

# Warszawskie Studia Teologiczne

Przemysław Artemiuk

**Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody  
współczesnej apologetyki**

*Defense of Christianity today: directions and methods of  
contemporary apologetics* ..... 6

Matteo Campagnaro

**Da Rio de Janeiro a Medellin: la nascita della teologia  
post-conciliare latinoamericana**

*From Rio de Janeiro to Medellin: the birth of post-conciliar  
Latin American theology* ..... 26

Nikolay A. Khandoga

**Адам и Ева как прообраз Нового Адама и Новой Евы  
(по учению святителя Иринея Лионского, Тертуллиана  
и святителя Викторина Петавийского). К вопросу  
о теории рекапитуляции в раннехристианском богословии**

*Adam and Eve as prototypes of New Adam and New Eve  
(according to the teaching of Saint Irenaeus of Lyon, Tertullian,  
Victorinus of Poetovio). To the question about the theory of  
recapitulation in early Christian theology* ..... 142

Stefano Zamboni

**Elementi per un approccio biblico-teologico al tema  
della comunicazione**

*Elements for a biblical-theological approach to the issue of  
communication* ..... 174



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

**Warszawskie ■  
Studia ■  
Teologiczne ■**

# Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA  
KATOLICKA  
W WARSZAWIE  
Warszawa 2021

### **Rada Naukowa**

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)  
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)  
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)  
prof. Phillippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)  
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)  
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)  
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)  
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)  
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)  
ks. dr hab. Ryszard Selejda (Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan)  
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)  
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

### **Redakcja**

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)  
ks. dr Andrzej Persidok, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)  
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska  
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry  
dr Mateusz Kusio, Humboldt Universität zu Berlin, Niemcy  
dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

### **Redakcja językowa**

mgr Dorota Oleszczak (język polski)  
mgr Monika Nowosielska (język angielski)  
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

### **Korekta**

mgr Dorota Oleszczak

### **Projekt okładki, typografia**

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

### **ISSN 0209-3782**

Nakład 200 egz.

### **Adres wydawcy**

Akademia Katolicka w Warszawie  
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
www.akademiatolicka.pl

### **Redakcja**

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
e-mail: wst@akademiatolicka.pl

### **Skład, druk i oprawa:**

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



# STUDIA Z TEOLOGII

**Słowa kluczowe:** apologia, nowa apologia, apologetyka, teologia fundamentalna

**Keywords:** apology, new apology, apologetics, fundamental theology

*Przemysław Artemiuk*

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0001-5337-0329

# OBRONA CHRZEŚCIJAŃSTWA DZISIAJ: KIERUNKI I METODY WSPÓŁCZESNEJ APOLOGETYKI

## WSTĘP

Bp Robert Barron (ur. 1959), amerykański biskup, filozof i teolog, a przy tym publicysta o wyraźnym zacięciu apologetycznym, wskazuje na pilną potrzebę obrony chrześcijaństwa. Chodzi o stworzenie „przekonującej apologetyki dla podstawowej narracji wiary” (Barron, 2019, s. 241). Czemu ma służyć ten powrót? Hierarcha wyjaśnia to następująco: „konieczne jest pokazanie kulturze żyjącej naukami ścisłymi, że jedynie transcendentalna i rozumiejąca przyczyna jest w stanie wyjaśnić to, co przypadkowe i dające się zrozumieć z naszego skończonego świata. Kulturze materialistycznej musimy pokazać, idąc za słowami papieża Benedykta XVI, że *Logos* jest metafizycznie bardziej podstawowy niż byle materia. Kulturze sceptycznej musimy pokazać, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest intelektualnie logiczna i historycznie do obronienia. Konieczne jest pokazanie znużonej kulturze, że życie w Duchu jest wspaniałą przygodą, korespondującą z najgłębszym pragnieniem ludzkiego serca” (tamże, s. 241-242). O. Maciej Zięba (zm. 2020), potwierdzając intuicje bp Barrona, dodaje: „konieczna jest dzisiaj mądra, kreatywna apologetyka nawiązująca do najlepszych tradycji od św. Justyna i Klemensa Aleksandryjskiego, przez św. Augustyna i św. Tomasza, po G.K. Chestertona i C.S. Lewisa” (Zięba, 2017, s. 39). Dominikanin rozumie przez nią „taką obronę prawd wiary oraz Kościoła, któ-

rą cechuje znajomość współczesnej kultury i mentalności. Zajmuje się ona analizą i sposobami rozbijania fałszywych stereotypów o chrześcijaństwie i Kościele (słowo »nowoczesna« ma zabezpieczyć przed – co jeszcze niekiedy się zdarza – wygłasaniem z ambony filipik przeciw Wolterowi, Renanowi, Marksowi czy też Satre’owi – postaciom obojętnym dzisiejszym słuchaczom). Posługując się racjonalną argumentacją, precyzyjnym, ale plastycznym językiem (kultura obrazu, nie słowa pisanego), starannie unika klerykalizmu” (Zięba, 1997, s. 142-143).

Od końca XX wieku mamy do czynienia z powrotem apologii/apologetyki. Zjawisko to bywa określane mianem „renesansu apologii” (zob. Artemiuk, 2016). Chodzi w nim – zauważa H. Seweryniak – o „skojarzenie pewnego nurtu konserwatywnego czy neokonserwatywnego we współczesnej filozofii, publicystyce i dziennikarstwie z apologią, prądem myśli filozoficznej, teologicznej i literackiej, który towarzyszył formowaniu się zrębów Europy czy kultury euroatlantyckiej. Od lat osiemdziesiątych XX wieku w Europie i Ameryce dużą popularnością cieszą się publikacje i programy telewizyjne, w których daje się odpór prowokacjom i atakom ze strony nowej lewicy, promuje się tradycyjne wzorce moralne, rodzinne i wychowawcze, ośmiesza eksperymentowanie na obszarze dogmatu, etyki katolickiej i liturgii. Reakcja ta przyjmuje postać ważnego sporu cywilizacyjnego. Uczestniczą w nim myśliciele, którzy, troszcząc się o przyszłość naszego świata, bronią principów prawego sumienia oraz piszą mocne teksty i tworzą przekonujące programy telewizyjne o demograficznym samobójstwie Europy, o ekspansji islamu, o dziwactwie pomysłów »mażeństw dla wszystkich« czy adopcji dzieci przez pary homoseksualne, o dramacie zalegalizowanej eutanazji. Obrazem, słowem i piórem zmagają się oni o mądre, oparte na tradycji i wymaganiach, wychowanie, o zdrową moralność, o patriotyzm polegający na umiłowaniu swojego kraju, o uczciwą ekologię, o prawą sztukę i dobre maniery. Chociaż publicyści, filozofowie i teologowie z tego nurtu rzadko uważali się za apologetów, niekiedy zapewne z powodu negatywnych konotacji terminu »apologetyka« jako zacieklej obrony »starego porządku«, skojarzenie z apologią narzucało się samo. Tym bardziej, że wystarczyło nieco tylko odkurzyć tak naprawdę nigdy niezapomnianych prekursorów tego stylu myślenia, takich jak Chesterton czy Lewis, którzy apologetami chętnie się nazywali” (Seweryniak, 2020, s. 9-10).

Podjmując analizę współczesnej obrony chrześcijaństwa i cywilizacji na niej ufundowanej, pragnę zdefiniować podstawowe pojęcia, takie jak apologia i apologetyka, ukazać ich oryginalność i przechodniość, wskazać na najważniejsze kierunki/nurty współczesnej apologii/apologetyki oraz metody, jakimi posługują się apologetyci.



## APOLOGIA I APOLOGETYKA – PRÓBA DEFINICJI

Oba terminy pojawiają się obok siebie i są używane niejednokrotnie zamiennie. Kard. W. Levada (zm. 2019) w październiku 2010 jako ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary podczas międzynarodowego sympozjum „Biblia a moralność” odbywającego się w Lublinie wyraźnie zwrócił uwagę na potrzebę powrotu do obrony chrześcijaństwa, którą określił mianem nowej apologetyki. Rozumiał przez nią jasną i pozbawioną agresji odpowiedź na zarzuty podważające katolicką wiarę. Kościół, zdaniem kardynała, tej nowej formy obrony potrzebuje natychmiast (Levada, 2010). Jej fundamentem pozostaje zdanie z *Pierwszego Listu* św. Piotra Apostoła (1 P 3,15), zmienia się natomiast kontekst obrony. „W czasach, gdy ja zdobywałem swoją edukację”, wyjaśnia hierarcha, „a było to przed Soborem Watykańskim II, zadanie apologetyki określano jako obronę wiary przed świeckim, niekatolickim światem. Wydaje mi się, że takie rozumienie apologetyki jest nadal przydatne. Czuję, że mogę świadomie poruszać sprawy wiary z ludźmi, którzy ją kwestionują. Sądzę, że umiejętność takiego właśnie mówienia o swojej wierze została zepchnięta po Soborze Watykańskim II na drugi plan. Stało się to z kilku powodów. Po pierwsze, zmienił się sposób katechetycznego przepowiadania, wiara nie była już przedstawiana z taką jasnością, np. w formie pytań i odpowiedzi. Pojawiła się też perspektywa ekumeniczna, w której szukaliśmy porozumienia z innymi chrześcijanami. Pojawił się dialog międzyreligijny, w którym zależało nam na porozumieniu z innymi religiami. Te czynniki spowodowały osłabienie przepowiadania w stylu apologetycznym. Ale dziś mamy wielu katolików, którzy nie znają swojej wiary. Katolicy, także ci piastujący wysokie stanowiska w społeczeństwie, wykazują się pewną nieśmiałością, gdy zapytamy ich o to, czym jest ich wiara, jaka jest jej wartość we współczesnym świecie. Właśnie dlatego sądzę, że potrzebujemy nowego przyjrzenia się apologetyce. Jesteśmy dziś w nowej sytuacji, pojawiają się nowe pytania, na które trzeba odpowiadać i wierni muszą być na to przygotowani. W tym sensie uważam, że potrzebujemy nowej apologetyki” (tamże). Kard. W. Levada tak właśnie określa współczesną obronę chrześcijaństwa. Nawiązuje ona do dawnej apologetyki, ale jest równocześnie nowa, bowiem od czasów Vaticanum II zmienił się kontekst, w jakim egzystuje wiara.

Abp R. Fisichella (ur. 1951) również nazywa współczesną obronę chrześcijaństwa apologetyką (określenie apologia nie pojawia się w jego refleksji) i określa tym terminem jeden z dwóch wymiarów teologii fundamentalnej (Fisichella, 2014, s. 21-22). „Nie będziemy zastanawiać się – wyjaśnia – nad kwestią terminologiczną, czy sensowniejsze jest użycie nazwy »teologia fundamentalna« czy »apologetyka«. Ta ostatnia zakorzeniona jest w walce teologii broniącej swoich prawd i oręż swej polemiki kieruje ku innym obszarom refleksji intelektualnej. Wydaje się, że

lepiej będzie trzymać się z dala od anachronicznych dywagacji. Termin teologia fundamentalna narodził się na tle doświadczeń apologetyki, ponieważ ta nazwa lepiej wskazuje na wielopłaszczyznowość tej materii, jej wzorce teologiczne oraz jej podstawowe zadanie, jakim jest dostarczenie całej teologii narzędzia epistemologicznego. W mojej pracy badawczej i wykładowej chciałem zawsze odróżnić dwa elementy w obszarze jednej i tej samej dziedziny: *apologetyczny* i *dogmatyczny*. Sądzę, że odróżnienie to narzuca się samo ze względu na szczególnie przedmiot teologii fundamentalnej oraz ze względu na jej adresata. W odróżnieniu od teologii dogmatycznej, której partnerem w dialogu jest osoba wierząca, poszukująca zrozumienia tego, w co się wierzy, poczynawszy od *auditus fidei*, teologia fundamentalna kieruje się ponad wierzącymi ku »innemu« pod względem wiary. Pierwszemu próbuje przedstawić argumenty wzmacniające jego wiarę, drugiemu natomiast musi pokazać objawienie i wiarę jako coś radykalnie nowego, co niesie ze sobą ostateczną odpowiedź na pytanie o sens, zamieszkujące serce każdego człowieka. Rozróżnienie między tymi dwoma momentami nie jest bez znaczenia i ma ono bezpośrednie konsekwencje, jeśli chodzi o zawartość i metodę teologii fundamentalnej, o ile pozwoli się ona określić przez swego adresata i będzie odpowiadać na jego pytania i poszukiwania. To jest właśnie ta różnica spojrzenia, która uzasadnia rozróżnienie dwóch wyżej wymienionych wymiarów – apologetycznego i dogmatycznego – respektując ich metodologiczną odrębność i nie odbierając im niczego z ich charakteru dyscypliny czysto teologicznej. Jeżeli »teologia fundamentalna« jest jedynie pewnym aspektem »teologii«, to nie może ona przyjąć innej epistemologii, jeśli nie chce stracić swego teologicznego charakteru. Wymiar apologetyczny musi być włączony do szerszego horyzontu teologii bez żadnej *epoché* co do źródeł i metody właściwej samej teologii” (tamże).

Niezbędne rozróżnienie terminologiczne i pogłębioną refleksję metodologiczną spotykamy u H. Seweryniaka (ur. 1951). Płocki teolog zauważa, że między oboma terminami, czyli apologią i apologetyką, istnieje wyraźny odcień znaczeniowy, który „każda z tych nazw posiada i warto go wyczuć” (Seweryniak, 2013, s. 227). I tak „apologetyka zajmuje się badaniem negatywnego kontekstu wiary, tworzeniem usystematyzowanej argumentacji wobec najbardziej charakterystycznych ataków przeciwników Kościoła w dziejach oraz refleksją nad wartością ich argumentów, także w innych wyznaniach, religiach i ideologiach. W historii myśli chrześcijańskiej apologetyka (w kręgu protestanckim zwana częściej polemiką) była nawet ważną dyscypliną studiów. Traktowano ją jako naukę o charakterze przedteologicznym, a zatem nieodwołującym się do argumentacji z Pisma Świętego (zob. *dicta probantia*), z Ojców Kościoła, czy do rodzaju sylogizmów, opartych wyłącznie na przesłankach teologicznych. Łączyła w sobie formułowanie argumentów bronią-

cych prawd wiary Kościoła z ich metodycznym wykładem oraz refleksją nad ich rodzajem i siłą. Dodajmy, że tam, gdzie uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego, także metodami teologicznymi, i dialogu (a nie obrony, odpierania zarzutów), stawia się na pierwszym miejscu, mamy do czynienia z teologią fundamentalną” (tamże, s. 227-228).

Z kolei „apologia”, wyjaśnia dalej płocki teolog, „to intelektualne i praktyczne uzasadnienie oraz obrona nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego w aktualnym kontekście i przestrzeni. Różniłoby ją zatem od apologetyki to, że nie jest ona systematyczną, metodyczną refleksją naukową, lecz warunkuje ją potrzeba zmagania się z aktualnymi argumentami przeciwników, odpierania zarzutów formułowanych tu i teraz, rozprawiania się z prześladowcami. W praktyce to rozróżnienie może być sztuczne: zwykle za pracą apologety stoi jakaś, choćby ukryta, refleksja nad obiektywną wartością formułowanych przez niego argumentów” (tamże, s. 228). Należy jednak pamiętać, że różnica między apologią i apologetyką jednak jest i leży przede wszystkim po stronie formy. „(...) Dla tożsamości apologii”, podkreśla H. Seweryniak, „nieodzowne jest zmaganie się o prawdę wiary tu i teraz, uzasadnienie wiary w aktualnym kontekście, żywe i odważne reagowanie, wchodzenie w spór, polemikę, debatę, dyskusję. Pośpiechowi odpowiedzi towarzyszy: logika, żelazna spójność, a nawet pewna ostrość. Inną cechą formalną apologii jest odwoływanie się do siły paradoksu, spokojnego humoru, narracji i metafory. Miejscem jej przekazu nie jest najczęściej sala uniwersytecka, katedra i dzieło naukowe, lecz debata, dyskusja, homilia, kazanie, publicystyka polemiczna, felieton, mowa obronna, oficjalny (lub nieoficjalny) protest, dobrze zorganizowany, przemyślany pochód, happening itp.” (tamże).

