wieczny dialog, która Matka
Boża jest najskuteczniejsza: czy Ta, co w Ostrej świeci Bramie, czy Ta, co Ja-
snej broni Częstochowy?”⁶

Początki bliskości z Bogiem jako Ojcem, odkrywanie prawdy o Bożej
Opatrzności, nie były dla Wyszyńskiego łatwe, znaczone były bowiem cierpie-
niem i śmiercią matki⁷. Jednak z upływem lat narastała w nim świadomość
bycia całkowicie „w rękach” dobrego Pana, który wszystko może i wszystkim

⁶ *Człowiek niezwykłej miary. Ojciec Święty Jan Paweł II o kardynale Stefanie Wyszyńskim. Kardynał Stefan Wyszyński o sobie. Kardynał Józef Glemp o kardynale Stefanie Wyszyńskim*, Warszawa 1984, s. 11.

⁷ Odwołuję się tutaj do mojego tekstu, który ukazał się w książce: Z.J. Kijas. *Wyszyński. 40 spojrzeń*, Bratni Zew, Kraków 2021, s. 167–172.

mądrze rządzi, którego pełni miłości i mądrości Opatrzność wszystkiego dogłąda. Z okresu nabywania tej świadomości są momenty szczególne, przeżycia głębokie i ważne, które odcisnęły mocny ślad na duchowości i psychice Wyszyńskiego. Świadomość ta krystalizowała się szczególnie mocno w okresie powojennym, jak również w okresie późniejszym, kiedy będąc prymasem, musiał podejmować ważne/odpowiedzialne decyzje, nie mogąc przewidzieć ich końcowych efektów. Coraz bardziej odkrywał w Bogu – Ojca.

Różnych trudności doświadczał świat czasów Wyszyńskiego. Druga wojna światowa pochłonęła życie wielu mężczyzn-ojców, pozostawiając przy życiu miliony sierot. Dramat obozów koncentracyjnych, Auschwitz i wielu innych, „uśmiercił” także figurę Boga Ojca. Nastąpiło już nie tylko sieroctwo fizyczne, ale – co gorsze – sieroctwo duchowe. Dodatkowego dzieła zniszczenia dokonała ideologia komunistyczna, w duchu ateistyczna, która przejęła władzę w powojennej Polsce i w innych krajach wschodniej Europy. Wielu miało wrażenie, jakoby świat żył odtąd bez odniesienia do figury ojca. Nie chodziło przy tym o brak ojca, który kontroluje czy dyscyplinuje, co zrodzić może uczucie strachu czy lęku, a nawet bunt i protest, ale o figurę ojca jako tego, który troszczy się o swoje dzieci, poczuwa się do odpowiedzialności za nie, staje w ich obronie, zabiega o pomyślną przyszłość, kocha bezgranicznie.

Wyszyński świadom był tego braku, dlatego podkreślał bycie „ojcem” dla swoich wiernych. Chciał bardzo być dla wiernych dobrym, troskliwym, opiekuńczym ojcem. Potwierdza to np. częsty jego zwrot: „umiłowane dzieci Boże”.

Pragnienie bycia „ojcem duchownym”

Duchowy sens ojcostwa Wyszyński wyłożył w swoim zbiorze „List do moich kapłanów”⁸. Nie jest to jednak książka skierowana tylko do kapłanów. Może to być też lektura dla wszystkich, którzy chcą zrozumieć wewnętrzne życie Prymasa i fenomen sakramentalnego kapłaństwa. W jednej z rozważań nawiązuje Wyszyński do interesującej nas kwestii duchowego ojcostwa: „Św. Jan Chryzostom nazywa kapłanów ‘ojcami duchownymi’, rodzicami życia nowego, odrodzonego z wody i z Ducha w duszach ludzkich. Jest to

⁸ Kard. Wyszyński napisał „List do moich kapłanów” w latach 1953–1956 podczas pobytu w kolejnych miejscach internowania: w Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy. Pewnie nie byłoby tego „listu”, gdyby nie owe doświadczenia odosobnienia, które wyostriżyły w duchu tęsknoty, za zwykłą posługą duszpasterską, jego widzenie tak mu bliskiej sprawy życia kapłańskiego stanowiącego podstawę realizacji misji Kościoła w świecie. Praca ta przeznaczona była początkowo dla kapłanów, którym wcześniej udzielał święceń kapłańskich, z czasem rozrosła się jednak do obszernego studium zaplanowanego na cztery części ukazujące związek kapłana z Trójcą Świętą, Kościołem, biskupem i Ludem Bożym, choć ta ostatnia część nigdy nie została ukończona.

ojcostwo w porządku łaski, a więc najwspanialsze i najtrwalsze, ojcostwo religijne i moralne, nauczycielskie i kierownicze, ojcostwo nadprzyrodzone, którego cała skuteczność i owocność płynie z Boga⁹. Z nauki św. Jana Chryzostoma, św. Efrema, z tekstów biblijnych (1 Kor 4, 1) oraz z *Pontyfikału Rzymskiego*, ks. Prymas wyciąga taką oto konkluzję: „Jeżeli o rodzonym ojcu mówi się, że nie można go nikim zastąpić, gdyż ma się go tylko jednego, to cóż powiedzieć o ojcu duchownym? [...] Ma przecież zastrzeżone sobie prawo przekazywania życia Bożego przez chrzest święty, spowiedź, sakrament małżeństwa i ostatnie namaszczenie. On też jako ojciec duchowny, jest przede wszystkim upoważniony do oddania w ręce Ojca Niebieskiego zleconego sobie Bożego dziecięcia”¹⁰.

Zdaniem Wyszyńskiego prawdziwy ojciec cieszy się autorytetem. On również daje początek pozytywnej hierarchii. Kiedy go nie ma, relacje między członkami określonej społeczności nasączone są emocjami, stąd słabe, zmienne i szybko się kruszą, przeradzając się w relacje konfliktowe lub niedojrzałe. W gronie osób, gdzie brakuje kogoś, kto cieszy się autorytetem, zanika hierarchia, raptem wszyscy uważają się za równych sobie, relacje między nimi są może koleżeńskie czy przyjacielskie, ale umyka coś istotnego, co by ich rozwijało; wszak koledze się nie rozkazuje i nie koryguje jego postaw, nawet wtedy, kiedy są niewłaściwe. Tak może się zachować wyłącznie „ojciec” czy przełożony.

Istotne rysy ojcostwa duchowego

„Ojcostwo duchowne – pisał w tym samym tekście Prymas – jest tą właściwością duszy kapłańskiej, w której najsilniej wyrażają się cnoty rodzinne: dobroć, cierpliwość, łagodność, wyrozumiałość i serdeczność, które nie pozwolą nigdy zerwać łączności między ojcem a dzieckiem, choćby ono o to nie dbało i choćby tego nie było godne”¹¹. Wszystko zatem, co znamionuje dobrego ojca rodziny, ks. Wyszyński przenosił na ojcowskie serce kapłana.