Dlatego apologię, jak definiuje ją H. Seweryniak, można określić jako rodzaj gotowości intelektualnej, „ale gotowości rozumianej jako postawa strażnika – do czuwania i obrony (por. 1P 3,15-16)” (tamże, s. 229). Jej mocą jest prawo, siła argumentów, racje i motywy. Nie ma w niej miejsca na kłamstwo, agresję czy też przemoc fizyczną. W tej przestrzeni także obowiązuje zasada miłości nieprzyjaciół (tamże).

Zatem jaka ostatecznie powinna być katolicka apologia? Z pewnością nowa, tak jak nowa ewangelizacja i jej oddana na służbę. Jeśli tak, to należałoby – jak czyni to płocki teolog – poszerzyć jej przestrzeń. Dlatego nie może być ona „rozumiana tylko jako intelektualne i praktyczne uzasadnianie oraz obrona nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego; nie można w niej widzieć tylko dziedziny chrześcijańskiego zaangażowania intelektualnego, polegającego na formułowaniu i obronie racji wiary, motywów nadziei i postaw miłości *agape*. Ma to być – bardziej konkretnie – dokonywana w aktualnym kontekście czasu i przestrzeni, zdroworoz-

sądkowa i praktyczna obrona podstaw naszej cywilizacji, zbudowana na rozumieniu rzeczywistości jako stworzonej i odkupionej, na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, prawa do wolności (w tym prawa do wolności religijnej), a także na zakonczonych w chrześcijaństwie podstawowych wartościach, takich jak: więź miłości Boga i człowieka, pokój, uznanie naturalnej różnicy płci, nierozzerwalność małżeństwa między kobietą i mężczyzną, troska o rodzinę, służba dobru wspólnemu przez pracę i twórczość, sprawiedliwość, prostota i umiar. A zatem służba na rzecz obrony naszej cywilizacji, obrony przed jej samozagładą, a nie apologia uprawiana dla niej samej, dla pokonania przeciwnika, dla smakowania zwycięstwa nad nim, dla odgradzania się od grzesznego świata, dla formowania katolickiego skansenu” (Seweryniak, 2014, s. 14-15).

W refleksji nad metodologią apologii H. Seweryniak zmierza do wypracowania koncepcji maksymalnie najtrafniejszej, która syntetycznie wyraziłaby istotę obrony. W drugiej z zaproponowanych definicji możemy dostrzec wyraźne rozszerzenie przestrzeni apologijnej. Kontekst i aktualność pozostają niezmiennymi elementami, podobnie strona intelektualna i praktyczna apologii. Przedefiniowany zostaje przedmiot obrony. Już nie tylko chodzi o nadprzyrodzony charakter Objawienia, historyczność Jezusa, istnienie Kościoła, czyli rzeczywistość *stricte* chrześcijańską, ale także o strzeżenie fundamentów samej cywilizacji, na której zbudowane jest ludzkie życie. Płocki teolog, w swojej najnowszej pracy (Seweryniak, 2018), charakteryzując fenomen nowej apologii, podaje jej trzy konstytutywne cechy: po pierwsze, broni ona „ogromnego obszaru wyjaśniania i rozumienia świata, człowieka i jego egzystencji” (tamże, s. 12); po drugie, jest odpowiedzią na zmasowany program „nowej lewicy” (tamże, s. 14-16), potężną anty-ewangelizację i „dyktaturę relatywizmu”; po trzecie, „uprawiają ją przede wszystkim wybitni dziennikarze i publicyści lub naukowcy (filozofowie, teologowie, prawnicy, psychologowie, socjologowie, medioznawcy) o zacięciu publicystycznym, medialnym, a także dobrze władający piórem lub oswojeni z nowymi mediami politycy konserwatywni (tamże, s. 16). Samą zaś apologię H. Seweryniak definiuje następująco: „dokonywana w aktualnym kontekście czasu, intelektualna i praktyczna obrona cywilizacji euroatlantyckiej, ufundowanej na: chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej, szacunku dla praw człowieka, uznaniu naturalnej różnicy płci, niepodważalności małżeństwa między kobietą i mężczyzną i stworzonej przez nich rodziny oraz respektowaniu najwyższej wartości życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci” (tamże).

Akcent położony przez H. Seweryniaka na fundamenty cywilizacji łańciskowej pozwala dostrzec całościowy wymiar apologii. Jej obrona nie dotyczy jedynie przestrzeni eklezjalnej, ale obejmuje całą rzeczywistość stworzoną. Pojęcie obrony podstaw cywilizacji i specyficznych wartości chrześcijańskich, jakie pro-

ponuje płocki teolog, zdaje się być komplementarnym ujęciem współczesnej apologii. Czy w takim razie w metarefleksji nad apologią jest jeszcze miejsce na inną koncepcję? Inspirując się pionierskimi badaniami nad współczesnymi apologiami H. Seweryniaka, pragnę zaproponować własną, opisową definicję. Konstruując ją, zwrócę uwagę na trzy wymiary nowej apologii: kontekst, metodę oraz przedmiot (zob. Artemiuk, 2016, s. 175-215).

Nową apologię definiuję w następujący sposób. Rodzi się ona w płynnym świecie, który rozmywa i poddaje dekonstrukcji podstawowe pojęcia, jest on zdominowany przez dyktaturę politycznej poprawności, wieści przegraną Boga i zmierzch *christianitas*, porzuca przy tym metafizykę i ogłasza tryumf nieokreśloności; świat ten jest równocześnie *zmęczony* bezideowością i tęskni za powrotem do trwałych wartości; nie potrafi jednak porzucić ciemności i otworzyć się na światło, cechuje go bowiem utrata wiary w prawdy transcendentne i nieufność wobec religii, nie rzadko identyfikowanych z fundamentalizmem i przemocą.

Nowa apologia, kształtując się w takim kontekście, podejmuje intelektualną i praktyczną obronę. Jej przedmiotem jest najpierw człowiek, widziany w biblijnej perspektywie stworzenia – grzechu (upadku) – odkupienia przez Chrystusa – danej przez Niego ewangelii życia i zbawienia. Współczesna apologia staje się zatem obroną jego tożsamości, która wyraża się w pamięci historycznej, odpowiedzialności za swoje czyny, nienaruszalności życia oraz kulturze ukazującej drugą przestrzeń. Obok człowieka kształtującego cywilizację drugim wymiarem nowej apologii jest obrona obecności chrześcijaństwa w świecie. Realizuje się ona w boju o chrześcijańską duszę, uzasadnieniu ewangelicznego katolicyzmu, wykazaniu racjonalności chrześcijaństwa oraz szukaniu przestrzeni dla preewangelizacji. Trzeci krąg nowej apologii to obrona istotnych treści samej wiary i odparcie zarzutów uderzających wprost.

A zatem nowa apologia chce ocalić człowieka, broniąc jego tożsamości, argumentuje za sensem obecności chrześcijaństwa w świecie i zmagając się z zarzutami przeciwko Chrystusowej wierze, dostarcza racji przemawiających za nią. Realizując własną misję, wychodzi zdecydowanie poza przestrzeń typowo religijną i doskonale porusza się także w „świeckiej” rzeczywistości. W ten sposób staje się nurtem szerszym, ponadkonfesyjnym lub niekonfesyjnym, ale katolicyzm traktuje zawsze jako swoje źródło, życiodajne podłoże, pojawiające się w horyzoncie uzasadnienia. Głównym zadaniem nowej apologii pozostaje niezmiennie obrona nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiego objawienia w aktualnym kontekście, ale również jasne rozeznanie tego kontekstu. Realizując własną misję, formułuje ona racje wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*apologia ad extra*) oraz szuka niezbędnych argumentów tak, by można było budować własną pewność wiary (*apologia ad intra*).

Dlaczego współczesną apologię określamy mianem nowej? H. Seweryniak jako pierwszy, łącząc ją z dziełem nowej ewangelizacji<sup>1</sup>, posłużył się analogicznym sformułowaniem: skoro mówimy o nowej ewangelizacji, to również powinniśmy apologię nazywać nową. Czy jednak jest to wystarczające uzasadnienie? Współczesna apologia nie odcina się od dziedzictwa przeszłości, ale czując się spadkobierczynią dawnych mistrzów, szeroko nawiązuje do tradycji. Jest jednak nowa i tak powinniśmy ją określać, przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, powróciła po półwieczu nieobecności; po drugie, poszerzając obszar aktywności, nie ogranicza się jedynie do obrony chrześcijaństwa, ale pragnie ocalić cywilizację stworzoną; po trzecie, znakomicie rozpoznaje współczesny kontekst (nowe sytuacje, o których wspominał kard. W. Levada); po czwarte, cechuje ją bogactwo form; po piąte, stając wobec nowych pytań (sformułowanie kard. W. Levady), nie uchyla się od odpowiedzi.

Interesujące spojrzenie na badane zagadnienie posiadają twórcy określający systematyczną obronę chrześcijaństwa mianem apologetyki. Należą do nich A. E. McGrath, P. Kreeft, G. Koukl. Przyjrzyjmy się ich definicjom.

Według A. E. McGratha (ur. 1953), apologetyka to taka dziedzina myśli chrześcijańskiej, „która koncentruje się na uzasadnianiu podstawowych zagadnień wiary chrześcijańskiej oraz ich skutecznym przekazywaniu światu niechrześcijańskiemu” (McGrath, 2020, s. 11). Jej celem jest „przemiana wiernych w myślicieli, a myślicieli w wiernych. Angażuje ona nasz rozum, naszą wyobraźnię i nasze najgłębsze tęsknoty. Otwiera serca, oczy i umysły” (tamże). Ponadto, „wysławia i głosi zasadność intelektualną, bogactwo wyobrazeniowe oraz duchową głębię Ewangelii sposobami, które mogą trafić do naszej kultury” (tamże). Zdaniem A. E. McGratha „apologetykę należy postrzegać nie jako obronną i wrogą reakcję przeciwko światu, lecz jako upragnioną sposobność pokazywania, chwalenia i prezentowania skarbnicy chrześcijańskiej wiary. Zachęca ona wiernych do uświadamiania sobie swojej wiary, jak również wyjaśniania i zachwalania jej ludziom spoza Kościoła. Ma na celu prezentowanie intelektualnego, moralnego, wyobrazeniowego i relacyjnego bogactwa wiary chrześcijańskiej – częściowo po to, aby dodawać wiernym otuchy i pomagać im w rozwijaniu wiary, ale przede wszystkim po to, by umożliwić osobom spoza wspólnoty wiary dostrzeżenie porywającej perspektywy, która zajmuje centrum chrześcijańskiej Ewangelii” (tamże).

1 „Nowa ewangelizacja”, zdaniem abp R. Fisichelli, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, „oznacza nowe metody, nowy zapał, nowy entuzjazm w misji Kościoła, która jest zawsze ta sama. Można by zamienić termin »nowa ewangelizacja« na »ewangelizacja nowa«, aby wyrazić to, że ewangelizacja zawsze jest misją Kościoła, bo jest jego naturą. Ale trzeba ją prowadzić w nowy sposób, bo ludzie współcześni są inni, nowi, panuje odmienna kultura, nowa mentalność” (Fisichella, 2011); zob. Dyk (2015), Sienkiewicz (2015).

Angielski teolog, definiując współczesną postać obrony chrześcijaństwa, zauważa, że w apologetyce „chodzi o obronę prawdy z łagodnością i poszanowaniem. Celem apologetyki nie jest zrażenie ani poniżenie ludzi spoza Kościoła, lecz pomaganie im w otwieraniu oczu na realność, wiarygodność i adekwatność wiary chrześcijańskiej” (tamże, s. 15). A. E. McGrath wskazuje również na trzy zadania, przed jakimi stoją dzisiaj apologetyci. Są nimi obrona, zachwalanie oraz przekładanie. W przypadku obrony apologetyka wykrywa przeszkody dla wiary oraz podaje odpowiedzi w celu ich przezwyciężenia. Najpierw jednak należy znaleźć odpowiedzi dotyczące wiary dla siebie samego: „Apologetyka ma wchodzić dalej i głębiej w wiarę chrześcijańską, odkrywając jej bogactwa” (tamże, s. 17-18). W tym zadaniu stojącym przed apologetami ważne jest, „aby chrześcijanie pokazywali, że rozumieją te obawy, i nie uważają ich tylko za argumenty do łatwego i prostego odrzucenia” (tamże s. 18). Zdaniem angielskiego teologa osobista postawa i charakter są w apologetyce tak samo istotne, jak argumenty i analiza. Można przecież „bronić Ewangelii bez zajmowania postawy obronnej” (tamże).

Drugie zadanie polega na zachwalaniu. Realizując je, odbiorcy mają uświadomić sobie „prawdziwość i sensowność Ewangelii” (tamże). Z apologetyki należy wydobywać jej silnie pozytywny wymiar. Polega on na „prezentowaniu całej atrakcyjności Jezusa Chrystusa tak, aby osoby pozostające poza wiarą mogły zacząć pojmować, dlaczego zasługuje On na tak szczególną uwagę” (tamże).

Trzecie zadanie to przekładanie. Wynika ona z konstatacji, że „wiele zasadniczych idei i zagadnień wiary chrześcijańskiej jest prawdopodobnie nieznanymi dla sporej grupy odbiorców” (tamże, s. 19).

Według A. E. McGratha apologetyka zajmuje się trzema istotnymi zagadnieniami. Po pierwsze, rozpoznaje zastrzeżenia lub trudności dotyczące Ewangelii, odpowiada na nie i pomaga w przezwyciężeniu tych przeszkód dla wiary. Po drugie, przekazuje i dzieli się zachwytem nad wiarą chrześcijańską po to, by inni mogli odkryć jej siłę służącą przemianie człowieka. Po trzecie, przekłada dogmaty wiary, czyli tłumaczy i wyjaśnia, dokonuje zatem hermeneutyki podstawowych idei wiary chrześcijańskiej na język współczesnego człowieka (zob. tamże, s. 21). O co zatem idzie w apologetyce, co jest jej ideą przewodnią? Angielski teolog podkreśla, że w apologetyce chrześcijańskiej chodzi o poważne i ustawiczne zajmowanie się „pytaniami ostatecznymi”, stawianymi przez kulturę, grupę ludzi lub jednostkę w celu ukazania, „w jaki sposób wiara chrześcijańska może udzielać sensownych odpowiedzi na takie pytania” (tamże). Ponadto, „apologetyka oczyszcza grunt pod ewangelizację, tak jak Jan Chrzyciel przygotował drogę na przyście Jezusa z Nazaretu” (tamże).

P. Kreeft (ur. 1937) i R. K. Tacelli w pracy „Podstawy apologetyki chrześcijańskiej” stwierdzają, że wprawdzie „apologetyka jest też jak wojna, ponieważ dwoje przyjaciół, wiara i rozum, mają wspólnych wrogów” (Kreeft, Tacelli, 2020, s. 25), a „argumenty apologetyczne są jak broń” (tamże), to „jednak walka toczy się przeciwko wierze, nie zaś przeciw niewierzącym” (tamże). I dodają: „celem apologetyki nie jest zwycięstwo, lecz prawda. W tej walce obie strony wygrywają. »Najlepszym sposobem na pokonanie wroga jest uczynienie go swoim przyjacielem«. Zachęcamy krytyków, sceptyków, niewierzących i wierzących innych religii do podjęcia z nami dialogu [...], by wspólnie poszukiwać prawdy [...]” (tamże, s. 25-26). „Jedną z niezliczonych rzeczy w życiu, która nie może z całą pewnością wyrządzić nikomu krzywdy, jest (w końcu) uczciwe poszukiwanie prawdy” (tamże, s. 26).

Z kolei G. Koukl (ur. 1950) zauważa, że „apologetyka nie ciszy się zbyt dobrą renomą wśród tych, którzy nie są jej wielbicielami. Apologeci z definicji bronią wiary. Obalają fałszywe idee, tępią spekulacje przeciwne poznaniu Boga. Wielu ludziom te słowa kojarzą się z walką: zbudujmy barykadę, podnieśmy zwodzony most, bagnet na broń. Ładuj! Cel! Pal! Nic zatem dziwnego, że zarówno wierzącym, jak i niewierzącym apologetyka kojarzy się ze starciem. Obrońcy nie bawią się w dialog, ale stają do walki” (Koukl, 2020, s. 25). G. Koukl proponuje jednak inną metodę: „choć toczy się realna walka, nasze potyczki powinny przypominać raczej rozmowy dyplomatyczne niż desant w Normandii. [...] chciałbym nauczyć się dyplomacji i zaproponować metodę, którą nazwałbym modelem ambasadora. Podejście to opiera się bardziej na przyjaznej ciekawości – będącej rodzajem spokojnej dyplomacji – niż na konfrontacji” (tamże).

## KIERUNKI WSPÓŁCZESNEJ APOLOGII/APOLOGETYKI

Niezależnie od przyjętej definicji, analizując nową apologię/apologetykę, nietrudno dostrzec jej obszary zainteresowań (zob. Artemiuk, 2016, s. 219-241; Artemiuk, 2020). Najnowsze badania pozwalają wyróżnić oryginalne nurty współczesnej apologii/apologetyki: antropologiczny, historyczny, kontekstualny, chrystologiczny, teistyczny i niekonfesyjny, które pojawiają się wśród apologetów.

Nurt antropologiczny. Obrona człowieka jest bardzo wyraźnym nurtem współczesnej apologii. Dzieje się tak przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, dlatego, że pozbawia się go właściwej mu tożsamości i podejmuje dyskusję nad istotą człowieczeństwa. Przesunięcia terminologiczne wynikają najczęściej z bieżących sporów antropologicznych. Stają ich odbiciem, w efekcie czego podejmowane są próby dekonstrukcji podstawowych pojęć antropologicznych. Chodzi o ich redefinicję, czyli sformułowanie istoty człowieczeństwa na nowo, w odmiennych, zmieniają-



cych się warunkach i kulturze, które mają istotny wpływ na człowieka. Najlepiej to widać w sporze o rozumienie płci.

Nurt historyczny. Obrona historyczności chrześcijaństwa jest ważna przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, współcześni apologetyci, odpierając zarzuty zwolenników tezy o nietrwałym i tymczasowym charakterze wspólnoty Jezusa, która według nich była raczej ruchem spontanicznym i charyzmatycznym niż grupą, z którą łączyć należy genezę Kościoła, wskazują na istniejącą ciągłość między Chrystusem, głoszonym przez Niego królestwem i pierwotnym chrześcijaństwem. Po drugie, badania historyczne wskazują na realność chrześcijaństwa. Po trzecie, wykazanie historyczności Kościoła poprzez odwołanie się do jego wczesnej tradycji jest szczególnie istotne.

Nurt chrystologiczny. Współcześni apologetyci podejmują obronę Jezusa „środkami i słowami dziennikarskimi” (Messori, 1994, s. 8), towarzyszy im jedna wyraźna zacięta nauka (zob. Messori, 2009, s. 325). V. Messori tę procedurę nazywa „okradaniem profesorów”; „cytując ich oczywiście”, wyznaje włoski dziennikarz, „jestem im wdzięczny, ponieważ bez ich pracy także moja praca nie byłaby możliwa, nigdy jednak nie chciałem zająć miejsca na katedrze” (tamże, s. 326). V. Messori celowość tej apologii uzasadnia w następujący sposób: „co do Jezusa wypowiedziano już wszelkie możliwe hipotezy, (...) zarzuty zostały już obalone, potem na nowo powstały, znów je odrzucono, i tak w nieskończoność” (Messori, 1994, s. 13). Jednak od czasów oświecenia „kwestionuje się to, co dotąd było faktem ustalonym nawet w najbardziej ostrej i agresywnej polemice. Chodziło o wiarę w szczególnie związek pomiędzy człowiekiem a Jezusem i Bogiem, o uznanie Go za Chrystusa, za oczekiwanego przez Izrael Mesjasza” (tamże, s. 13-14). Współczesna apologia Jezusa, koncentrując się na wykazaniu historyczności Jezusa oraz uzasadnieniu Jego boskości, obejmuje przynajmniej kilka wymiarów.

Nurt kontekstualny. Nowa apologia ma pełną świadomość historyczno-społecznego kontekstu. Chrześcijaństwo, zanurzone w ziemskiej rzeczywistości, doświadcza jej zmienności, wyłaniania się nowych prądów, staje także przed różnorodnymi wyzwaniem.

Nurt teistyczny. Apologetyci tego nurtu, broniąc Boga, zmagają się przede wszystkim z nowym ateizmem. Znakomicie uchwycił działania nowych ateistów niemiecki teolog G. Lohfink (zob. McGrath, 2008; Striet, 2008; Bokwa, Jagodziński, 2011). Niczym misjonarze, „naukowcy, publicznie głoszący ateizm, piszą książki – stające się szybko bestsellerami – skierowane przeciw chrześcijaństwu. Mają oni wiele do powiedzenia w telewizji. Wszędzie propagują swoją teorię świata i domagają się na cały głos, aby ona stała się panująca. Oni też rezerwują tylko i wyłącznie dla siebie prawo tłumaczenia całej rzeczywistości. Przemysł, zorganizowany wokół

kultury, sięga chciwie po ich argumenty. Ma wielki żołądek. Cały czas potrzebuje pożywki. Łaknie również takiego tematu, jak »ateizm« (Lohfink, 2009, s. 17). Jaki cel stawiają sobie nowi ateści? Chodzi im przede wszystkim o wyrugowanie ze świata „niebezpiecznej głupoty”, jaką jest religia. Czynią to w imię nauki i humanizmu. W tym celu organizują się w związki i systematycznie podejmują walkę z religijnymi zabobonami. Przedstawiają przy tym religię jako truciznę, „która zawsze wносиła do świata gwałt, terror i zniewolenie” (tamże, s. 18). Zdaniem nowych ateistów, „kto wierzy w Boga, ten nie tylko jest w błędzie, ale jest też zaślepiony i cierpi urojenia” (tamże, s. 19). Wierzący stanowią dla społeczeństwa bardzo niebezpieczną kategorię, dlatego „koniecznie potrzebują pomocy, która wyzwoli ich z narzuconych przez wiarę zachowań” (tamże). Jakimi argumentami posługują się nowi ateści? W zasadzie wykorzystują stare slogany, podgrzewane biologią ewolucyjną. Bóg jest dla nich projekcją; człowiek powstał w wyniku ewolucji; cierpienie przeczy istnieniu Boga; religie generują jedynie przemoc; dobro pochodzi z nas; Biblia jest prymitywna; nie ma innego życia poza ziemią.

Nurt niekonfesyjny. *Ponadkonfesyjność* lub *niekonfesyjność* oznacza obecność nowej apologii w przestrzeni całkowicie świeckiej. Apologeci, uprawiając obronę spraw fundamentalnych, stają po stronie zdrowego rozsądku, prawdy, uczciwości czy sprawiedliwości. Traktują przy tym katolicyzm jako swoje naturalne podłoże, fundament, na którym jest zbudowana cała cywilizacja. Dlatego odwołują się do niego. Wartości chrześcijańskie pojawiają się zawsze w horyzoncie uzasadnienia.

## METODY APOLOGETYCZNE

Jak uprawiać dzisiaj apologię/apologetykę? Bp Barron skłania się za kard. Dolanem do podejścia, które określa mianem „ortodoksyjnej afirmatywnej”. Oznacza ona akcent położony raczej na to, wobec czego Kościół mówi „tak”, aniżeli „nie”. „Przyjąłem”, wyjaśnia amerykański hierarcha, „także patrystyczną metodę szukania *semina Verbi* (ziaren Słowa), śladów i ech Ewangelii, które można znaleźć, często w zniekształconej formie, w niskiej i wysokiej kulturze współczesnej” (Barron, 2019, s. 368).

W obronie chrześcijaństwa, jak proponują H. Seweryniak i P. Artemiuk, chodzi o uprawianie apologii w dialogu. Dialogiczność okazuje się cechą nowej apologii. Jak ją rozumiem? Chociaż jedną z przyczyn powrotu apologii było „zmęczenie” dialogiem, nie oznacza to, że jej twórcy całkowicie wykluczyli tego rodzaju postawę. Wręcz przeciwnie, dialogiczność jest obecna w wielu wymiarach współczesnej apologii. Najpierw pojawia się w samej metodzie apologetycznej. Oznacza ciekawość, chęć poznania, otwartość, zainteresowanie światem. Nowi apologeci jawią

się jako twórcy doskonale zorientowani we współczesności. Swobodnie poruszają się w różnorodnych obszarach kultury. Ich konserwatyzm nie ma nic wspólnego z zamknięciem się, odejściem w „ciszę klauzury”, ale jest głosem obrony rozbrzmiewającym w zgiełku tego świata. Rzeczywistość nie przeraża ich, nie jest też dla nich jedynie miejscem działania sił zła, dlatego nie budują murów, które pozwolą im zachować nieskazitelność. W świecie szukają śladów Boga i wskazują na istnienie wewnętrznego logosu, przy pomocy którego człowiek może porządkować stworzoną rzeczywistość. Unikają alternatywy: albo dialog, albo apologia. Nie chcą tylko bronić lub tylko dialogować. Nowa apologia jest dla nich „apologią w dialogu”. I tylko w ten sposób, według nich, można ją dzisiaj uprawiać. Taka postawa pozwala im „uniknąć kojarzenia apologety z pewną formą zawziętości, fundamentalizmu; tego, co ks. Pasierb nazywał »twarzą stężalą i zaciętą«. Zresztą wielcy apologeci współcześni: Chesterton, Frossard, Żychiewicz, Messori, Weigel słyną z intelektualnej bystrości, a jednocześnie z poczucia humoru, inteligentnej ironii i dystansu do siebie, radości życia i otwartości. Czuje się, że kochają ten świat, orientują się w nim i jego przemianach, rozumieją go, umieją wchodzić w dialog z kulturą współczesną, nie potępiają jej w czambuł, pamiętają, że świat – nawet taki jak nasz – pozostaje nie w szponach szatana, lecz w objęciach Bożej Opatrzności i Miłosierdzia. To wszystko wyrażało się u nich w pogodnej wierze, rozumieniu kultury współczesnej i umiejętności dialogu z nią, solidnej argumentacji, pewnej anglosaskiej jowialności i »francuskim« dowcipie, którym wręcz skrzyła się i skrzy ich twórczość” (Seweryniak, Artemiuk, 2016, s. 8).

A. McGrath, który najwięcej uwagi poświęca metodzie współczesnej apologetyki, podkreśla, że w uprawianiu apologetyki ważne jest rozumienie własnej wiary, rozumienie odbiorców, jasny przekaz, znajdowanie punktów stycznych, prezentowanie całej Ewangelii oraz praktyka. Własne rozumienie wiary ma mieć „zabarwienie apologetyczne” (McGrath, 2020, s. 35). Co oznacza, że apologeta ma „powiązać najważniejsze zagadnienia wiary z ludźmi” (tamże) i „włączyć do nich ich doświadczenia i idee” (tamże). „Oznacza to, że powinniśmy starać się patrzeć na wiarę z perspektywy osoby z zewnątrz, pytając, jak na zasadnicze aspekty Ewangelii mogłby reagować niewierzący, zamiast skupiać się na dyskusji, którą mogliby między sobą prowadzić chrześcijanie” (tamże). Rozumienie odbiorców to drugi element apologetycznej strategii. Każda z osób, zauważa angielski teolog, „ma swoje własne pytania, zastrzeżenia i trudności, którymi trzeba się zająć, podobnie jak ma własne »punkty styczności« i okazje do przekazania wiary” (tamże). Kolejna kwestia to jasny przekaz. Oznacza przełożenie wiary na język, który jest dla odbiorów jasny, to znaczy prezentowanie Ewangelii w sposób zrozumiały dla danej epoki. Znajdowanie punktów stycznych to czwarty punkt metody apologetycznej. Chodzi

w nim o odnalezienie tego, co w kulturze współczesnej i ludzkim doświadczeniu wspólne, styczne z Ewangelią. „Naszym zadaniem”, wyjaśnia A. E. McGrath, „jest próba zintensyfikowania tych świadectw (w naturze, społeczeństwie czy też kodeksie moralnym) i użycie ich jako punktu stycznego, aby głosić chrześcijańską Ewangelię” (tamże, s. 36). Prezentowanie całej Ewangelii, piąty element strategii, to troska, by przekaz podstawowych treści nie był zubożony. Apologeta powinien skrupulatnie odróżniać, co jest orędziem chrześcijańskim, a co jego własnymi poglądami: „Jeśli nie uda nam się tego uczynić, to będziemy prezentować naszym odbiorcom nie chrześcijańską Ewangelię, lecz tylko te jej aspekty, które akurat uważamy za ważne i interesujące” (tamże, s. 36-37). Ostatni, szósty element, to praktyka. O to przede wszystkim chodzi w apologetyce. Należy podejmować działania apologetyczne w codzienności. „Apologetyka jest zarówno nauką, jak i sztuką. Nie chodzi w niej o wiedzę, lecz o mądrość” (tamże, s. 37).

A. E. McGrath, kreśląc metodologię apologetyki, zauważa, że „można ją przyrównać do odsuwania zasłon, żeby ludzie mogli dojrzeć, co znajduje się za nimi, podnoszenie diamentu do światła, by jego fasety zamigotały i zaczęły się mienić w świetle słońca” (tamże, s. 121). W apologetyce chodzi więc o ustawianie bram do wiary, czyli otwieranie drzwi, odsuwanie zasłon, obracanie czegoś do światła. Wszystko po to, by ukazać rzeczy z większą ostrością. Według angielskiego teologa apologetyka „zajmuje się budowaniem mostów pozwalających ludziom przejść ze świata, który już znają, do takiego, który muszą odkryć. Zajmuje się pomaganiem w odnajdywaniu drzwi, o których być może nigdy nie wiedzieli, aby pozwolić im przez nie zajrzeć i wejść do świata, który przekracza wszystko, co mogliby sobie wyobrazić. Apologetyka otwiera oczy i drzwi, ustawiając bramy dla wiary chrześcijańskiej”. Oczywiście, nie zawsze tak wyglądała obrona chrześcijaństwa. Zdecydowanie częściej apologetyka, odpowiadając na racjonalistyczną kulturę, stosowała argumenty po to, by wykazać zgodność wiary z rozumem. Kryterium prawdy było dla oponentów najważniejsze, dlatego taką metodę przyjmowali apologetyci. Współczesna apologetyka, nie rezygnując z argumentowania, które jest jej integralnym elementem, w obliczu słabnięcia racjonalizmu w kulturze, odwołuje się do innych metod apologetycznych. Po pierwsze, stosuje wyjaśnienie (brama pierwsza), czyli chce, broniąc chrześcijaństwa, o nim powiedzieć. Wyjaśnia, na czym ono polega (zob. tamże, s. 124). Po drugie, stosuje argumentację (brama druga), to znaczy chce w sposób rozumowy przedstawiać racje na rzecz Boga. Jest to klasyczne podejście apologetyczne. Po trzecie, opowiada historię (brama trzecia). Ponowoczesność kładzie duży nacisk na opowieść. Rezygnując z wielkich narracji, charakterystycznych dla czasów nowożytnych, chętnie wraca do opowieści biblijnych. Posługując się kategorią mitu, apologetyka wykorzystuje tę ponowoczesną tęsknotę za nową for-

mą i opowiada historię, która daje odpowiedzi na cztery zasadnicze kwestie: kim jesteśmy? Gdzie jesteśmy? Co jest nie tak? Jakie jest rozwiązanie? Po czwarte, apologetyka posługuje się obrazami (brama czwarta). W epoce ponowoczesnej to obrazy, a nie słowa, stają się najwyższą formą komunikacji. Apologetyci, wiedząc o tym, uczą się „zamieszkiwać obraz, manipulując nim i sprawdzając, czy dobrze pasuje do realiów naszego świata” (tamże, s. 143). Poza wspomnianymi bramami istnieje jeszcze wiele innych podejść mających potencjał apologetyczny. Są nimi filmy, poezja, dzieła sztuki. Z pewnością zostaną wykorzystane przez kolejnego pokolenia apologetów.