Tylko kapłan, który czuje się ojcem dla swoich wiernych, dba o przyszłość rodziny nadprzyrodzonej, ale również oddaje swojej duchowej rodzinie swoje siły, duszę i serce, poświęca swój czas i inteligencję. „Jeśli o jakiś tytuł najwytrwalej mamy walczyć – mówił kapłanom ks. Prymas – to właśnie o miano ojca duchownego. Najbardziej zaszczytny to tytuł. [...] O ile tytuły ‘godnościowe’ nic nie mówią ludowi o wzajemnym naszym stosunku, to tytuł ‘ojciec duchow-

⁹ Stefan Wyszyński, *List do moich kapłanów*, cz. 3, *Wspólnie z moim biskupem*, Paryż 1969, s. 171.

¹⁰ Tamże, s. 172.

¹¹ Tamże, s. 172–173.

ny' określa najbliższą i najserdeczniejszą więź, która nam przypomina, że nie jesteśmy samotni, a wiernym, że nie jesteśmy dla nich obojętni"¹².

Nie powinny zatem dziwić zwroty, rodzaju: „Dzieci moje”, „Umiłowane Dzieci Boże, Dzieci moje”, „Umiłowane Dzieci moje”, „Dzieci Miłości Bożej” itd., które pojawiały się na ustach Prymasa. Nie były sztuczne, nie były tylko zwrotami grzecznościowymi, sposobem nawiązania rozmowy; on autentycznie czuł się duchowym ojcem tych wszystkich, których pasterzem uczynił go Chrystus. On był dla nich ręką i bezpieczestwem, skalą wartości, gwarancją pomyślnej przyszłości. On przekazywał im wiarę i tradycję, która umacniała, wzbogacała i zarazem była narzędziem jej słusznej/poprawnej interpretacji. Jakby odczytywania tego, czego Bóg od nich oczekuje. Tylko w obecności ojca dzieci nie czują się sierotami. Nie są opuszczone. Kiedy jest ojciec, dzieci związane są z tradycją, zakorzenione są w historii, bogate w doświadczenia przeszłości przekazywane przez swoich ojców i matki. Takie dzieci – wierzył Wyszyński – mają również gwarantowaną przyszłość. Nie są już bowiem niczyje, lecz mając ojca (matkę), który je kocha, są pod troskliwą jego ochroną i żyją określoną skalą wartości.

Cieszący się autorytetem

Z postawy ojcowskiej wyrasta autorytet. Autorytetem cieszy się ktoś, kto jest przykładem dla innych, ale bez zmuszania do naśladowania i bez negatywnych konsekwencji, kiedy nie jest akceptowany. Wszyscy chcą być tacy właśnie, jak on lub ona. Autorytet nie jest stanem idealnym. Nie jest dany na stałe, lecz ciągle trzeba go budować i umacniać. Można bowiem go utracić. Ważne więc jest, aby pracować nad sobą, podnosić swoje jakości moralne i zawodowe.

Osoba ciesząca się uznaniem nie jest wolna od wad, ale znając swoje słabe strony, swoje niedomagania lub wręcz wady, pracuje nad nimi, starając się z nich uwolnić. Jednym słowem robi wszystko, aby każdy dzień był lepszy, bliższy ideału. Podobno Jan Paweł II mówił o swoim ojcu, że „wymagał on od siebie tak dużo, że już od swojego syna nie musiał”¹³.

Osoby o wysokim autorytecie fascynują. Należał do nich bł. Stefan Wyszyński. Świadczenie w procesie beatyfikacyjnym zgodnie zeznawali, że tym, co wyróżniało Prymasa i wzmacniało jego autorytet była umiejętność wymagania najpierw od siebie, a dopiero później od innych. „Wiernym w kraju (także biskupom) wyznaczał ambitne cele, sam krocząc na przedzie w ich realizacji. Starał się być zawsze obiektywny i sprawiedliwy, nie dając sterować sobą

¹² Tamże, s. 173–174.

¹³ Taką informację przekazuje przewodnik po muzeum Jana Pawła II w Wadowicach.

przez emocje i sympatie. Wiedział, że wszelkie oznaki agresji (słownej czy emocjonalnej) są wynikiem słabości. Był stanowczy, ale zawsze miły. Ustanawiał zasady postępowania i nie robił od nich wyjątków ani dla siebie, ani też dla kogoś ze swoich bliskich. Był słowny, konsekwentny i punktualny. Starał się być dokładny, sumienny zarówno w sprawach małych, jak i dużych. Nie grał. W jednakowy sposób traktował ludzi słabych i mocnych, wielkich i małych”¹⁴.

Potwierdzeniem tych słów jest program duszpasterski, tzw. Społeczna Kru-cjata Miłości. Wyszyński ogłosił ją 8 lutego 1967 r., miesiąc po zakończeniu obchodów Milenium. Jak łatwo dostrzec uderza w niej mocny apel o bycie do-brym w relacjach międzyludzkich i o bycie *solidnym* w pracy. Pisał Prymas:

1. Szanuj każdego człowieka, bo Chrystus w Nim żyje. Bądź wrażliwy na drugiego człowieka, Twojego brata.
2. Myśl dobrze o wszystkich – nie myśl źle o nikim. Staraj się nawet w najgorszym znaleźć coś dobrego.
3. Mów zawsze życzliwie o drugich – nie mów źle o bliźnich. Napraw krzywdę wyrządzonym słowem. Nie czyn rozdzwiewku między ludźmi.
4. Rozmawiaj z każdym językiem miłości. Nie podnoś głosu. Nie przeklinaj. Nie rób przykrości. Nie wyciskaj łez. Uspokajaj i okazuj dobroć.
5. Przebaczaj wszystko wszystkim. Nie chowaj w sercu urazy. Zawsze pierwszy wyciągaj rękę do zgody.
6. Działaj zawsze na korzyść bliźniego. Czyń dobrze każdemu, jakbyś pragnął, aby Tobie czyniono. Nie myśl o tym, co Tobie jest ktoś winien, ale co Ty jesteś winien innemu.
7. Czynnie współpracuj w cierpieniu. Chętnie spiesz z pociechą, radą, pomocą, sercem.
8. Pracuj rzetelnie, bo z owoców Twej pracy korzystają inni, jak ty korzystasz z pracy drugich.
9. Włącz się w społeczną pomoc bliźnim. Otwórz się ku ubogim i chorym. Użyczaj ze swego. Staraj się dostrzec potrzebujących wokół siebie.
10. Módl się za wszystkich, nawet za nieprzyjaciół¹⁵.

Czułość pasterska

Wyszyński robił wiele, aby przywrócić *figurę* ojca w społeczeństwie zniszczonym przez wojnę i nowe ideologie. Chciał przywrócić ją również w Kościele, przynajmniej tym lokalnym, któremu posługiwał jako prymas. Sam bardzo

¹⁴ Z.J. Kijas, *Stefan kardynał Wyszyński. Osoba cisząca się autorytetem*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, red. ks. R. Czekalski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021, s. 618.