Współczesną apologię/apologetykę cechuje zróżnicowana metodologia. W najnowszych publikacjach najmocniej dochodzi do głosu metoda „ortodoksji afirmatywnej” (R. Barron), która zbliża się do dialogicznie uprawianej apologii (H. Seweryniak, P. Artemiuk). Podobnie uprawianie apologetyki postrzega A. E. McGrath. W swoich dziełach konsekwentnie realizuje własny projekt obrony chrześcijaństwa, który charakteryzuje rozumienie własnej wiary, rozumienie odbiorców, jasny przekaz, znajdowanie punktów styczności, prezentowanie całej Ewangelii oraz praktyka.

## ZAKOŃCZENIE

Współczesna obrona chrześcijaństwa przybiera wieloraką postać oraz jest różnorodnie definiowana. Najczęściej nazywa się ją apologią, nową apologią lub apologetyką. Wymienione terminy, zachowując swoją oryginalność i wyraźny zakres znaczeniowy, wskazują także na przechodność. Dlatego niejednokrotnie są używane zamiennie. Obserwowany renesans apologii to polimorficzność nurtów i liczne grono apologetów uprawiających obronę chrześcijaństwa i cywilizacji na niej ufundowanej. Określając kierunki współczesnej apologii oraz metody apologetyczne, ukazałem oryginalność współczesnej obrony chrześcijaństwa.

## Bibliografia:

- Artemiuk P. (2016). *Renesans apologii*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Artemiuk P. (2019). *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*. Poznań: W drodze.
- Artemiuk P. (red) (2020a). *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?* Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Artemiuk P. (2020b). Nurty współczesnej apologii. *Studia Theologica Varsaviensia* 1, s. 10-45.
- Barron R. (2019). *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, tłum. E. Kopocz. Poznań: W drodze.
- Bokwa I, Jagodziński M. (2011). *Wobec nowego ateizmu*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Dyk S. (2015). *Nowa ewangelizacja – konkretne wyzwania*. Gubin: Przystanek Jezus.
- Fischella R. (2014). Miejsce apologetyki w nowej ewangelizacji. *Communio* 185, s. 21-22.
- Fischella R. (2011). *Czas nowej ewangelizacji*. Pobrano z: <https://www.ekai.pl/czas-nowej-ewangelizacji/>, Dnia (2021.11.27).
- Koukl G. (2020). *Taktyka. Plan gry, czyli jak rozmawiać o wierze chrześcijańskiej*, tłum. M. Wójcik. Warszawa: Fundacja Prodoteo.
- Kreeft P., Tacelli R. K. (2020). *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, tłum. R. Zajączkowski. Warszawa: Fundacja Prodoteo.
- Levada W. (2010). *Nie liczymy na łatwe czasy*, <http://gosc.pl/doc/809352.Nie-liczymy-na-latwe-czasy>.
- Lohfink G. (2009). *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnacz. Wrocław: Wydawnictwo Tum.
- McGrath A. E. (2008). *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- McGrath A. E. (2020) *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, tłum. D. Krupińska. Poznań: W drodze.
- Messori V. (1994). *Opinie o Jezusie. „A wy za kogo mnie uważacie?”*, tłum. T. Jania. Kraków: Wydawnictwo M.
- Messori V. (2009). *Dlaczego wierzę? Życie jako dowód wiary*, tłum. M. Wójcik. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Seweryniak H. (2013). Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zмагаć się w obronie chrześcijaństwa? W: *Powracanie apologii*, red. M. Skierkowski (227-259). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak H. (2014). Apologia wiary i nowa ewangelizacja. *Communio* 185, s. 5-20.

- Seweryniak H., Artemiuk P. (2016) Apologia w dialogu. Wstęp, W: *Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj*, red. H. Seweryniak, P. Artemiuk (5-10). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak H. (2018). *Apologia i dziennikarstwo*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Seweryniak H. (2020). Teologia fundamentalna i renesans apologii. W: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk (9-26). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Sienkiewicz E. (2015). *Nowa ewangelizacja w ponowoczesnym świecie*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Usz.
- Skierkowski M. (2014), Potrzeba nowej apologii wiary. W: *Wiara wobec współczesności*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński (125-145). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Striet M. (red.) (2008). *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Zięba M. (1997). *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*. Poznań: W drodze.
- Zięba M. (2017). Antychrześcijański fałsz Zachodu. *Rzeczpospolita. Plus-Minus* 246, s. 36-39.

# DEFENSE OF CHRISTIANITY TODAY: DIRECTIONS AND METHODS OF CONTEMPORARY APOLOGETICS

## SUMMARY

In the article, the author analyzes the contemporary defense of Christianity and the civilization founded on it. It defines basic concepts such as apology and apologetics, shows their originality and transitivity, also points to the most important trends/trends of contemporary apology/apologetics and methods used by apologists.

*Article submitted: 06.12.2021; accepted: 23.12.2021.*





**Słowa kluczowe:** teologia latynoamerykańska, metoda teologiczna, Jan XXIII, Sobór Watykański II, Paweł VI, wyzwolenie, ubodzy

**Keywords:** Latin American theology, theological method, John XXIII, Vatican Council II, Paul VI, liberation, poors

*Matteo Campagnaro*

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-0531-2471

# DA RIO DE JANEIRO A MEDELLIN: LA NASCITA DELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE LATINOAMERICANA

Papa Francesco definisce la teologia latinoamericana post-conciliare un “dono, che è destinato ad arricchire la Chiesa universale” (Papa Francesco, 2017, s. 25-26). Negli ultimi decenni, infatti, siamo spettatori di come la Chiesa in America Latina sia passata, usando la terminologia di Methol Ferré, da essere Chiesa “ricettiva” ad essere Chiesa “protagonista” (Methol Ferré, Metalli, 2006). Questo processo non è una novità nella storia del cattolicesimo: nei primi secoli, le protagoniste dei concili furono la Chiesa di Alessandria e la Chiesa di Siria; poi, per dare solo alcuni esempi, nei secoli XV e XVI le Chiese protagoniste erano la spagnola e l’italiana che furono le grandi artefici del Concilio di Trento. In seguito il Vaticano II vide come protagoniste la Chiesa francese e la tedesca. Oggi, l’elezione al soglio pontificio di un figlio dell’Argentina, propone alla Chiesa universale la Chiesa latinoamericana come nuova protagonista. Questo articolo vuole essere un aiuto ad accogliere meglio il “dono” rappresentato dello sforzo teologico latinoamericano sbocciato dopo il Concilio. Quest’articolo, che in gran parte è un astratto di un mio lavoro precedente sulla teologia post-conciliare latinoamericana (Campagnaro, 2020, pp. 29-48), si soffermerà sugli inizi di questa esperienza teologica (dalla prima Conferenza del Consiglio episcopale latinoamericano di Rio de Janeiro del 1955 alla seconda, avve-

nuta nel 1968 a Medellin) e analizzerà gli eventi ecclesiali e sociali più significativi di questo periodo che ebbero un fondamentale influsso sul pensiero teologico latinoamericano.

## LA CONFERENZA DI RIO DE JANEIRO E LA NASCITA DEL CELAM

Il periodo in esame lo facciamo iniziare dalla Conferenza di Rio de Janeiro, voluta da Pio XII nel 1955 il quale già nel 1934 come delegato pontificio rimase impressionato dal Congresso Eucaristico Internazionale che ebbe luogo allora a Buenos Aires (Carriquiry, 2005), dove poté constatare la vitalità di quella giovane Chiesa come pure rendersi conto di prima persona della necessità di un'opera evangelizzatrice organizzata a livello nazionale e continentale. Pio XII era anche consapevole della necessità che la Chiesa iniziasse un processo di interazione delle diverse chiese nazionali tra di loro e con il papato. Come ricorda Methol Ferré, Pio XII era cosciente che la centralità dell'Europa era sulla via del tramonto e che le chiese periferiche erano cresciute in numero e vitalità. Lo dimostra il messaggio di Natale del 1945 dove il Pontefice creò 32 nuovi Cardinali tra cui ben 5 dell'America Latina. Proprio in quel messaggio Pacelli affermò che “non poche regioni in altri continenti hanno da molto tempo sorpassato il periodo della forma missionaria della loro organizzazione ecclesiastica, sono rette da una propria gerarchia e danno a tutta la Chiesa beni spirituali e materiali, mentre prima soltanto li ricevevano” (Pio XII, 1945). Esattamente nello spirito di questo messaggio Pio XII prese la storica decisione di convocare la Conferenza di Rio de Janeiro che metterà le basi alla nascita della Conferenza Episcopale dell'America Latina (CELAM).

Papa Pacelli nominò Presidente della Conferenza il Cardinal Piazza e gli indirizzò una lettera apostolica, *Ad Ecclesiam Christi*, nella quale, esortati i vescovi latinoamericani a una cordiale e ordinata collaborazione, suggerì loro i temi da trattare (scarsità di preti, istruzione religiosa, sfide sociali come quella della povertà, la questione degli *indios* ecc.). La Conferenza di Rio passò comunque alla storia per il Titolo XI, dov'è auspicata la prima e singolare forma di “collegità episcopale” recepita poi dal Concilio Vaticano II: si trattava di un permanente Consiglio Episcopale Latinoamericano composto da rappresentanti delle Conferenze episcopali nazionali (uno per ciascuno, designato dalla medesima), con lo scopo “di studiare gli argomenti che interessano la Chiesa in America Latina; coordinare le attività; promuovere e aiutare Opere cattoliche; preparare nuove Conferenze dell'episcopato latinoamericano, quando saranno convocate dalla Santa Sede (Editrice Missionaria Italiana [EMI], 1995, p. 110)”. La Conferenza di Rio segnò l'inizio di un nuovo perio-

do per la Chiesa latinoamericana, estremamente vitale e creativo<sup>1</sup>. Il CELAM nasce dunque con una spiccata vocazione continentale ed ebbe, come sottolinea Methol Ferré (2006), l'obbligo di comprendere l'insieme dell'America Latina nel contesto del mondo e di estendere la coscienza di una missione unitaria in tutti gli angoli del continente (Methol Ferré, Metalli, 2006). Il filosofo uruguayano definisce il CELAM un "acceleratore" del processo di riunificazione a livello ecclesiale e latinoamericano, così come il fu Pio XII per l'Unione europea (Methol Ferré, Metalli, 2006).

La Conferenza di Rio che come disse Giovanni Paolo II, aprì "il cammino alla Nuova Evangelizzazione del Continente" (Giovanni Paolo II, 1995), si concluse ad appena quattro anni dall'annuncio d'indizione, da parte di Papa Giovanni XXIII, del Concilio Vaticano II (25 gennaio 1959). In quegli anni la Chiesa latinoamericana, spinta pastoralmente dall'evento di Rio de Janeiro, si trovò ad affrontare sfide sociali e politiche che, anche se diverse in ogni paese, avevano come comune denominatore il desiderio di una liberazione politica che portasse finalmente la tanto aspirata giustizia sociale. In quegli anni, infatti, molti cattolici dell'America Latina come ricorda Napiórkowski (2016), si convinsero che la speranza basata sui progetti politici per aiutare i paesi in via di sviluppo (il cosiddetto *desarrollismo*) fosse una grande illusione. La strategia di mercato preparata per i paesi in via di sviluppo negli anni '50, che presumeva la loro crescita economica, alla fine contribuì ad aumentare la disparità economiche. In questo modo aumentò il divario tra ricchi e poveri: viene meno la classe media ed i poveri diventano ancora più poveri. Oltre a ciò, in questo periodo, aumenta la dipendenza dell'America Latina dalle corporazioni internazionali e dai mercati dell'Europa occidentale. In questo contesto sociale precario che non può non influire nell'azione pastorale della Chiesa, avvennero degli eventi ecclesiali rilevanti, che aiuteranno a trovare una risposta alla domanda pastorale che, dopo Rio de Janeiro, si ponevano i teologi latinoamericani: "come dire al povero, a cui sono imposte condizioni di vita che esprimono una negazione

1 Così, il 15 novembre 1958, ad appena un anno dalla nascita ufficiale del CELAM, Giovanni XXIII descrive l'importanza di questa nuova istituzione: "Per continuare poi l'opera della Conferenza di Rio de Janeiro – che offrì magnifico esempio di cordiale collaborazione fra i Vescovi dell'intero continente, ed alla quale non mancò la partecipazione di rappresentanti dell'Episcopato di altri Paesi ad esso fraternamente legati, in particolare delle due Nazioni iberiche – e per tradurre in atto le conclusioni in essa approvate, sorse il « Consiglio Episcopale latino-americano », con lo scopo di esser « organo di contatto e di collaborazione fra le Conferenze Episcopali dell'America Latina »; proseguendo cioè lo studio di problemi che a tutte interessano ed agevolandone così l'esame più particolareggiato da parte di ciascuna di esse; dando maggiore impulso ed efficacia alle attività cattoliche nel continente, mediante un opportuno loro coordinamento; promovendo e sostenendo iniziative ed opere che, almeno in maniera indiretta, tornino di comune interesse per i popoli dell'America Latina. (...) La filiale devozione, poi, dell'Episcopato latino-americano verso la Cattedra di Pietro, capo e centro dell'orbe cattolico, Ci rende sicuri che ogni Nostro desiderio, ogni Nostra indicazione troveranno sempre in esso un'eco amorevole e fedele" (Giovanni XXIII, 1958).

dell'amore, che Dio lo ama? (...) Come trovare un linguaggio su Dio in mezzo al dolore e all'oppressione in cui vivono i poveri dell'America Latina?" (Gutierrez, 2012).