¹⁵ S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Optimus, Warszawa 1990, s. 498.

dbał i innych zachęcał, aby w swojej posłudze ojca duchownego odznaczali się czujnością pasterską. Dla Wyszyńskiego była to ważna cecha pasterza. Oznaczała ona, że pasterz nie jest nim tylko z tytułu, ale tym, który rzeczywiście zna swoje owce, prowadzi je na dobre pastwiska i, w razie potrzeby, jest gotów oddać za nie swoje życie (por. J 10, 11-18). Inną z trosk dobrego pasterza – mówił Prymas – jest „zmniejszyć odległość, jaka tu i ówdzie zaczęła się powiększać między kapłanem a powierzonymi mu owcami”¹⁶, tylko wówczas może im mądrze pomagać, może być dla ich naprawę „ojcem” – „oddawać swe siły i zdrowie, dać duszę i serce, nawet opiekę i pomoc materialną, gdy nikt inny tego nie czyni”¹⁷, dodawał.

Przyjęcie Boga za Ojca pozwoliło Wyszyńskiemu nawiązywać poprawne relacje również z innymi, w pierwszym rzędzie z tymi, którym posługiwał jako biskup, ale także z wszystkimi innymi, których spotykał. Ze swojego duchowego ojcostwa nie wykluczał również tych, którzy go prześladowali, którzy na różne sposoby ograniczali jego wolność osobistą lub prace duszpasterskie. Dla nich również chciał i starał się być duchowym ojcem, odpowiedzialnym za etyczną jakość ich życia. Był też pełen troski o ich zbawianie.

Wyszyński zachęcał – samego siebie i innych – do wytrwałej modlitwy za prześladowców, która – aczkolwiek niełatwa – jest konieczna, owocna i przynosząca wiele radości. „Nam osobiście przynosi radość, a prześladowcom pożytek, bo ich wewnętrznie rozbraja i ostudza w zapale. Człowiek ‘nieprzyjazny’ nie zdaje sobie sprawy, że jakiś nadprzyrodzony powiew został posłany w jego kierunku. Nie wie, dlaczego ‘złość do grobowej deski’ nagle go opuściła. – Utopiłbym cię w łyżce wody! – Tymczasem woda w łyżce wyschła i nie ma w czym topić. Wyschła, bo ktoś ją osuszył swoją wielką miłością i modlitwą... Miłość wysuszyła wodę, a może wytrąciła z ręki łyżkę? Może ta sama łyżka, w której chcieliśmy kogoś topić, jeść nam podała...? Istnieje w Kościele Bożym wielka mądrość miłowania i moc modlitwy za prześladowców”¹⁸.

* * *

Tych kilka myśli nie wyczerpuje obszernego i bogatego tematu ojcostwa i jego praktycznej aktualizacji w życiu codziennym. Przywołany w tekście przykład życia bł. Stefana Wyszyńskiego może być prostą tego egzemplifikacją, wskazując na „rodzaj” ojcostwa odczytany w osobie i życiu bł. Kardynała oraz że da się je realizować w każdych warunkach i przez każdego, niezależnie od zajmowanego stanowiska, pełnionych funkcji czy wieku. Błogosławiony

¹⁶ Tamże, s. 176.

¹⁷ Tamże, s. 173.

¹⁸ S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, cz. 3, *Wspólnie z moim biskupem*, s. 180.

Stefan Wyszyński jest więc nie tylko tego przykładem, ale jego życiowa postawa staje się zachętą do podjęcia tego zadania przez wszystkich.

Streszczenie: Różne są przyczyny i źródła trudności, jakich doświadcza współczesny świat. Jedną z nich jest odrzucenie, eliminacja, uśmiercenie *figury* „ojca” i zastąpienie jej *figurą* „brata”. To ważna informacja dla naszej refleksji na temat duchowości i *braterstwa*. Należy zatem na nowo *przywrócić* do duchowości (i do życia) *figurę* „ojca”. Chodzi tu o odzyskanie, przywrócenie, ożywienie pewnej rzeczywistości duchowej, społecznej, kulturowej, która kryje się za tym obrazem. Z czym zatem wiąże się *figura* „ojca”? W pierwszym rzędzie ojca łączy się z postawą *odpowiedzialności*. Takim odpowiedzialnym ojcem był bł. Stefan Wyszyński. On sam o tym mówił, zachęcał wiernych i kapłanów, by krzewili to pojęcie i wyjaśniali jego ideę, ponieważ z postawy ojcowskiej rodzi się jego autorytet i czujność duszpasterska.

The Problem of Fatherhood and Its Realization in the Life of Blessed Stefan Wyszyński

Summary: There are various reasons (sources) for the difficulties the modern world is experiencing. One of them is the rejection, elimination, killing of the figure of “father” and replacing it with the figure of “brother”. This is very important information also for our reflection on spirituality and fraternity. It is necessary to bring back the “father” figure to spirituality (and to life).

When I speak of the indispensable need to restore the “father” figure, I mean to recover, to restore, to revive a certain spiritual, social, cultural reality that lies behind this image. So what is the father figure associated with? In the first place, the father is associated with an attitude of responsibility. In a word, a father has a great sense of responsibility.

Blessed Stefan Wyszyński was just such a father. He himself spoke about it, he encouraged the faithful and priests to do so, and he was perceived as such by those who knew him closely. His fatherly attitude gave rise to his authority and pastoral vigilance.

Marian Machinek MSF, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin: Bernardinum 2021, ss. 245

Z odległości widać lepiej niż z bliska. To paradoks, ale w różnych okolicznościach życia da się to przekonanie potwierdzić. Dotyczy ono nie tylko doświadczeń turystycznych, gdy mamy możliwość podróżowania i zwiedzania pięknych miejsc historycznych. Aby dojrzeć urok Zamku Królewskiego w Krakowie czy katedry w Zamościu nie można stanąć pod ścianą budowli, ale trzeba na nią spojrzeć z pewnego dystansu. Wydaje się, że podobna reguła dotyczy tego, co dzieje się w sferze ideowej, kulturowej czy społecznej. Dopiero z perspektywy czasu można łatwiej i pewniej rozpoznać, jakie idee oddziaływały na nowe zjawiska, jak kształtowały się nowe nurty, jaki wpływ miały na zastaną rzeczywistość i jak ją zmieniały, a w końcu, do czego prowadziły także w wymiarze aksjologicznym czy obyczajowym. To jednak nie zwalnia nikogo z uważnego przyglądania się i wysiłku zrozumienia tego, co dzisiaj dzieje się wokół nas. Choć to niewątpliwie trudniejsze i narażone na niepewność.

Recenzowana książka ks. prof. Mariana Machinka z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pt. *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy* to przykład takiej uważnej i odważnej analizy oraz oceny rzeczywistości, dziejącej się tu i teraz. Do realizacji takiego zadania dwie sprawności są niezbędne – to kompetencja i odwaga. Ks. Machinek obu tym postawom dał wyraz w swojej publikacji. Należy on do grona czołowych polskich teologów moralistów, od dawna jest członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN, a w przeszłości był wieloletnim przewodniczącym ogólnopolskiego Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Wśród jego wcześniejszych publikacji warto przypomnieć choćby następujące: *Życie w dyspozycji człowieka* (2000), *Śmierć w dyspozycji człowieka* (2004) czy *Spór o status ludzkiego embrionu* (2007).

Autor wyraźnie zaznacza, że w ramach tytułowej diagnozy wybranego zjawiska zechce „opisać [jedynie] główne wątki” (s. 7), to jednak niewątpliwie całe opracowanie daje więcej niż ogólne spojrzenie. Umożliwia to uważnie zbudowana i przejrzysta struktura tego studium. W trzech pierwszych dość obszernych rozdziałach autor skupia się na ukazaniu i wyjaśnieniu rzeczywistości LGBT jako „rewolucyjnej ideologii” (s. 10–11). W celu pełnego zrozumienia charakteru i założeń tej radykalnie nowej wizji człowieka i ludzkiego życia,

odwołując się do pokrewnych, nowożytnych wizji antropologiczno-społecznych, a szczególnie do rewolucyjnego dziedzictwa współczesnej kultury, Machinek nadaje tej ideologii miano totalitarnej. Słusznie dodaje przy tym, że w „najnowszej historii żadnej ideologii nie udało się zaprząć do globalnej ekspansji rządów państw, międzynarodowych organizacji, światowych centrów finansowych, najbardziej wpływowych mediów i znacznej części świata kultury w takim stopniu, jak uczyniły to środowiska związane ze społecznością LGBT” (s. 76–77).

W następnym rozdziale wskazuje metody i narzędzia działania tej ideologii, które mają doprowadzić do założonych celów, głęboko zmieniających mentalność i obyczajowość dzisiejszego społeczeństwa. Wśród szczegółowych aspektów tej strategii jest przedstawianie siebie jako ofiary, ingerencje w język przez upowszechnienie koncepcji „mowy nienawiści” i narzucanie zmiany znaczenia słów, zmiany w dotychczasowym rozumieniu praw człowieka czy wreszcie zawłaszczenie świata środków społecznego przekazu, sfery kultury i nauki. Skutkiem takiego wielorakiego i całościowego działania ma być dogłębna rewolucja kulturowa, gdyż powstanie nowa świadomość społeczna, nowe przejawy kultury, mentalności i prawa całych społeczeństw, w zasadzie w wymiarze globalnym (por. s. 151).

W ostatniej części recenzowanego opracowania podejmuje próbę odniesienia analizowanej wizji kulturowej do chrześcijańskiej koncepcji antropologicznej, a szczególnie do wizji płci głoszonej przez Kościół. Jest tu zwłaszcza miejsce na podkreślenie głównych wątków teologii ciała, którą Jan Paweł II przedstawił w kilkuletnim cyklu katechez na początku swego pontyfikatu. Owo rozumienie ludzkiej cielesności i płciowości pozwala dostrzec „głębokie różnice między tą koncepcją człowieka i płci a rozumieniem płci, do którego odwołują się środowiska LGBT” (s. 203). Różnice na poziomie wizji antropologicznej i pojmowania ludzkiej płci prowadzą w oczywisty sposób do radykalnie odmiennego rozumienia małżeństwa i rodziny, czego dalszą konsekwencją będzie inne kształtowanie całego życia społecznego.

Książka ks. prof. Machinka jest spójnym opracowaniem, które pozwala dostrzec, że autor panuje nad prowadzonymi rozważaniami i zawsze wie, ku czemu zmierza. Konsekwentnie prowadzona myśl umiejętnie przechodzi przez kolejne aspekty zagadnienia. Autor nie zapomina, by – gdzie to niezbędne – wyjaśniać konieczne pojęcia czy terminy. Wszędzie widać dojrzałe zorientowanie w adekwatnej literaturze przedmiotu – polskiej i obcej, zwłaszcza angielskiej i niemieckiej. Należy podkreślić, że praca ma solidne uzasadnienie w źródłach, których wielość i różnorodność nadaje jej wszechstronny charakter. Całość odnośnej literatury przedstawiona jest w bibliografii (s. 231–243). Warto przy tym zaznaczyć, że w uważnych opisach bibliograficznych, zgodnie z mię-

dzynarodowym standardem, podane są także nazwy wydawnictw, co w polskich publikacjach naukowych jest nadal często pomijane.

Uważna lektura całości książki niewątpliwie przyniesie czytelnikowi pożytek. Jednocześnie warto dostrzec pewne jej fragmenty, które zasługują na specjalne uznanie. Na przykład tam, gdzie wskazuje się na ideowe korzenie całej kwestii (por. s. 36 n). Pisząc o rewolucji francuskiej, bolszewickiej i obyczajowej z lat sześćdziesiątych XX w. oraz o nurcie liberalnym (libertyńskim) w ponowoczesnej myśli zachodniej, autor dostrzega ich spuściznę w zjawisku, które opisuje, a któremu nieobce są cechy i praktyki podobnie radykalne. W interesujący sposób Machinek wskazuje na zamierzoną i już wprowadzaną w życie redefinicję praw człowieka, które oderwane od natury ludzkiej jako swojej ontologicznej podstawy, nabrały charakteru pozytywistycznego, zakładającego „pełną swobodę ustawodawcy do uchwalania praw, bez uwzględniania podstawy i punktu odniesienia, jakim było dotychczas prawo naturalne” (s. 99). Towarzyszy temu zmiana znaczenia pojęć jako elementu stosowanej inżynierii społecznej, by np. w sferze małżeństwa doprowadzić do prawnego i mentalnego uznania za małżeństwo związków jednopłciowych, które by „otrzymały miano i prawa małżeństwa, a wraz z tym także społeczny szacunek, jakim małżeństwo się cieszy” (s. 106).

Warto zauważyć, że ks. Machinek, prowadząc swój wykład przy okazji opisu i oceny konkretnych zagadnień, tłumaczy też ważne, wiążące się z tym pojęcia z zakresu etyki czy teologii moralnej. Robi to umiejętnie i przekonująco, czego przykładem jest np. opisanie rzeczywistości sumienia (por. s. 189–190) czy wyjaśnienie głównych wątków teologii ciała (por. s. 202 n). Jest też przy tym obiektywny i precyzyjny, a zarazem pozwala czytelnikowi dostrzec i zrozumieć innych autorów i ich opinie, które są tu przywoływane. Słusznie też zaznaczył już na początku książki, że dochowa „jak najdalej posuniętej rzetelności”, ale – co oczywiste – będzie to czynił w zgodzie „ze swoim światem wartości i własnymi punktami odniesienia, swoją wiedzą i sposobem podejścia” (s. 7). Unika emocjonalnych skrajności, chociaż nietrudno dostrzec, że zdecydowanie nie podziela wielu omawianych wizji czy przekonań. Równocześnie stać go na to, by podkreślić, że w krytykowanej przez niego idei płci kulturowej jest też „ziarno prawdy” (s. 71).