## IL PONTIFICATO DI GIOVANNI XXIII

Un evento fondamentale per la storia della Chiesa fu l'elezione al soglio pontificio di Papa Giovanni XXIII (1881-1963). Il più grande contributo giovanneo è rappresentato senza dubbio dal Concilio Vaticano II. Le finalità assegnate all'Assise Conciliare, elaborate in maniera compiuta nel discorso di apertura dell'11 ottobre 1962, erano originali: non si trattava di definire nuove verità, ma di riesporre la dottrina tradizionale in modo più adatto alla sensibilità moderna. Nella prospettiva di un aggiornamento riguardante tutta la vita della Chiesa, Giovanni XXIII invitava a privilegiare la misericordia e il dialogo con il mondo, piuttosto che la condanna e la contrapposizione, in una rinnovata consapevolezza della missione ecclesiale che abbracciava tutti gli uomini. In quest'apertura universale non potevano essere escluse le varie confessioni cristiane, invitate anch'esse a partecipare al Concilio per dare inizio ad un cammino di avvicinamento. Nel corso della prima fase si poté constatare che la volontà di Giovanni XXIII che il Concilio fosse veramente deliberante; egli ne rispettò le decisioni dopo che tutte le voci ebbero modo di esprimersi e di confrontarsi (Osservatore Romano, 2000). Quest'importante opera riformatrice nasce nel pensiero del futuro Papa Roncalli già dai tempi del suo servizio diplomatico in Francia. Egli, infatti, fu nominato nel 1944 da papa Pio XII nunzio apostolico a Parigi ed ebbe modo di conoscere di persona il movimento di *Nouvelle théologie*, un'originale sforzo teologico che si stava dirigendo verso una maggiore apertura della Chiesa al mondo, verso la sua uscita dall'isolamento e l'avvicinamento all'uomo moderno, ai suoi dilemmi e alle sue difficoltà in un mondo che stava cambiando velocemente (Napiórkowski, 2016). Rappresentante eccellente di questa corrente teologica fu il domenicano Yves-Marie Congar che con il suo libro *"Vera e falsa riforma nella Chiesa"* (2015) diede un contributo fondamentale alla riflessione ecclesiologia, pneumatologica ed ecumenica del dopoguerra. Quest'opera fu al centro di molte polemiche nel primo dopoguerra; come ricorda Alberto Melloni (2004), il libro completato nel 1947 nel clima palpitante della Parigi della *Mission de France* e di un cattolicesimo vivace in cerca di soluzioni teologiche nuove, non viene pubblicato subito in quanto finisce nel mirino del Sant'Ufficio. Il libro verrà pubblicato solo dopo il Concilio nel 1967; Congar (2015) si rende conto allora che "quel certo modo di affrontare la realtà-Chiesa" (come scrive nell'introduzione del 1967) manteneva forte il suo valore soprattutto alla luce dell'assise conciliare: "quel certo modo" consisteva in una riforma non come adeguamento pavido alla monda-

nità che nel pluralismo ideologico perde di vista la verità, ma come ricerca della fedeltà al Vangelo nel tempo che con tempo parla e che cura le sclerosi istituzionali e politiche di cui nemmeno la Chiesa è immune (Melloni, 2015). Congar, che subì molte umiliazioni e ristrettezze da parte della Santa Sede a causa delle sue teorie di riforma, vide premiati i suoi sforzi teologici quando l'ex nunzio a Parigi, che quel libro aveva letto, annunciava la convocazione di un concilio generale, aperto alle altre chiese. Congar sarebbe stato nominato fra i periti della commissione teologica preparatoria. Come osserva Melloni (2015), Giovanni XXIII con il suo discorso iniziale *“Gaude mater Ecclesia”* iniziò il concilio dell'aggiornamento, che era la “vera riforma” di cui nel 1950 Congar ne intuiva la possibilità come qualcosa collocato in un domani che allora appariva lontanissimo. È indubbio che l'esperienza internazionale di Chiesa di Papa Giovanni e soprattutto il suo incontro con i teologi francesi della *Nouvelle théologie* siano stati d'ispirazione per l'indizione del Concilio. I rappresentanti della *Nouvelle théologie*, infatti, non solo influirono su pensatori come K. Rahner, E. Przywara, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, ma prepararono anche schemi alternativi ai documenti conciliari rispetto alle proposte conservatrici dei teologi romani nell'ambito, per esempio, della comprensione della Rivelazione divina, della Chiesa, del posto e del significato dei laici, dell'ecumenismo, del rapporto con le altre religioni (Napiórkowski, 2016).

Quanto esposto sopra conferma come il pontificato di Papa Giovanni e il suo coraggio apostolico di iniziare un processo di riforma profondamente cattolica, rimanga un momento fondamentale per la nascita della teologia post-conciliare sudamericana. Fu lo stesso Roncalli che incontrandosi con i vescovi latinoamericani poco dopo la sua elezione al soglio pontificio, il 15 novembre 1958 in occasione del terzo incontro del CELAM per i 100 anni del Pio Collegio Latinoamericano, sottolineò l'importanza della Chiesa in America Latina e indicò le direttive da prendere in considerazione per un'evangelizzazione adeguata. Evidenziando l'importanza dell'America Latina il Santo Padre ricordò che: *“nelle vaste regioni del Continente americano a sud del Rio Grande vivono oggi oltre 160 milioni di cattolici, che costituiscono poco meno di un terzo del mondo cattolico e che per la continuità geografica delle Nazioni ove abitano, per l'unità o somiglianza dell'idioma, per la comunanza di sangue, di tradizioni, di storia, sembrano davvero costituire un blocco compatto sul quale brilla – segno e fattore di più intima e profonda unità – il vessillo della Croce che sopra di esso ha da secoli inalberato la Chiesa Cattolica Apostolica Romana”* (Giovanni XXIII, 1958). Il Papa, inoltre, ai vescovi riuniti fece presente quali mezzi fossero necessari per portare il Vangelo in modo efficace tra la popolazione latinoamericana: innanzitutto, *“una chiara visione della realtà delle cose, in tutti i suoi aspetti, nei suoi progressi e nei suoi eventuali regressi”*; poi *“un piano di azione*

*aderente alla realtà, avveduto nei propositi, razionale nella scelta dei mezzi da impiegare*”, infine una *“coraggiosa esecuzione del piano tracciato (...) senza lasciarsi disarmare dalle difficoltà”* e *“una larga e cordiale collaborazione”* non solo con i più vicini alla Chiesa ma anche con *“quanti siano in grado e mostrino la volontà di prestare un aiuto fraterno, oggi così indispensabile per l’America Latina”* (Giovanni XXIII, 1958). Questo discorso di Giovanni XXIII che invitava anche i pastori ad avere lungimiranza e pazienza nell’aspettare i frutti del nuovo approccio pastorale iniziato con la Conferenza di Rio e la nascita del CELAM, resta di fondamentale importanza per gli sviluppi del pensiero teologico di questo continente.

## LA RIVOLUZIONE CUBANA

In questo contesto ecclesiale si inserisce, in modo particolare per la Chiesa in America Latina, la sfida lanciata dalla rivoluzione cubana<sup>2</sup>: una rivoluzione non solo politica, che ebbe conseguenze ideologiche e teologiche significative in tutto il continente latinoamericano. Non è questo il luogo per un esame approfondito delle cause e dello svolgimento degli avvenimenti cubani, ci basti menzionare alcune conseguenze che questa rivoluzione ebbe per il pensiero filosofico e teologico. Innanzitutto attraverso questa rivoluzione avviene una rilettura latinoamericana della filosofia marxista. Come giustamente afferma Methol Ferré (2006, p. 79), *“il marxismo latinoamericano ha il volto della rivoluzione cubana”*. Secondo il filosofo uruguayano, infatti, il comunismo ortodosso di obbedienza sovietica è sempre stato relativamente poco significativo in America Latina, salvo che per le *elites* universitarie e nei circoli intellettuali europeizzanti. La Rivoluzione Cubana, quest’evento contemporaneo al Concilio Vaticano II, per Methol Ferré (2016) è ciò che rende veramente significativo il marxismo in America Latina. La rivoluzione cubana, di fatto, rappresenta il ritorno dell’America Latina sulla scena continentale e mondiale come una questione unitaria, per la prima volta dopo il ciclo delle indipendenze nazionali; Fidel Castro contemporaneamente diviene il nome di maggior influsso, di più estesa ripercussione che mai ci sia stato nella storia contemporanea dell’America Latina. Con la rivoluzione cubana, asserisce Methol Ferré (2006), si produce, per la prima volta, un evento latinoamericano in quanto tale che si ripercuote sulla totalità della regione e la *“incendia”* con la velocità del fuoco nella.

2 Il termine *“rivoluzione cubana”* indica il rovesciamento del dittatore cubano Fulgencio Batista da parte del Movimento del 26 di luglio, spesso abbreviato in *“M 26-7”* e l’ascesa al potere di Fidel Castro. Il termine è anche usato per indicare il processo, ancora in atto, che tenta di costruire una società tendenzialmente egualitaria secondo i principi marxisti, messo in atto dal nuovo governo cubano dal 1959. Per approfondire: (Skierka, 2008).



La lotta tra Cuba e gli Stati Uniti è paragonata dal filosofo uruguayano alla lotta tra Davide e Golia: nessuno stato latinoamericano avrebbe potuto allora venire in aiuto ai rivoluzionari cubani. Fidel Castro per sopravvivere dovette allearsi all'Unione Sovietica, il che generò un processo di intensa diffusione del marxismo in tutta l'America Latina. Di fronte all'evidente ingiustizia sociale dell'isola cubana nel primo dopoguerra, dove pochi ricchi legati al potere neo-coloniale, possedeva la gran maggioranza dei beni e dei mezzi di produzione e i poveri braccianti cubani morivano letteralmente di fame, il "sogno" cubano di un'indipendenza effettiva dai neo-coloni che riportasse la giustizia sociale divenne come un'onda anomala che percorse tutto il continente in lungo e largo. Fidel Castro e Che Guevara rappresentano le due estremità dell'America Latina: Cuba a nord, e l'Argentina a sud. La simbiosi Che-Fidel è stata una sintesi che ha legato tra loro i due estremi geografici del continente (Methol Ferré, Metalli, 2006). La storia politica di Cuba fu dunque un evento "fonte" che ispirò politica, cultura e teologia. Proprio in questo contesto nasce la teologia della liberazione, negli echi della rivoluzione cubana, che fu portatrice di una carica simbolica di enorme portata. Methol Ferré fa notare come Cuba sia l'ultimo paese dell'America Latina ad ottenere l'indipendenza nel 1895 quasi settant'anni dopo il resto del continente<sup>3</sup>. Gli Stati Uniti intervennero a favore di Cuba, non per appoggiare l'indipendenza ma per realizzare l'obiettivo strategico della presidenza Jefferson di annettere l'isola. Gli Stati Uniti sostennero la separazione di Cuba dalla Spagna aprendo così di fatto la strada all'emendamento *Platt* che trasforma la nuova Repubblica in un vero e proprio protettorato degli Stati Uniti. La rinuncia a questo emendamento è recente, del 1934. Il valore simbolico dell'evento cubano viene, dunque, dal fatto che Cuba rappresenta il momento della ritirata spagnola e l'avanzata dell'imperialismo statunitense sull'America Latina. Di qui l'enorme forza di mobilitazione che la rivoluzione cubana irradiò (Methol Ferré, Metalli, 2006).

## IL CONCILIO VATICANO II

Infine, momento fondamentale non solo per la teologia latinoamericana ma per tutta la Chiesa universale, fu il già più volte menzionato Concilio Vaticano II. Sarebbe necessario uno studio a parte per esaminare l'ampiezza teologica e pasto-

<sup>3</sup> La prima repubblica indipendente fu l'Ecuador, nel 1809, poi la Colombia e il Cile nel 1810. Seguono Paraguay e Venezuela, nel 1811; Argentina nel 1816. Nel 1821 diventano indipendenti la Repubblica Dominicana, il Perù, le repubbliche dell'America centrale (Nicaragua, Honduras, Guatemala e Panama); l'anno dopo, il 1822, tocca a Messico e Brasile, quindi a El Salvador nel 1823 e a Uruguay e Bolivia nel 1825. (Methol Ferré, Metalli, 2006).

rale data dai documenti conciliari; per motivi di sintesi ci limiteremo ad analizzare tre punti chiave elencati da uno dei più illustri rappresentanti della teologia del popolo, l'argentino Juan Carlos Scannone, che furono poi d'ispirazione per la teologia latinoamericana postconciliare: il cambio del paradigma teologico, il cambio del metodo e la cosiddetta "opzione per i poveri" (Scannone, 2017).

In quanto a cambio di paradigma teologico, è da notare che l'aggiornamento auspicato dal Concilio Vaticano II, si manifestò fin dagli inizi dell'assise, quando nella prima sessione un'ampia maggioranza di Padri conciliari sollevò obiezioni sui documenti previ preparati dalla Curia romana sotto la direzione del Cardinal Alfredo Ottaviani, prefetto di quella che oggi è la Congregazione per la Dottrina della Fede. Giovanni XXIII accolse la richiesta dei Padri e fece rivedere gli schemi preparatori. Le osservazioni dei Padri conciliari miravano proprio a contestare un paradigma teologico puramente deduttivo e statico che dava agli schemi preparatori un carattere storico e atemporalmente univoco. Come ricorda Scannone (2017), gli schemi romani non tenevano conto della nuova coscienza storica della cultura e della filosofia occidentali, né dagli avanzamenti in questo campo già realizzati dagli studi biblici, patristici e liturgici. I documenti preparatori erano inoltre lontani dalla visione di Giovanni XXIII circa una lettura credente dei segni dei tempi e il corrispondente "ordine del giorno" teologico e pastorale della Chiesa in un mondo cambiato e in rapida evoluzione. Tutto ciò, afferma Scannone (2017), implicava una visione storica della realtà. La differenza tra questi due diversi approcci al paradigma teologico è evidente se si confronta la *Gaudium et spes* (GS) con il documento preparatorio – scartato dai Padri conciliari – intitolato *De ordine morali christiano*, che difendeva un ordine oggettivo e assoluto, non tenendo conto sufficientemente della realtà o oggettività dei fattori umani soggettivi e storici (Pinto de Oliveira, 1995). Il nuovo paradigma teologico che porta il Concilio e che si evince appunto in modo particolare nella GS, è invece etico fondamentale, non negativo ma positivo perché orientato dai principi di dignità e responsabilità umane. Nella GS la teologia non è soltanto il discorso su Dio, ma anche sul suo operato e sulla cura che il suo operato mostra per l'uomo (Cuda, 2018). È, dunque, un paradigma storico, che riconosce le realtà storiche della pluralità di popoli e culture, così come delle strutture sociali, politiche ed economiche (Scannone, 2017).

Questo cambio di paradigma porta con sé, inevitabilmente, un cambio di metodo teologico, non più esclusivamente deduttivo ma che ha come luogo ermeneutico la situazione storica, sociale e culturale. È il metodo della GS che deriva a sua volta al metodo che Giovanni XXIII attribuisce in *Mater et Magistra* alla

dottrina sociale della Chiesa: vedere, giudicare, agire<sup>4</sup>. Questo metodo fu assunto più tardi dalle conferenze generali dell'episcopato latinoamericano a Medellin, Puebla e Aperecida. Come osserva Scannone (2017), tale metodo serve alla Costituzione pastorale per scrutare e interpretare alla luce del vangelo (pertanto, teologicamente) i segni dei tempi, intendendo quest'ultimi non solo come caratteristiche dell'epoca (GS 4), ma come segnali "della presenza o del disegno di Dio" (GS 11) in essa. Per ciò risulta possibile, senza toccare la verità delle dottrine, reinterpretarle nella fedeltà e nella creatività, trovando in esse sfaccettature ed esplicitazioni non scoperte fino a un determinato momento storico e culturale (Scannone, 2017). Il cambio di metodo nato dalla riflessione conciliare non viene a cambiare le dottrine, la aiuta a reinterpretarle in fedeltà creativa secondo un'ermeneutica analogica che risponde alla lettura dei segni dei tempi alla luce della Parola di Dio vissuta e letta nella tradizione della Chiesa.