W całości swojego studium ks. prof. Machinek daje wyraz swemu dojrzałemu rozeznaniu w literaturze przedmiotu, dawnej i nowszej, zarówno polskiej, jak i obcej, zwłaszcza angielskiej i niemieckiej. Wszystko to sprawia, że czytelnik ma dostęp nie tylko do indywidualnych przekonań autorów, ale może stwierdzić ich zgodność (albo odmiennność) z innymi i ich poglądami. Jakkolwiek jednej, szczególnie jednoznacznej wypowiedzi magisterialnej Kościoła tutaj zabrakło. To przemówienie Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej z 21 grud-

nia 2012 r., gdzie tę tzw. nową filozofię seksualności zawartą w pojęciu *gender* papież nazwał „rewolucją antropologiczną”.

W warstwie językowej tekst recenzowanej książki jest poprawny i precyzyjny, gramatycznie i stylistycznie często wręcz godny pochwały. Z właściwą troską autor zwraca uwagę na poprawność zapisu nazwisk, terminów i zwrotów obcojęzycznych. Troskę o poprawność widać również w przypisach, które w należyty sposób uzupełniają prowadzoną w tekście myśl i stawiane tezy. Tylko w nielicznych przypadkach pojawiają się drobne przeoczenia czy niekonsekwencje w zapisach bibliograficznych. Szkoda, że w publikacji zabrakło indeksu osobowego czy rzeczowego.

Z całą pewnością można polecić tę „próbę diagnozy” i zrozumienia „nowego tęczowego świata” autorstwa ks. Mariana Machinka wszystkim, którym nieobojętna jest współczesna rzeczywistość i stan w jej wymiarze ideowym, kulturowym czy społecznym. Z lektury skorzystają i ci, których – jak autora książki – taka wizja świata w najwyższym stopniu niepokoi, jak i ci, którzy ten projekt wspierają i utrwalają. Na koniec warto jeszcze wskazać na pewną uwagę, wyrażoną w zakończeniu drugiego rozdziału, która dla tych pierwszych będzie znakiem optymistycznym, a dla drugich być może słowem zmuszającym do refleksji. Chodzi o przekonanie prof. Machinka, że chociaż zaistniałe zmiany jako efekt globalnej rewolucji kulturowej „mają szansę się utrzymać i odtąd kształtować świadomość społeczną oraz wpływać na tworzenie odpowiadających im przejawów kultury, mentalności i prawa przez długi czas”, to jednak w końcu nastąpi „ich implozja z powodu sztuczności założeń, w oparciu o które zostały skonstruowane” (s. 151), na podstawie których powstały. Chociaż pewnie i tu autor ma rację, gdy zauważa, że „niektórych szkód w życiu społecznym [...] nie będzie można już naprawić” (tamże).

Ks. Sławomir Nowosad, KUL

Paul Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, ss. 256, ISBN: 978-83-650-3110-5.

Paul Tillich (1886–1965) niewątpliwie należał do grona najwybitniejszych i najbardziej wpływowych teologów protestanckich XX w. Godne docenienia jest to, że w języku polskim dysponujemy przekładami najważniejszych dzieł tego autora na czele z trytomową *Teologią systematyczną* (Kęty 2004–2005) oraz drobniejszymi książkami: *Męstwo bycia* (Kraków 2016) i *Dynamika wiary* (Poznań 1987). Ożywcze dla rodzimej teologii są także przekłady innych tek-

stów Paula Tillicha, które ukazują się na polskim rynku w ostatnich latach. Należy tu wymienić wydane na Uniwersytecie Łódzkim *Moje poszukiwanie absolutów* (Łódź 2017), a także *Erę protestancką* (Kęty 2016). Tę ostatnią pozycję przetłumaczył duet w osobach Jacka Aleksandra Prokopskiego, filozofa i teologa specjalizującego się w egzystencjalizmie oraz filolog Nadiji Łomanowej-Barańskiej. To właśnie oni przetłumaczyli także na język polski *Teologię kultury*, dzięki czemu myśl Tillicha znów wraca do polskiej debaty teologicznej.

W obecnym czasie pytania o to, jak ustawić relacje między teologią a kulturą są szczególnie żywe i istotne. Szuka się ścieżek między Scyllą ślepego potępienia współczesnej rzeczywistości kulturowej a Charybdą równie ślepego przyjmowania dzisiejszych trendów, nawet za cenę wierności chrześcijańskiemu orędziu. Większość teologów zgadza się z tym, że trzeba dziś szukać nowych dróg docierania do ludzi z Ewangelią, szukać nowego języka, który byłby inteligibilny i przekonujący dla ludzi współczesnych, żyjących w kulturze mocno już wyemancypowanej spod chrześcijańskich wpływów. Dlatego *Teologia kultury* Tillicha może być obecnie cennym drogowskazem. Choć napisana ponad sześćdziesiąt lat temu, pozostaje cennym i wciąż świeżym wkładem w refleksję nad tym, jak budować mosty między teologią a kulturą, między orędziem wiary a współczesnym światem.

Omawiana pozycja, w porównaniu do innych tekstów autora, jest skonstruowana stosunkowo prosto. Wciąż jednak trzeba pamiętać o tym, że Tillich nigdy nie będzie prostą lekturą do poduszki. Pewne zdziwienie w czytelniku może zrodzić fakt, że brakuje pewnej ciągłości między kolejnymi rozdziałami. Książka nie ma jakiejś szczególnej myśli przewodniej, a raczej ma jedynie pewien szeroko zakrojony temat. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, gdy weźmiemy pod uwagę, że tekst jest złożony z różnych artykułów i wystąpień Tillicha, publikowanych i wygłaszanych w wielu miejscach. Nie jest to jednak bezwartościowy i chaotyczny „składak”. Mimo wszystko praca zachowuje swoją klarowność, choćby dzięki podziałowi na cztery kolejne części.

Pierwsza część (s. 57–98) nosi tytuł „Rozważania podstawowe”. Dzieli się na cztery rozdziały, które dotyczą zasadniczych dla Tillicha spraw filozoficzno-religijnych. W pierwszym z nich Tillich przedstawia swoją słynną definicję religii. Stwierdza on, że „Religia jest aspektem głębi w całości ludzkiego ducha” (s. 62), w opozycji do ujęć, które chcą upatrywać jej miejsce tylko w konkretnej sferze człowieczeństwa, np. w rozumie, woli czy emocjach. Dla Tillicha religia to pewien ostateczny wymiar całego życia, a nie jakaś tylko jego wydzielona sfera. „Religia jest substancją, podstawą i głębią duchowego życia człowieka” (s. 63). Ta Tillichowa koncepcja przedstawiona jest także w wielu innych tekstach, ale tutaj jest zaprezentowana w szczególnie zwięzły i wyrazisty sposób. Drugi rozdział to z kolei głośny tekst Tillicha pod tytułem „Dwa typy

filozofii religii”. Teolog wyróżnia w nim typ ontologiczny i kosmologiczny, obstając przy primacie tego pierwszego. W myśleniu ontologicznym człowiek postrzega Boga jako podstawę i sens bytu, jako tajemnicę swojego istnienia i istnienia świata. Natomiast w typie kosmologicznym Boga widzi się raczej jako jakiś najwyższy byt, odrębny od świata. Zdaniem Tillicha współczesna filozofia, religia i teologia powinny wrócić do prymatu typu ontologicznego, któremu patronują Augustyn i Anzelm. Ciekawe są także kolejne dwa rozdziały, w których Tillich najpierw analizuje filozoficzny problem relacji między czasem a przestrzenią w aspekcie historii religii, a następnie pokazuje zasady teologicznego podejścia do kultury.

W drugiej części książki (s. 99–185), zatytułowanej „Dociekania egzystencjalne”, Tillich analizuje już konkretne aspekty współczesnej kultury. Mowa jest o znaczeniu języka religijnego jako języka symbolicznego, co jest kluczowym zagadnieniem jego myśli. Dużo uwagi poświęca też stosunkowi teologii do egzystencjalizmu, a więc nurtu, który w tamtych czasach przeżywał wielki rozkwit w filozofii i kulturze. Zdaniem autora egzystencjalizm jest wielką szansą dla teologii, gdyż odsłania autentyczny stan człowieka, jego pytania i bolączki. Egzystencjalne obnażenie kondycji ludzkiej jest dobrym punktem wyjścia dla teologii, która przynosi pochodzące z Bożego objawienia odpowiedzi na pytania stawiane przez człowieka. Ciekawy jest także rozdział poświęcony sztukom wizualnym w relacji do protestantyzmu, w którym Tillich przedstawia *Guernicę* Picassa jako obraz głęboko religijny. W innym miejscu polemizuje z Einsteinem w kwestii jego poglądów filozoficzno-religijnych. Jednak na największą uwagę zasługuje rozdział dziesiąty, który dotyczy moralności. To w nim Tillich przedstawia swoją słynną koncepcję etyki teonomicznej, która przełamuje napięcie między autonomią a heteronomią. Tillich twierdzi, że podanie się Bogu oznacza coś więcej niż sama autonomia, która narażona jest na ryzyko błędzenia, ale też coś więcej niż heteronomia, bo poddając się Bogu, człowiek nie poddaje się autorytetowi zewnętrznemu i obcemu, ale wewnętrznemu i stanowiącemu grunt jego bytu. Cenne jest też odróżnienie między moralizmem a moralnością oraz wskazanie na moralność ryzyka jako na lepszą drogę od ślepego poddawania się autorytetom.

Trzecia część (s. 187–222) dodaje do wcześniejszych analiz pewne ukonkretnienie, gdyż Tillich odwołuje się w niej do doświadczenia życia w społeczeństwie amerykańskim. Trzeba pamiętać, że myśliciel był Niemcem, jednak po dojściu Hitlera do władzy wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował akademicko do końca swojego życia. W rozdziale dwunastym Tillich opowiada o tym, jak migracja poszerzyła jego horyzonty i wyzwoliła go z niemiecko-europejskiego prowincjonalizmu. Z kolei w rozdziale kolejnym autor zestawiał w ciekawy sposób dwa społeczeństwa – rosyjskie i amerykańskie –

w aspekcie religijnym. Rosyjskie prawosławie ukazał jako chrześcijaństwo mistyczno-sakramentalne, skoncentrowane na życiu duchowym jednostki i na poszukiwaniu ponadczasowego zjednoczenia z Bogiem w oderwaniu od doczesności, historii i polityki. To z tego wynika, zdaniem myśliciela, podatność prawosławia na ślepe poddanie się świeckiej władzy. Natomiast amerykański protestantyzm cechuje się silnym akcentem społeczno-politycznym. W tym typie chrześcijaństwa religia jest czymś, co chce kształtować życie doczesne, łącznie z formami społecznymi i gospodarczymi. W rozdziale czternastym autor zastanawia się nad wpływem myśli Martina Bubera na teologię protestancką i choć sam w swojej teologii pokazuje ograniczenia perspektywy personalistycznej, docenia w tym tekście Buberowską optykę „Ja–Ty”.

Czwarta podsumowująca część książki składa się z jednego tylko rozdziału (s. 223–235). Nosi on tytuł „Komunikowanie chrześcijańskiego przesłania: Pytanie do chrześcijańskich duchownych i nauczycieli”. Tillich zastanawia się w nim nad tym, jak trafić do współczesnych ludzi z przekazem wiary chrześcijańskiej. Zachęca osoby zajmujące się głoszeniem orędzia chrześcijańskiego, by zaczynały od sytuacji człowieka, a więc od analizy egzystencji. Tylko uwzględniając prawdziwą ludzką sytuację, można udzielić płynącej z objawienia odpowiedzi na tę sytuację. Ponadto zwraca uwagę na to, by nie bać się we współczesnym przepowiadaniu pojęcia grzechu, lecz by eksponować jego właściwe znaczenie jako egzystencjalnego wyobcowania. Cenne są również wskazówki, by zwrócić uwagę na dzisiejszą medycynę i psychologię, które podpowiadają, że choroba często ma związek z wewnętrznym stanem człowieka. Odpowiada to optyce chrześcijańskiej, w której tajemnica choroby jest w pewnym sensie powiązana z ludzkim duchem (lub przynajmniej bywa z nim powiązana). Ostatecznie termin „zbawienie” oznacza w pierwszej kolejności „uzdrowienie” – przypomina. I kończy swoje rozważania odwołaniem do kategorii kamienia niezgody. Owszem, ludzie często sprzeciwiają się orędziu chrześcijańskiemu i w tym sensie Kościół musi pozostawać dla wielu kamieniem obrazy. Czasem jednak to z winy chrześcijan Kościół staje się przeszkodą dla ludzi, którzy mogliby uwierzyć w Chrystusa. Ta dwuznaczność jest bardzo niebezpieczna, bo czasem możemy uznać odrzucenie naszego głoszenia za ludzką decyzję przeciwko Ewangelii, podczas gdy jest to skutek naszego antyświadectwa. „Czy Kościoły chrześcijańskie będą w stanie usunąć niewłaściwe kamienie niezgody podczas swych prób przekazania Ewangelii?” – pyta Tillich, zamykając swoje rozważania (s. 235).