### L'OPZIONE PER I POVERI

L' "opzione per i poveri" fu un tema che in verità non venne trattato dal Concilio in profondità (se non in alcuni punti: LG 8c, GS 63, 69, 88), ma ebbe un pallido inizio appunto durante l'assise conciliare per poi svilupparsi prepotentemente a partire dalla Conferenza di Medellin. Come fa notare Scannone (2017), nei primi anni del dopo Concilio, la Chiesa d'America Latina e Caraibi cercò di applicare il metodo di GS alla propria circostanza storica, leggendo a livello regionale i segni dei tempi di cui tanto parlava la Costituzione pastorale; da questo sforzo pastorale ne uscì l'opzione preferenziale per i poveri realizzata a Medellin (1968) e formulata esplicitamente a Puebla (1979). Quest' "opzione preferenziale" non è una novità assoluta per l'America Latina: lì i poveri ci sono sempre stati e la Chiesa, con maggiori e minori risultati, ha sempre cercato di venire in loro aiuto. La novità consiste nella forte presa di coscienza dell'ingiustizia strutturale che è causa di povertà, e del corrispondente protagonismo dei poveri nella società e nella Chiesa. Questa novità, come già accennato, va collegata all'agenda ancora non conclusa del Vaticano II. Giovanni XXIII già nel suo radiomessaggio del'11 settembre 1962, a poco meno di un mese dall'inizio del Concilio, affermava: "In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente

4 "Nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire." (MM 217).

la Chiesa dei poveri” (Giovanni XXIII, 1962). Questo invito del Papa venne accolto dal Cardinal Lercaro durante il suo discorso alla prima sessione del Concilio. Egli propose che questo diventasse il “gran tema del Concilio”, dicendo con decisione: “Se in verità la Chiesa, come si è detto molte volte, è il tema di questo Concilio, si può allora affermare, in piena conformità con l’eterna verità del Vangelo, e nel medesimo tempo in perfetto accordo con la situazione storica presente: il tema di questo Concilio è la Chiesa nella misura in cui essa è specialmente la Chiesa dei poveri” (Gauthier, 1965, p. 164). Accanto a questi due decisi interventi di massimi esponenti della gerarchia ecclesiale, nacque uno dei più importanti gruppi conciliari *extra aulam* del periodo conciliare<sup>5</sup>. Il 26 ottobre 1962, infatti, presso il collegio belga in via del Quirinale si riunisce il gruppo “*Jésus, l’Église et les Pauvres*”<sup>6</sup>, alternativamente chiamato “*la Chiesa dei poveri*” con chiaro rimando al radiomessaggio pontificio. Nonostante tanti sforzi per far sì che la tematica dei poveri fosse adeguatamente trattata durante il Concilio, essa tuttavia non ricevette il rilievo dovuto e sperato da molti Padri conciliari. Lo storico Giuseppe Alberigo arrivò a dire che la “principale omissione del Concilio fu l’impegno con i popoli poveri, come aveva chiesto Giovanni XXIII, e la povertà della Chiesa” (Scannone, 2017; za: Corbelli, 2010, p. 191). L’applicazione del metodo teologico di GS in America Latina, regione allo stesso tempo cristiana e povera, nella sua lettura continentale dei segni dei tempi, venne a rimediare questa omissione. Come ricorda Scannone (2017), il tema biblico del “volto del povero” fu assunto prima a Puebla (1979) dall’episcopato latinoamericano, a partire dal suo utilizzo da parte della teologia e dalla filosofia della liberazione. Il tema dei poveri venne poi rinnovato e arricchito storicamente con nuovi volti di povertà nelle conferenze di Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007) (Rojas, 1998), dove si parla degli esclusi e degli “scartati”. Il Concilio Vaticano II, dunque, anche se non tratta direttamente del problema dei poveri, con il suo carattere pastorale e aperto

5 Questi gruppi, privi di riconoscimento ufficiale da parte dell’Ordo Concilii, sono di grande importanza per la diffusione delle idee tra i padri – che iniziano così a conoscersi – e il coordinamento delle varie correnti presenti in seno all’episcopato mondiale. Il lavoro per gruppi informali nasce dalla necessità di avere una struttura d’incontro più ristretta e dalla partecipazione più efficace; offre ai membri più eminenti la possibilità di canalizzare al meglio le proprie forze per influire maggiormente sul concilio; è fonte di coesione vista l’omogeneità di vedute tra i membri. (Orselli, 2014).

6 In vista dell’apertura del Vaticano II Paul Gauthier, il promotore di questo gruppo, nel mese di maggio 1962 redige un dossier dal titolo “*Jésus, l’Église et les pauvres*”. Inizialmente indirizzata all’arcivescovo Hakim. Questi, ricevuta la nota, ritiene necessario trasmetterla ai padri conciliari e richiede la presenza di Gauthier nel suo seguito. Il dossier, visto e approvato da Hakim e Himmer congiuntamente, approfondisce il rapporto tra Gesù e i poveri per poi spostarsi sul rapporto tra i poveri e la Chiesa, giungendo infine all’analisi della realtà attuale attraverso l’esperienza nazarena dei Compagnons e della Fraternité Amos. Sin dall’ottobre 1962 la nota viene fatta circolare tra i padri conciliari, trovando interesse da parte di vari vescovi. Il desiderio di dare spazio in concilio alla tematica della povertà li porta a riunirsi, come già accennato, al collegio belga fin dall’apertura della prima sessione. (Orselli, 2014).

non solo a temi strettamente religiosi ma anche – soprattutto nella GS – alla società, alla cultura e alla politica, ispira, grazie pure al cambio di metodo teologico di cui abbiamo accennato, l'episcopato latinoamericano a definire l'opzione preferenziale per i poveri un'assoluta urgenza per la Chiesa. Infatti, se la promozione sociale è un elemento essenziale dell'evangelizzazione, non vi è evangelizzazione se questa si limita solo ai suoi aspetti specificamente religiosi e culturali (Scannone, 2017).

## **LA CONFERENZA DI MEDELLIN (1968): UNA CHIESA POVERA, MISSIONARIA E PASQUALE**

Il teologicamente vivace periodo post-conciliare arriva al suo apice nella II Conferenza generale del CELAM a Medellin dal 26 agosto al 7 settembre 1968 che ebbe come tema “La Chiesa nell’attuale trasformazione dell’America Latina alla luce del Concilio”. Questa Conferenza avviene in un momento delicato per il continente latinoamericano, in quanto la già precaria situazione sociale degli inizi degli anni '60 stava ulteriormente degradando. Come ricorda Vanzan (1995), dei 270 milioni di abitanti del continente ben il 60% si trovava sotto dittatura militare; inoltre la crescita economica era di appena 6 dollari all’anno per abitante (quando in Europa erano 60 e negli USA 150). Nel 1968, quando inizia la Conferenza, si è davanti ad una situazione sociale drammatica: 150 milioni di latinoamericani sottoalimentati, 50 milioni di adulti analfabeti, 15 milioni di famiglie senza tetto, più del 17% della popolazione senza sicurezza sociale. In questo contesto di emergenza sociale la Chiesa latinoamericana prende coscienza dell’urgenza di un impegno sociopolitico per i cristiani. Varie Chiese locali (Cile, Ecuador, Venezuela, Brasile, Costa Rica, Colombia...) pubblicano importanti documenti, appoggiando la creazione di movimenti sociali d’ispirazione cristiana, alimentano la formazione di partiti politici che promuovono le necessarie riforme strutturali. Tutto questo movimento riformista risulta però insufficiente e troppo debole nei confronti delle potenze neocapitaliste oltre tutto sopportate dai regimi militari. È in questo modo che nascono le prime teorie rivoluzionarie d’ispirazione marxista e, in campo teologico, le idee pastorali che sfoceranno nella teologia della liberazione (Vanzan, 1995). Perciò, quando il 24 agosto 1968 a Medellin (appena dopo il XXXIX Congresso eucaristico internazionale celebratosi a Bogotá e concluso dal Papa) Paolo VI aprì con un discorso la II conferenza generale, le attese e le tensioni, nella società e nella Chiesa, erano numerose (Vanzan, 1995).

Il discordo con il quale Paolo VI inaugurò nella Cattedrale di Bogotá la II Conferenza del CELAM, fu atteso da tutti con grande trepidazione: nel difficile momento in cui si trovava il continente latinoamericano, vi era da una parte chi

auspicava che il Papa stigmatizzasse definitivamente ogni ipotesi di rivoluzione, e dall'altra che aspettava (ed era la maggioranza) una definizione puntuale delle condizioni che avrebbero potuto giustificare scelte di tipo insurrezionale, anche per circoscrivere l'ambito di applicazione del famoso numero 31 della *Populorum Progressio*<sup>7</sup>. Nonostante alcuni si sentirono delusi dal mancato accento rivoluzionario, il discorso di Paolo VI resta una pietra miliare per la Chiesa in America Latina. Esso fu un intervento molto ampio che conteneva l'indicazione di un triplice indirizzo: spirituale, pastorale e sociale (EMI, 1995).

In quel momento di cambiamento e di "riflessione totale" Montini tratteggiava quella che doveva essere l'attitudine dei pastori, soffermandosi in primo luogo sulla necessità di una profonda vita interiore. I vescovi, infatti, devono essere i primi a testimoniare con la vita la loro appartenenza a Cristo. In quanto all'indirizzo pastorale, il Papa basandosi sulla GS, ricordava come la missione più importante della pastorale dovesse essere quella di mostrare la carità verso Dio e verso l'uomo. Il Papa esprimeva inoltre le proprie preoccupazioni per una secolarizzazione convertita in modello ed ideale e per la contrapposizione tra una chiesa "carismatica", spontanea e spirituale ed una chiesa "istituzionale", "comunitaria e gerarchica, visibile e responsabile, organizzata e disciplinata, apostolica e sacramentale", considerata come un'espressione superata del cristianesimo.

Fu però soprattutto l' "indirizzo sociale", come fa notare Scatena (2007), a deludere quanti aspettavano dal Papa parole di apertura. Riprendendo il filo conduttore del discorso di apertura della Conferenza Paolo VI ribadì sostanzialmente la chiara posizione critica dinanzi alle ingiustizie sociali del continente, a partire dalle prospettive tracciate dal più recente magistero pontificio, così come da alcuni documenti dell'episcopato latinoamericano. Infine il Papa riproponeva il tema della povertà della Chiesa, definendola una testimonianza di fedeltà evangelica e una condizione essenziale per dar credito alla propria missione, per poi riaffermare la necessità di favorire qualsiasi onesto sforzo per la promozione dei poveri e di tutti coloro che vivono in condizioni di inferiorità umana e sociale.

7 Ci riferiamo in particolare al passaggio che forse più di ogni altro trovò risonanza in diversi ambienti cattolici latinoamericani, in cui la condanna della soluzione insurrezionale trovava una qualche deroga in caso di "di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese" (PP 31). Queste espressioni, senza precedenti in un documento pontificio, mostravano una certa vicinanza tra magistero romano e le riflessioni teologico-pastorali che nascevano dalla situazione di profonda trasformazione sociale in atto nel continente Sudamericano. Come affermò l'Arcivescovo brasiliano Helder Camara, la *Populorum Progressio* era "l'enciclica che ci mancava" e per questo divenne subito un fondamentale punto di riferimento per i vescovi dei diversi paesi latinoamericani che in essa trovarono la conferma della necessità di quei processi di riforma già avviati e l'*imput* per la ricerca del modo più appropriato di rapporto con l'inquieta società latinoamericana (Scatena, 2007).

La Conferenza di Medellin si sviluppò, dunque, in un clima di grande zelo spirituale e teologico, in quanto non si trattava solo di applicare la dottrina del Concilio Vaticano II alla realtà latinoamericana, ma di arricchire la dottrina conciliare a partire dalle sfide che la realtà di ingiustizia sociale del continente poneva. Il Vaticano II fu orientato fundamentalmente a rispondere alle domande dell'uomo moderno dal punto di vista dei paesi più sviluppati e del loro compito verso i popoli dei paesi più poveri; la Conferenza di Medellin completava il Concilio, in quanto trattava del problema dell'uomo partendo dai poveri (Rojas, 1998). Come afferma Gutierrez (2012, p. 83), "il Vaticano II parla del sottosviluppo dei popoli partendo dai paesi sviluppati e in funzione di quanto quest'ultimi debbono fare per i primi; Medellin cerca di vedere il problema partendo dai paesi poveri: per questo li definisce come popoli sottoposti ad un nuovo tipo di colonialismo. Il Vaticano II parla di una chiesa nel mondo che descrive con la tendenza a mitigare i conflitti; Medellin dimostra che il mondo in cui la Chiesa latinoamericana deve essere presente si trova in pieno processo rivoluzionario. Il Vaticano II traccia le grandi linee di un rinnovamento della chiesa; Medellin indica le norme per una trasformazione della chiesa in funzione della sua presenza in un continente di miseria e ingiustizia". L'assemblea di Medellin, fu dunque un'autentica Pentecoste per la Chiesa dell'America Latina, come la definì Lauzarro Ricketts nel chiudere i lavori della Conferenza: essa venne percepita come un avvenimento salvifico, che aveva consegnato l'immagine di una chiesa dal nuovo volto (Scatena, 2007) che "nell'America Latina si presenti sempre più nitido il volto di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale [...] impegnata nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini" (EMI, 1995, p. 182).

Tutti gli interventi fatti durante la Conferenza confluirono in un documento finale composto da 16 documenti raggruppati in tre nuclei: *Promozione umana*: Giustizia, Pace, Famiglia e demografia Educazione, Gioventù; *Evangelizzazione e crescita della fede*: Pastorale popolare, Pastorale di élite, Catechesi, Liturgia; *Strutture della Chiesa*: Movimenti laicali, Sacerdoti, Religiosi, Formazione del Clero, Povertà della Chiesa, Pastorale d'insieme, Mezzi di comunicazione sociale. Medellin non ebbe la pretesa di dire tutto, ma aprì cammini di speranza e di impegno, riflettendo sulla scia del Vaticano II, sulle esigenze poste alla chiesa dall'essere sacramento di salvezza in una situazione storica di marginalità e ingiustizia (Scatena, 2007). In questo senso Medellin completava il Concilio: nella conferenza colombiana infatti avvenne, in misura evidentemente diversa, qualcosa di simile a quello che si era verificato al Concilio: cercando di tracciare delle linee pastorali si sviluppò di fatto una feconda riflessione teologica, che coniugò in modo decisivo la dimensione cristologica della povertà come la dimensione storica affermando il nesso essenziale tra sequela di Cristo e l'opzione per il povero. "L'Episcopato latinoamericano - afferma

il documento finale - *non può restare indifferente di fronte alle tremende ingiustizie sociali esistenti nell'America latina, che mantengono la maggioranza delle nostre popolazioni in una dolorosa povertà [...]. Un sordo lamento promana da milioni di uomini, i quali chiedono ai loro pastori una liberazione che non arriva da nessuna parte*” (EMI, 1995, p. 242). Ecco che allora si evincono i due concetti principali della Conferenza di Medellin: l'opzione per i poveri e la liberazione. Per motivi di brevità, non è possibile trattare tutti i temi della Conferenza. Ci soffermeremo brevemente su questi due, povertà e liberazione, che diverranno fondamentali per lo sviluppo successivo della teologia latinoamericana.

Riflettendo sul luogo sociale dell'annuncio del Vangelo, per renderlo efficace nelle concrete circostanze storiche dell'America Latina, Medellin trovò nei poveri un “luogo” privilegiato in cui Dio si rivela nella sua prossimità e a partire dal quale la chiesa del continente era chiamata a rinnovare il proprio volto, assumendo chiaramente i lineamenti di una chiesa più povera e servitrice slegata dal potere temporale e da ogni forma di clericalismo (Scatena, 2007). Il capitolo quattordicesimo del documento finale è dedicato, appunto, alla povertà della Chiesa; lì vi leggiamo: *“La Chiesa in America Latina, date le condizioni di povertà e di sottosviluppo del continente, avverte l'urgenza di tradurre questo spirito di povertà in gesti, atteggiamenti e norme che facciano di essa un segno più luminoso e autentico del suo Signore. La povertà di tanto fratelli invoca giustizia, solidarietà testimonianza, impegno, sforzo e superamento perché si compia pienamente la missione salvifica affidatele da Cristo*” (EMI, 1995, p. 244). Partendo appunto dai poveri la chiesa latinoamericana avrebbe potuto assumere i tratti di una chiesa pasquale, portatrice di un messaggio e di una testimonianza di vita in una realtà di oppressione e di morte. A Medellin la povertà nella Chiesa e la presenza del Cristo nei poveri – su cui il Vaticano II aveva sorvolato – si configurarono come un nodo cruciale dell'esperienza e della riflessione cristiana, come fonte di ispirazione e di impegni concreti. Per una giusta comprensione del termine “povertà”, il documento finale al capitolo quattordicesimo riprende e ufficializza il triplice significato di questo termine già proposto da Gutierrez (2012). La chiesa è dunque chiamata, partendo dalla propria povertà spirituale, a vivere anche la povertà come impegno e a venire in aiuto a tutti coloro che soffrono toccati dal male della povertà. Quest'opzione per i poveri ha rappresentato un filo rosso nella storia postconciliare della chiesa latinoamericana, assumendo a Medellin e poi a Puebla quel posto di rilievo e quel mordente che hanno rappresentato il suo contributo più importante alla coscienza cristiana contemporanea (Scatena, 2007).