Książka *Teologia kultury* Paula Tillicha zasługuje na najwyższą uwagę. Niewątpliwie może być ona źródłem inspiracji dla współczesnej polskiej debaty teologicznej, niezależnie od tego, że oryginalna publikacja ukazała się kilkadziesiąt lat temu. Tłumaczom i wydawcy należą się wyrazy podziękowania za

uraczenie polskiego czytelnika kolejnym dziełem tego myśliciela. Mimo drobnych niedociągnięć przekład jest bardzo dobry i klarowny, co nie jest łatwe w przypadku tak trudnej i skomplikowanej terminologicznie twórczości, jak ta niemiecko-amerykańskiego teologa. Jeśli chodzi o same refleksje Tillicha, można z nimi, rzecz jasna, polemizować, a czasem nawet trzeba.

Jest jedno stwierdzenie, które brzmi w odniesieniu do idei chrześcijańskiej wręcz przerażająco, jest dysonansem do mądrych przemyśleń, których tak wiele na kartach omawianej książki. Czytamy w rozdziale dziesiątym: „Jeśli dziecko o słabym umyśle zachowuje się tak, jak gdyby było nieświadome jakiegokolwiek moralnego wymogu, jest ono podczłowiekiem, co nie oznacza, że jest zwierzęciem, lecz jednocześnie czymś więcej i mniej niż zwierzę” (s. 166–167). Dziw bierze, że Tillich mógł coś takiego napisać. Nawet jeśli chciał podkreślić, że człowiek pozbawiony etycznej świadomości nie realizuje w pełni ludzkiego potencjału, wydaje się, że obrał fatalną ścieżkę wyrażenia tej myśli. Jak widać, nawet największym teologom zdarzają się słowa po prostu chybione i godne odrzucenia.

Niezależnie od tego, z czym i jak dalece czytelnik zgodzi się, czy nie zgodzi z Tillichem, jego refleksje pozostają ożywcze i odświeżające. Ten wielki myśliciel prowokuje wciąż do poszukiwania nowego języka, w którym wyrazić można chrześcijańską prawdę. Balansowanie na granicy teologii i filozofii, czerpanie z egzystencjalizmu i psychologii głębi, odważna i krytyczna analiza prądów kulturowych i społecznych – wszystko to sprawia, że idee Tillicha nie zestarzały się, choć od śmierci autora minęło już ponad pół wieku. *Teologia kultury* zachęca nas, by dziś, w mocno zmienionym już kontekście, odważnie patrzeć na kulturę przez teologiczne okulary. Wszystko badać, a co szlachetne, zachowywać (por. 1 Tes 5, 21).

Marcin Walczak

Sprawozdanie z XXII Dni Interdyscyplinarnych pt. *Patris corde – ojciec i ojcostwo w dziejach, teologii, rodzinie i społeczeństwie*, Wydział Teologii UWM, 4–5 listopada 2021 r.

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 4 i 5 listopada 2021 r. odbyły się XXII Dni Interdyscyplinarne, w ramach których przeprowadzono sympozjum naukowe „*Być Ojcem jak św. Józef...*” – tożsamość ojca w kontekście współczesnych dylematów światopoglądowych i problemów egzystencjalnych oraz dwa wydarzenia naukowe: XII Seminarium Hagiologiczne pt. *Święty Marcin w wierze, pobożności, teologii i sztuce* –

dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna) i XIII Seminarium Hagiologiczne *Święci Polacy w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*.

Konferencję zrealizowano zdalnie na platformie Google Meet. Organizatorami Dni Interdyscyplinarnych byli pracownicy Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Konferencja miała charakter ogólnopolski z udziałem gości z jednostek zagranicznych.

Powołując się na słowa papieża Franciszka, zawarte w Liście apostołskim *Patris corde* z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego, podczas wydarzeń naukowego XXII Dni Interdyscyplinarnych podjęto refleksję dotyczącą tematyki i doświadczenia ojcostwa św. Józefa, dawniej, jak i współcześnie, obejmując polską tradycję i rodzinę. Tegoroczne Dni Interdyscyplinarne dotyczyły dwóch obszarów badań: familiologii i hagiologii. Wydarzenie naukowe zgromadziło grono teologów, historyków sztuki, muzykologów, familiologów, medioznawców, reprezentujących różne środowiska naukowe, społeczne oraz kulturowe. Ogółem w listopadowym spotkaniu naukowym wzięło udział blisko 44 prelegentów z 12 różnych jednostek naukowych z Polski i zagranicy (Rzym). Obrady zostały rozłożone na dwa dni, podczas których odbyło się 8 sesji plenarnych.

Uroczystego otwarcia XXII Dni Interdyscyplinarnych dokonał dziekan Wydziału Teologii ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM. Symposium zostało podzielone przez organizatorów na cztery sesje.

W sesji pierwszej swoje prelekcje przedstawili: o. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas z Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum” w Rzymie, który połączył w jeden wykład dwa tematy – jeden zaplanowany na symposium (*Ojcostwo w braterstwie*) i drugi na XIII seminarium hagiologiczne (*Ojcostwo bł. kard. Wyszyńskiego*); ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk z UWM w Olsztynie (*Święty Józef w tekstach świętego Alfonsa Marii de Liguori*); dr hab. Marta Kowalczyk z Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu (*Św. Józef jako wzór męskości dojrzałej w publikacji „Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy”*).

W sesji drugiej wystąpili: z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II prof. dr hab. Urszula Mazurczak (*Interpretacje ikonograficzne epizodów z życia św. Józefa ukazanych na freskach w sanktuarium św. Józefa w Krzeszowie. Uświęcenie codzienności*) i mgr Karolina Pukałuk (*Święty Józef w przedstawieniach „Odnalezienia Jezusa w świątyni” pochodzących z polskich zbiorów*); o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (*Trzy teologiczne ikony św. Józefa: Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek*) oraz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego

w Olsztynie – ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM (*Cechy dobrego ojca w wybranych pieśniach katolickich o św. Józefie Oblubieńcu Najświętszej Maryi Panny*), ks. dr Zdzisław Kieliszek (*Kim jest ojciec? Wychowanie to nie tylko teoria. Refleksje o ojcostwie w kontekście poematu dydaktycznego „Emil, czyli o wychowaniu” Jana Jakuba Rousseau*); prof. dr hab. Michał Wojciechowski (*Potrzeba ojca i zagrożenie alienacją rodzicielską*).

W trzeciej części wystąpili: ks. prof. dr hab. Janusz Bujak z Uniwersytetu Szczecińskiego (*Ojcowski wymiar posługi kapłana w świetle powołania św. Józefa*); o. prof. dr Paweł Sambor OFM z Papieskiego Uniwersytetu „Antonianum” w Rzymie (*Józef „sprawiedliwy”: duchowe dylematy Świętego Józefa*); dr Przemysław Zientkowski z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (*Kryteria spełnienia w ojcostwie. Rozważania wokół Józefa z Nazaretu*); z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM (*Droga Józefa do ewangelicznej prawości według Mt 1,18-25*) i ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (*Święty Józef w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli”*) oraz alumn z Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu – mgr Michał Zalewski (*Twórcze przeżywanie własnej niemocy na wzór św. Józefa. Próba refleksji teologicznej w oparciu o objawienia Płomienia Miłości Niepokalanego Serca Maryi oraz listu apostołskiego „Patris corde” Papieża Franciszka*).

W ostatniej sesji sympozjum wystąpiło pięcioro reprezentantów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie: prof. dr hab. Anna Zellma (*Postać św. Józefa w służbie wychowania chrześcijańskiego*); dr Ewelina M. Mączka (*Czy św. Józef może być wzorem do naśladowania dla współczesnego mężczyzny?*) oraz doktoranci – Magdalena Świtalska (*Poszukiwanie wzorców osobowych, dzieci przebywających w pieczy zastępczej w kontekście budowania własnej tożsamości*), ks. Andrzej Skomoroszko (*Ojcowie i dzieci w wierze Cerkwi prawosławnej*), Maria Karmela (*Rola ojca w rodzinie Simone Weil*).

Podczas obrad poruszono tematykę fenomenu ojcostwa, świętości ojcostwa, wzorów ojcostwa zapisanych w dziejach, muzyki, literatury i sztuki, osobowych wzorów dobrego ojca oraz wychowania do dojrzałego ojcostwa. We współczesnym świecie problem ojcostwa niewątpliwie stanowi kluczowe zagadnienie. Naukowcy podeszli do tematyki ojcostwa wieloaspektowo i wnikliwie, nakreślając jego różne wymiary oraz oblicza. Szeroka panorama zagadnień związanych z ojcostwem świadczy o istotnej roli i znaczeniu ojcostwa w życiu każdego człowieka, rodziny, a także każdego narodu. Duże zainteresowanie konferencją daje nadzieję, że problematyka na nowo stanie się przedmiotem troski, dyskusji oraz badań. Być może poruszona tematyka sympozjum stanie się również inspiracją dla innych środowisk, aby pochyliły się nad problematyką ojcostwa i kontynuowały podjęte w Olsztynie rozważania.

XII Seminarium Hagiologiczne pt. *Święty Marcin w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)* koncentrowało się na postaci Świętego oraz przejawów jego kultu obejmujących m.in. sztukę, muzykę, kulturę oraz zwyczaje. Sympozjum było podzielone na dwa sesje. W pierwszej sesji prelekcje przedstawili: o. dr hab. Wiesław Block OFMCap. z Papieskiego Uniwersytetu „Antonianum” w Rzymie (*Święty Marcin z Tours – systematyka historii życia i Święty Marcin z Tours we franciszkańskich źródłach hagiograficznych XIII wieku*); ks. dr hab. Tomasz Nawracała, prof. UAM z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (*Poznański Święty Marcin wczoraj i dziś*); dr hab. Marta Kowalczyk z Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu (*Św. Marcin w doświadczeniach mistycznych średniowiecznych świętych – Mechtylidy z Magdeburga, Gertrudy Wielkiej i bł. Doroty z Mątów*); ks. doktorant Łukasz Golec z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Święty Marcin w liturgii mszalnej – w wydaniach Mszału Rzymskiego z 1962 i 2002*).

W drugiej sesji swoje prelekcje przedstawili: ks. dr hab. Zdzisław Kupisiński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Św. Marcin z Tours w obrzędowości i religijności ludowej na przykładzie wybranych regionów w Polsce*) oraz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM (*Postać świętego Marcina w wybranych polskojęzycznych śpiewach religijnych*); dr Sylwia Mikołajczak (*Święty Marcin – patron miasta Kętrzyn*); dr Ewelina M. Mączka (*Odzwierciedlenie kultu św. Marcina w porzekadłach ludowych*); dr Maria Piechocka-Kłós (*Święty Marcin w polskiej heraldyce samorządowej*); dr hab. Katarzyna Parzych-Blażkiewicz, prof. UWM (*Internetowe ślady kultu św. Marcina z Tours*).

Seminarium hagiologiczne miało charakter interdyscyplinarnego ujęcia tematyki dotyczącej św. Marcina. Podczas obrad poruszono tematykę szczegółową na podstawie źródeł, które należą do obszarów badawczych reprezentowanych przez specjalistów uczestniczących w seminarium. W panelach podjęto tematykę rozważań nad postacią św. Marcina w ujęciu teologiczno-historycznym, ale nawiązywano również do zagadnień związanych z pobożnością ludową oraz kultem. Dyskusje tego dnia zakończyły się ciekawymi refleksjami, jednogłośnie wskazując na teologiczne znaczenie oraz aktualność św. Marcina Tours.

Kolejnym wydarzeniem naukowym w trakcie trwania XXII Dni Interdyscyplinarnych było XIII Seminarium Hagiologiczne pt. *Święci Polacy w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*. Swoje wystąpienia prelegenci zaprezentowali podczas dwóch sesji. W pierwszej głos zabrali: ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Świętość według bł. Marceliny*

Darowskiej (1827–1911); dr Grzegorz Wodziński z Centralnej Biblioteki Wojskowej (*Sylwetki polskich świętych w dziełach kaznodziejskich kalwinistów polskich w XVI–XVII w.*) oraz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – prof. dr hab. Anna Zellma (*Towarzystwo dzieciom i młodzieży w odkrywaniu Świętych Polaków*); doktorantka Ewa Czaplicka (*Święta Faustyna Kowalska głosicielką Miłosiernego Ojca*); dr hab. Aleksandra Nalewaj („*Ci przyodziani w białe szaty kim są i skąd przybyli?*” (Ap 7, 13). *Rodzina Ulmów w świetle wizji Jana z Patmos*); dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (*Polscy kandydaci na ołtarze w kontekście badań hagiologicznych*).

W drugiej sesji swoje przedłożenia przedstawili: ks. dr hab. Waldemar Turek z Sekretariatu Stanu w Watykanie (*Listy władców Polski, niedawno odnalezione, pisane do papieża w sprawie kanonizacji bł. Stanisława Kostki*); ks. dr Arkadiusz Nocoń z Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z Watykanu (*Dzieje powstania kaplicy św. Jacka Odrowąża w Zambii*); mgr inż. Zbigniew Borkowski – autor portalu Świętego Jacka Odrowąża „jacek.iq.pl” (*Madonna Jackowa – ślady św. Jacka w kulturze*); ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (*Błogosławiony Stefan kardynał Wyszyński. Od uwięzienia w 1953 do uwolnienia w 1956 r.*).

Dyskusje tego dnia zakończyły się ciekawymi refleksjami, sygnalizującymi, że tematyka dotycząca Świętych Polaków jest wciąż aktualna i należy ją nieustannie pogłębiać z różnych perspektyw, zwłaszcza teologii, historii, literatury, ekumenizmu, medioznawstwa i kulturoznawstwa.

Ewelina M. Mączka