Il secondo grande tema che fa da sfondo a tutti i capitoli del documento finale è quello della liberazione integrale: essa vuole essere qualcosa di più di un mero superamento della dipendenza economica, sociale e politica. Si tratta essen-



zialmente di vedere il divenire dell'umanità come un processo di emancipazione dell'uomo nel corso della storia, orientato verso una società in cui l'uomo è libero da ogni servitù, soggetto al proprio destino (Gutierrez, 2012). Medellín quando parla di liberazione la intende in modo integrale, cioè concernente tutto l'uomo: liberazione dal peccato, liberazione per grazia, liberazione come opera redentrice di Cristo, liberazione dalle strutture di peccato, liberazione escatologica. Medellín mette in primo piano la liberazione teologica, quella dal peccato che sola può essere fondamento certo di una liberazione integrale.

Cercando di sistematizzare la riflessione sul concetto di liberazione a Medellín, si può affermare che esso viene usato in tre modi diversi che corrispondono al già citato schema *vedere-giudicare-agire*. Liberazione significa, in primo luogo, una maniera nuova di vedere le cose a partire dalla fede e dalla incarnazione della Chiesa nella situazione del povero. In secondo luogo, la liberazione è una forma di riflessione teologica che si concretizza nella teologia della liberazione. In ultimo la liberazione, riferita all'agire, significa impegnarsi in una pastorale liberatrice, cioè un'attuazione storica della chiesa che cerca di compier la sua missione privilegiando i poveri (Rojas, 1998). Come afferma il documento finale, *“il particolare mandato del Signore di “evangelizzare i poveri” deve indurci ad una distribuzione degli sforzi e del personale apostolico che dia preferenza effettiva ai settori più poveri e bisognosi (EMI, 1995, p. 244)”*.

La conferenza di Medellín, dunque, nata in un preciso contesto ecclesiale, teologico-dottrinale e sociale, sistematizza per la prima volta la teologia della liberazione che fu il grande contributo in questione di metodo alla teologia universale (Arenas, 2007). Il termine liberazione, era la categoria coniata in contrasto a quella classica dello sviluppo, utilizzata nei modelli economico-sociali di quel tempo, sebbene il Documento finale si riferisse a entrambi.

Infine è da notare come Medellín dimostri nei suoi risultati, non solo una maturità teologico-dottrinale locale, ma diventi una chiesa che supera la “cristianità” (Cavanaugh, 1994) con la sua comprensione dualistica, assumendo sul solco del Concilio, l'autonomia delle realtà terrene con la propria consistenza; fu ciò che fece sì che la Chiesa latinoamericana uscì da Medellín rinforzata di fronte al cambiamento sociale, prendendo le distanze dal potere secolare e dalle oligarchie latinoamericane. A Medellín la chiesa riceve un'analisi strutturale del neocolonialismo che ha colpito internamente ed esternamente i paesi poveri aumentando il divario di disuguaglianza. Questa Conferenza divenne il luogo dove ascoltare il grido dei poveri e comprendere in modo nuovo la legittimità ecclesiastica nel processo di liberazione delle comunità cristiane del Continente (Arenas, 2007).

Le Conferenze di Rio de Janeiro e di Medellin rappresentano un movimento teologico *sui generis* che nel suo valore collegiale anticipa il Concilio Vaticano II e nella sua spinta missionaria e caritativa, lo completa. Queste due conferenze, inoltre, sono un esempio illustre di come l'inculturazione del vangelo possa essere d'ispirazione alla realizzazione di modelli pastorali nuovi, dinamici e creativi. (Campagnaro, 2020, pp. 29-48)

### **Bibliografia:**

- Alves, R. (1969). *A Theology of human hope*, Cleveland: Corpus Books.
- Arenas, S. (2007). *Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad de Chile. Pobrane z: [www.theologicalatinoamericana.com](http://www.theologicalatinoamericana.com) (28 maggio 2020).
- Campagnaro, M. (2020), *Posoborowa teologia Ameryki Łacińskiej – geneza, charakterystyka, perspektywy*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Cavanaugh, W. (1994), "The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities". *CrossCurrents*, Vol. 44, N°1.
- Congar, Y. (2015). *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Milano: Jaca Book.
- Cuda, E. (2018). *Leggere Francesco – Teologia, etica e politica*, Gravello Toce: Bollati Boringieri.
- Editrice Missionaria Italiana (EMI) (1995). *Enchiridion – Documenti della Chiesa Latinoamericana – Documento finale della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Rio de Janeiro (1955)*. Bologna, ss. 67-118.
- Editrice Missionaria Italiana (EMI) (1995). *Enchiridion – Documenti della Chiesa Latinoamericana – Documento finale della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Medellin (1968)*, Bologna, ss. 119-268.
- Francesco, (2017). *America Latina – Conversazioni con Hernan Reyes Alcaide*, Milano: Edizioni San Paolo.
- Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (7 grudnia 1965) w *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002: Pallotinum.
- Gauthier, P. (1965). *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Firenze: Vallecchi.
- Giovanni Paolo II. (1995). *Lettera al Card. López Rodríguez per il 40mo anniversario del Celam*, 16 aprile. Pobrane z: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (5 maggio 2020).
- Giovanni XXIII. (1958). *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi partecipanti alla III Riunione del «Consiglio Episcopale Latino-Americano»*, 15 Novembre. Pobrane z: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (28 maggio 2020).
- Giovanni XXIII. (1962). *Radiomessaggio del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli*

- di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, A.A.S., vol. LIV (1962), n. 11, pp. 678-685: 11 settembre 1962.
- Kasper, W. (2015). *Papa Francesco – La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia: Queriniana.
- L'Osservatore Romano (2000). *Edizione quotidiana*, Papa Giovanni XXIII, *Domenica 3 Settembre*.
- Melloni, A. (2004). Congar, Architect of the Unam Sanctam. *This Church taht I Love. Essays Celebrating the Centenary of the Birth of Yves Cardinal Congar*: Leuven Studies, 29, ss. 222-238.
- Melloni, A. (2015). *Vera riforma, vero concilio*, w: Y. Congar\_(2015), *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Milano 2015, Introduzione, s. IV.
- Methol Ferre, A. (2006). *L'America Latina del XXI secolo*, Genova-Milano: Marietti 1820.
- Napiórkowski, A. (2016). *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków; Wydawnictwo WAM.
- Orselli E. (2014), *La Chiesa dei poveri nel Concilio Ecumenico Vaticano II*, Bologna: Università di Bologna.
- Paolo VI. (1967). Encyklika *Populorum progressio*, 26 marca. Pobrane z: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (5 maggio 2020).
- Pio XII. (1945). Discorso di Sua Santità «*Negli Ultimi Sei Anni*», 24 dicembre. Pobrane z: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (21 aprile 2020).
- Rojas, E. (1998), *La Opcion por los Pobres, presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano del Medellin (1968), de Puebla (1972) y de Santo Domingo (1992)*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Samiec, Ł. (2019). *Maryja i “preferencyjna opcja na rzecz ubogich”: projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM
- Scannone, J. C. (2017). *La teologia del pueblo – Raices teológicas del Papa Francisco*, Maliaño: Edition Lessius.
- Scatena, S. (2007). *In populo pauperum – La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna: Il Mulino.
- Skierka, V. (2008). *Fidel Castro. Biografia*, Poznań: Wydawnictwo dolnośląskie.
- Surmiak, W. (2009). *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej: studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Vanzan, P. (1995). *Per una lettura “cotestualizzata” dell'Enchirion: le coordinate storico-pastorali della vicenda ecclesiale latinoamericana*, in *Enchirion Documenti della Chiesa Latino Americana*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana (EMI), ss. 11-36.

# FROM RIO DE JANEIRO TO MEDELLIN: THE BIRTH OF POST-CONCILIAR LATIN AMERICAN THEOLOGY

## SUMMARY

In recent decades, from a theological point of view, the Church in Latin America has gone from being a “receiving” church to being a “protagonist” church. This happened thanks to the dynamic development of a new way of practicing theology. Latin American post-Conciliar theology presents a new existential, kerygmatic and methodological approach based on a wise balance (hermeneutic circle) between orthopraxis and orthodoxy. The article presents and attempts to critically analyze the most important events of the period from the first Latin American Episcopal Conference in Rio de Janeiro in 1955 to the second in Medellin in 1968, which laid the foundations for the birth of post-Conciliar Latin America theology: the rise of CELAM, the choice of John XXIII, the Cuban Revolution and the Vatican Council II and especially the Constitution *Gaudium et Spes*, which introduces a new theological paradigm that recognizes the historical realities of pluralism of nations and cultures, as well as social, political and economic structures. Undoubtedly, the election of Cardinal Bergoglio as Pope is a “sign of the times” that makes the richness and freshness of Latin American theological reflection powerfully join the world theological discourse.

Article submitted: 11.12.2020; accepted: 23.01.2021.



**Słowa kluczowe:** animatorzy, bierzmowanie, katecheci, program do bierzmowania

**Keywords:** animators, confirmation, catechists, confirmation program

**Robert Kaczmarek**

UNIwersytet ŚLĄSKI

ORCID: 0000-0003-2311-605X

# WPLYW PROGRAMU UŁOŻYĆ ŻYCIE Z BOGIEM NA PRAKTYKĘ PRZYGOTOWANIA DO SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W PARAFIACH

Bierzmowanie jest sakramentem, który zrobił bezprecedensową „karierę”. Widać to przede wszystkim w historycznym oddzieleniu części rytów od chrztu świętego w początkach Kościoła, w rozwoju towarzyszącej im liturgii oraz w rozwoju teologii, której zadaniem było uzasadnienie tworzącej się praktyki (Kaczmarek, 2015, s. 28–67). Teza o wyjątkowej „karierze” bierzmowania odnosi się do jeszcze jednego aspektu, a mianowicie do rozwoju, jaki przeszedł ten sakrament w ostatnich dekadach. Bierzmowanie jest dzisiaj jednym z sakramentów, któremu poświęca się najwięcej uwagi i który wymaga niezwyklego duszpasterskiego wysiłku, związanego z katechetycznym przygotowaniem młodzieży do jego przyjęcia, które, jak mówi *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu (KKK 1285).

Temat ten podejmują różne środowiska: rodzice, katecheci, duszpasterze, wspólnoty, osoby bezpośrednio przygotowujące młodzież do tego sakramentu oraz ci, którzy odpowiadają za ten proces z ramienia Kościoła z Konferencją Episkopatu

Polski na czele, czego wyrazem są wskazania KEP z 2017 r. (Konferencja Episkopatu Polski, 2017). Przygotowywane są również przez różne wydawnictwa pomoce katechetyczno-duszpasterskie mające służyć w parafialnej praktyce przygotowania do bierzmowania.

Stąd w niniejszym artykule zostaną najpierw przedstawione główne założenia katechezy przygotowującej do bierzmowania, które są zawarte w aktualnych dokumentach Kościoła, po czym podjęta będzie próba klasyfikacji programów i dostępnych na polskim rynku materiałów katechetycznych wykorzystywanych w przygotowaniu do tego sakramentu. Po wstępnej ich ocenie autor dokonał wyboru jednego z nich i postanowił przeprowadzić analizę programu Wydawnictwa Jedność pt. *Ułożyć życie z Bogiem* wraz z dołączonym pakietem materiałów, które zaczęły się ukazywać sukcesywnie od jesieni 2017 r., zaraz po wprowadzeniu nowych wytycznych Episkopatu. Jego pomysłodawcą, autorem i jednym z redaktorów jest ks. Krzysztof Mielnicki. W tym celu zostaną wykorzystane przeprowadzone przez to wydawnictwo badania sondażowe. Na zakończenie została podjęta próba opisanie wpływu, jakie miały one na praktykę przygotowania do bierzmowania w parafiach.

## 1. PRZYGOTOWANIE DO BIERZMOWANIA W DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

Dokumenty Kościoła oraz liturgiczna księga *Obrzędów bierzmowania* w wielu miejscach podkreślają nieodzowność przygotowania do sakramentu bierzmowania i domagają się, aby było ono „dobre”, „odpowiednie”, „staranne”, „należyte”, „dostosowane do sytuacji” (OB 3, 12). *Dyrektorium Kościoła katolickiego w Polsce* i *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* zwracają uwagę na konieczność „zaprogramowania” owego przygotowania (PDK 103, 107; PPK, s. 93).

Nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z 2018 roku porządkuje to stwierdzenie i właściwie je formułuje: przygotowanie do bierzmowania ma realizować funkcję wtajemniczenia, wykorzystując przy tym osiągnięcia uczniów związane z nauką religii w szkole (PPK, s. 93). Dodaje zarazem, że program działań katechetycznych do bierzmowania powinien być wszechstronny i różnorodny oraz określa jego stałe elementy: środowisko formacji – parafia, formy przygotowania – spotkania w małych grupach, spotkania ogólne wszystkich kandydatów, celebracje w kościele, praca w grupach, działania o charakterze charytatywnym. Jeżeli chodzi o element treściowy działań katechetycznych, autorzy nowej podstawy programowej przypominają, że ma on być skorelowany z treściami nauki religii w szkole i podkreślają, że priorytety tych działań powinna cechować formacja, przeżyciowość i wspólnotowość. To one mają odróżniać katechezę parafialną od szkolnego nauczania religii.



Bardziej szczegółowe wytyczne dotyczące programowania katechezy do bierzmowania znajdujemy we *Wskazaniach Konferencji Episkopatu Polski dotyczących przygotowania do sakramentu bierzmowania* z 2017 roku. Obejmują one wskazania organizacyjne, metodyczne oraz dotyczące treści, a także propozycje zagadnień związanych z przygotowaniem do sakramentu bierzmowania.

Wskazania organizacyjne są uszczegółowieniem zasad zawartych w podstawie programowej. Z kolei wytyczne dotyczące treści obejmują kerygmat, wprowadzenie we wspólnotę Kościoła oraz wymiar mistagogiczny sakramentów realizowany na trzech płaszczyznach: celebratywnej, misteryjnej oraz egzystencjalnej. Znajdujemy tam również tematy do realizacji w ramach spotkań z rodzicami. We wskazaniach metodycznych podkreślono, żeby w katechezach parafialnych nie koncentrować się na przekazie wiedzy oraz stosować przede wszystkim metody biblijne i liturgiczne, odróżniając je w ten sposób od zajęć szkolnych. Celebracjom liturgicznym powinien towarzyszyć odpowiedni znak, który młodzież przyjmie, w czym wyrazi się wymiar przeżyciowy celebracji. Poza tym ważny jest udział w liturgii, w życiu parafii, w dniach skupienia oraz rekolekcjach wyjazdowych. W ramach realizacji zagadnień związanych z przygotowaniem wyróżniono pięć etapów formacji zakończonych celebracjami. Towarzyszyć im mają dzieła apostołskie, które powinna podjąć młodzież.

W ten sposób zostały stworzone ramy oraz określone istotne elementy programu katechezy do bierzmowania dla autorów pomocy katechetycznych przygotowywanych w wydawnictwach, które wykorzystują prowadzący przygotowanie do bierzmowania w parafiach.

## **2. POLSKIE PROGRAMY KATECHEZY PRZYGOTOWUJĄCEJ DO BIERZMOWANIA**

Biorąc pod uwagę najnowsze wskazania polskich biskupów, programy można podzielić na te, które wiernie odwzorowują wytyczne Episkopatu oraz te, które zawierają tylko niektóre ich elementy, gdyż zostały zredagowane jeszcze przed uchwaleniem zaleceń. Do pierwszej grupy należą częstochowski program *Mocni Duchem*, program ośrodka lubelskiego *Nowe życie* oraz program kieleckiego wydawnictwa *Ułożyć życie z Bogiem*.

Poruszając się w obrębie katechezy parafialnej i analizując dostępne od 2010 roku programy katechezy do bierzmowania, skłaniam się do zaproponowania następującej ich klasyfikacji ze względu na przyjęte w nich założenia, realizowane funkcje katechezy, treści i sposób realizacji:

- a) programy o charakterze dydaktyczno-pamięciowym (np. katechizmy bierzmowanych, które zawierają wiadomości katechizmowe dotyczące wiary, moralności, liturgii, modlitwy i Kościoła ujęte w formę zestawu pytań i odpowiedzi);
- b) programy o charakterze dydaktyczno-formacyjnym, np. częstochowski *Mocni Duchem* wydany pod redakcją ks. Romana Ceglarka (2017) czy *Youcat polski Bierzmowanie* (2015);
- c) programy o charakterze kerymatyczno-ewangelizacyjnym, np. zielono-górsko-gorzowski *Życie Boże* (2017) czy gliwicka propozycja *Młodzi na progu* (2018);
- d) programy o charakterze inicjacyjno-mistagogicznym, np. kielecki *Ułożyć życie z Bogiem* (2018) czy lubelski *Nowe życie* (2018).

Powyższy podział należy traktować umownie, gdyż elementy dydaktyczne, kerymatyczne, ewangelizacyjne, formacyjne, inicjacyjne i mistagogiczne często występują obok siebie i przeplatają się ze sobą, przez co nie da się ich w akademicki sposób wyodrębnić. Można jednak w poszczególnych programach dostrzec dominującą rolę poszczególnych z nich.

### 3. METODOLOGIA BADAŃ

Badania sondażowe zostały przeprowadzone w celu określenia wpływu programu *Ułożyć życie z Bogiem*, wydanego pod redakcją ks. dr. Krzysztofa Mielnickiego i mgr lic. Eweliny Parszewskiej, na praktykę przygotowania do sakramentu bierzmowania w parafiach. Ich zadaniem było uzyskanie odpowiedzi na następujące pytania badawcze: czy prowadzący zauważają u siebie jakościową zmianę w pracy? Czy dzięki tym materiałom jest ona też zauważalna u kandydatów do bierzmowania? Czy te materiały mają wpływ na jakość przygotowania i pracy z kandydatami na poziomie wiedzy, sposobu organizacji i przebiegu spotkań, a także dostosowania do odbiorcy proponowanych w pakiecie materiałów i zawartych w nich treściach, metodach, formach pracy?

Do przeprowadzenia badań zostały wykorzystane następujące materiały wchodzące w skład pakietu propozycji przygotowanych przez Wydawnictwo Jedność do programu *Ułożyć życie z Bogiem*: celebracje przed bierzmowaniem, przewodnik do celebracji przed bierzmowaniem, przewodnik do spotkań przed bierzmowaniem, indeks kandydata do bierzmowania w dwóch alternatywnych wersjach, płyta zawierająca pieśni i piosenki, strona internetowa [www.bierzmowani.pl](http://www.bierzmowani.pl) oraz bezpłatna aplikacja na urządzenia mobilne dla kandydatów.

Adresatami badań były osoby odpowiedzialne za przygotowanie do sakramentu bierzmowania, korzystające z programu *Ułożyć życie z Bogiem*, a zwłaszcza katecheci i animatorzy. Grupa badawcza składała się ze 112 osób, spośród których 76,8% było mężczyznami, natomiast 23,2% kobietami. Wszyscy w różny sposób związani byli z procesem przygotowania do bierzmowania. Największą grupę respondentów stanowili księża katecheci (24,1%), księża odpowiedzialni w parafii za ten sakrament (21,4%), katecheci/katechetki (18,8%) oraz proboszczowie parafii (18,8%). Mniej reprezentatywni byli katecheci, będący zarazem animatorami grup do bierzmowania w parafii (8,9%). W niewielkim stopniu w badaniu wzięli udział księża, pomagający w inny sposób w parafii (2,7%), animatorzy grup przygotowujących się do bierzmowania (1,8%), siostry zakonne katechetki (1,8%), siostry zakonne animatorki grup (0,9%) oraz bracia zakonni katecheci (0,9%).

Z powyższych danych wynika, że kwestionariusz ankiety dotarł do jej zamierzonych adresatów, czyli katechetów i animatorów przygotowujących do sakramentu bierzmowania.

Pod względem wielkości miejsca zamieszkania największą część respondentów stanowili mieszkańcy wsi i osad (38,4%), małych miast i osad do 5 tysięcy mieszkańców (15,2%) oraz miast od 100 do 500 tysięcy mieszkańców (15,2%). W następnej kolejności znalazły się osoby z miast liczących od 5 do 25 tysięcy (11,6%) i od 50 do 100 tysięcy mieszkańców (10,7%). Z miast z ludnością od 25 do 50 tysięcy (7,1%) oraz powyżej 500 tysięcy (1,8%) pochodziła najmniejsza część osób biorących udział w ankiecie.

Szczegółowa analiza charakteru ośrodków duszpasterskich, z którymi związane były osoby z grupy badawczej wskazuje na to, że największy odsetek stanowiły parafie wiejskie (40,2%). Na drugim miejscu znalazły się parafie średnie w małym lub dużym mieście (19,6%). W dalszej kolejności były to parafie wiejsko-podmiejskie i średnie w wielkim mieście (po 9,8%), małe w małym lub średnim mieście (8,9%) oraz duże w małym lub dużym mieście (6,2%). Najmniej licznie były reprezentowane parafie wielkie w wielkim mieście (3,6%) i małe w wielkim mieście (1,8%).

Na potrzeby niniejszego artykułu zastosowano metodę analizy danych zastanych, które zostały udostępnione autorowi artykułu przez Wydawnictwo Jedność z Kielc. W celu pozyskania danych posłużono się ono metodą sondażu, do której wybrano technikę ankiety. Narzędziem zastosowanej techniki był kwestionariusz ankiety. Zawierał on 50 pytań otwartych i zamkniętych oraz część informacyjną. W większości z nich posłużono się 7 stopniową skalą Likerta. Dzięki tej strategii pomiarowej zarówno pozyskiwano wiedzę o stopniu akceptacji interesujących zjawisk, procesów i cech dotyczących przygotowania do bierzmowania w oparciu o program *Ułożyć życie z Bogiem*, jak również mierzono postawy wobec konkret-

nych jego elementów oraz oddziaływań i problemów, które wynikały z zastosowania go w konkretnych okolicznościach.

Zbieranie danych empirycznych zostało przeprowadzone na przełomie września i października 2021 r. Kwestionariusz ankiety dostępny był w formie elektronicznej poprzez usługę Google Dysk. Wyniki były automatycznie zbierane w formularzu programu Microsoft Excell oraz przedstawiane przy pomocy wykresów.

## 4. ANALIZA PRZEPROWADZONYCH BADAŃ

### 4.1. Program do bierzmowania *Ułożyć życie z Bogiem*

Program do bierzmowania *Ułożyć życie z Bogiem* stawia sobie za cel zbudowanie osobistej więzi młodych ludzi z Duchem Świętym już na etapie przygotowania do sakramentu bierzmowania. Jego przyjęcie, stanowiące umocnienie w wierze, ma stanowić inspirację do pogłębiania i intensyfikowania przyjaźni z Bogiem, czyli układania z Nim codziennego życia. W pełnej wersji program przewiduje 31 spotkań formacyjnych, w tym 5 celebracji, które zamykają kolejne etapy formacji. Przewidziane są również spotkania dla rodziców na każdym z etapów przygotowania (Mielnicki, Parszewska, red., 2018, s. 5).

W skład pakietu materiałów do programu wchodzi: *Celebracje przed bierzmowaniem*, zawierające teksty modlitw i czytań liturgicznych; *Przewodnik do celebracji przed bierzmowaniem* ze szczegółowymi scenariuszami, jak mają one przebiegać; *Przewodnik do spotkań przed bierzmowaniem*, który zawiera z kolei scenariusze spotkań formacyjnych dla młodzieży i ich rodziców; indeks kandydata do bierzmowania w dwóch wersjach do wyboru: *Niezbędnika bierzmowanego*, w którym znaleźć można podstawowe treści i elementy przygotowania do sakramentu oraz *Pomocnika bierzmowanego*, stanowiącego poszerzenie treści *Niezbędnika* o materiały do przemyślenia; płyta z pieśniami i piosenkami do wykorzystania oraz strona internetowa [www.bierzmowani.pl](http://www.bierzmowani.pl) wraz z aplikacją na urządzenia mobilne stanowiące pomoc w organizowaniu grup, planowaniu spotkań i celebracji (Mielnicki, Parszewska, red., 2018, s. 5n). Program nie przewiduje żadnych zeszytów ćwiczeń ani notatników, gdyż jedynym „podręcznikiem” jest Pismo Święte (Mielnicki, Parszewska, red., 2018, s. 8).

Program jest w pełni zgodny z aktualnymi wskazaniem Episkopatu Polski dotyczącymi przygotowania do sakramentu bierzmowania z dnia 14.03.2017 r.<sup>1</sup>

1 Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania z dnia 17 marca 2017 r. zostały umieszczone jako aneks w *Przewodniku do spotkań przed bierzmowaniem* (Mielnicki, Parszewska, red., 2017, s. 275-283).

(Mielnicki, Parszewska, red., 2018, s. 7). Zaniepokojenie budzi dość słaba ich znajomość w gronie osób objętych badaniem ankietowym, które są przecież odpowiedzialne w parafiach za kształt przygotowania młodzieży do tego sakramentu. Jedynie 19,6% respondentów zna je bardzo dobrze, 31,3% – dobrze, natomiast 27,7% – raczej dobrze. Aż 13,4% badanych nie potrafiło wypowiedzieć się na temat ich znajomości, 4,3% stwierdziło, że raczej ich nie zna, 2,7% – nie zna, a 1,8% utożsamiało się z odpowiedzią, że ich „w ogóle nie zna”.

Aż 75,9% respondentów pracowało wcześniej na innych materiałach przygotowujących do bierzmowania. Mieli więc możliwość porównania ich z pakietem *Ułożyć życie z Bogiem*. Został on bardzo wysoko oceniony: 42,9% oceniło go zdecydowanie pozytywnie, 42% pozytywnie, a 8,9% raczej pozytywnie. Natomiast 4,5% nie wyraziło swojego zdania, a po 0,9% ankietowanych wybrało odpowiedzi: „raczej negatywnie” i „negatywnie”. Warto podkreślić, że nie było ocen zdecydowanie negatywnych.

Ogromna większość osób ankietowanych ogólnie bardzo dobrze oceniła pakiet materiałów *Ułożyć życie z Bogiem*, przy czym 42,9% zdecydowanie pozytywnie, 42% pozytywnie, 8,9% raczej pozytywnie. Grupa, stanowiąca odsetek 4,5% ogółu badanych wstrzymała się od oceny, natomiast po jednej osobie dokonało negatywnego i raczej negatywnego wartościowania. Respondenci zostali również poproszeni o ogólną ocenę materiałów drukowanych programu i materiałów wirtualnych programu. W obu przypadkach 4,5% badanych pozostała niezdecydowana co do ich oceny, jedna osoba wybrała raczej negatywną notę. Pozostałe osoby odpowiedzialne za przygotowanie do bierzmowania wyrażały się o nich pochlebnie. W przypadku materiałów drukowanych najwięcej osób oceniło je zdecydowanie pozytywnie (43,8%), niewiele mniejsza grupa – pozytywnie (40,2%) oraz część ankietowanych – raczej pozytywnie (10,7%). W przypadku badań materiałów wirtualnych, oceny przedstawiały się następująco: 40,2% – zdecydowanie pozytywnie, 38,4% – pozytywnie i 16,1% – raczej pozytywnie. Tak wysokie ogólne recenzje programu oraz przygotowanego pakietu materiałów skłaniają do wniosku, że odpowiada on w wysokim stopniu na zapotrzebowania osób odpowiedzialnych za przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania w parafiach, zwłaszcza katechetów oraz animatorów.

Respondenci ocenili program *Ułożyć życie z Bogiem* również w zakresie relacji jego jakości do ceny, przy czym jako wyznaczniki jakości przyjęto: atrakcyjność graficzną materiałów oraz dostosowanie języka i treści *Niezbędnika*, *Pomocnika* i strony mobilnej do wieku użytkownika. Ocena wypadła bardzo korzystnie dla wydawnictwa: 50% ankietowanych wyraziło opinię, że atrakcyjność materiałów znacznie przewyższa ich cenę, 37,5% było zdania, że są one adekwatne, zaś 8%

uznało, że atrakcyjność materiałów raczej odpowiada ich cenie. Tylko 2,7% ankietowanych nie skorzystało z wyrazistych ocen, a po jednym głosie otrzymały oceny: „materiały w ogóle nie są warte ich ceny” oraz „materiały raczej nie są warte ich ceny”. Kwestia ceny nie jest najważniejszym argumentem, ale na pewno sprzyja w podejmowaniu decyzji o zastosowaniu tych materiałów w parafii.

#### **4.2. Przewodnik do spotkań przed bierzmowaniem *Ułożyć życie z Bogiem***

Pierwszym analizowanym elementem pakietu *Ułożyć życie z Bogiem* jest *Przewodnik do spotkań przed bierzmowaniem*. Zawiera on scenariusze 26 spotkań z kandydatami do bierzmowania oraz 5 spotkań z ich rodzicami, które należy zrealizować podczas 5 etapów formacji do bierzmowania.

Struktura każdego spotkania dla młodzieży jest zbudowana na trzech stałych elementach. Pierwszy z nich zatytułowany jest „Tu i teraz” i proponuje się w nim różnorodne dynamiki i animacje, które w razie potrzeby można opuścić. Ich celem jest pomoc w nawiązaniu relacji, wprowadzenie radosnej i przyjaznej atmosfery wśród uczestników oraz zaprezentowanie pewnych zachowań, postaw i wartości obecnych w codziennym życiu, do których nawiązują kolejne części spotkania. Centrum drugiej części, „Bóg mówi”, stanowi uroczyste odczytanie fragmentu Pisma Świętego, który następnie jest rozważany przy zastosowaniu różnorodnych form i metod pracy. Trzecia część, „Do mnie”, zawiera aktywności, które mają doprowadzić uczestników do pogłębionej refleksji nad rozważanymi prawdami i odniesienia ich do własnego życia. Przewidziane są również różne formy modlitwy na zakończenie spotkania (Mielnicki, Parczewska, red., 2017, s. 7n).

W poszczególnych scenariuszach spotkań określono też najważniejsze założenia: myśl przewodnią, słowa klucze, metody i techniki pracy oraz to, co należy przygotować do spotkania (Mielnicki, Parczewska, red., 2017, s. 12–217).

Spotkania z rodzicami składają się z kolei z trzech modułów: „Razem z Bogiem”, „W codzienności” oraz „Na wspólnej drodze wiary”. Pierwszy z nich polega na wysłuchaniu i rozważeniu Słowa Bożego w kontekście relacji rodzica z Bogiem. Drugi moduł składający z się z dwóch części – „Obrazek z życia” oraz „Praktycznie rzecz ujmując” – nawiązuje do doświadczeń wiary w codziennym życiu, które mają służyć ukazaniu jej prawd. Trzeci z modułów odwołuje się do rodzinnego przeżywania wiary i Kościoła. Składa się on z dwóch części: „Wierzyć z dziećmi”, „Zadanie do wykonania”. Klamrą spinającą spotkanie jest modlitwa oraz śpiewy. Autorzy opracowali również cele poszczególnych spotkań oraz określili, co należy przygotować. Dzięki temu, że mają one strukturę modułową, można je dostosowywać do możliwości i potrzeb konkretnej grupy rodziców (Mielnicki, Parczewska, red., 2017, s. 229–271).

Osoby biorące udział w badaniu dokonały szczegółowej oceny przewodnika. Na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim bardzo wysoka ocena zaproponowanego w programie modelu przygotowania do bierzmowania poprzez udział młodzieży w spotkaniach w małych grupach. Aż 62,5% respondentów oceniło to rozwiązanie zdecydowanie pozytywnie, 23,2% pozytywnie, a 9,8% raczej pozytywnie. Tylko 3,6% nie miało jasnego zdania na ten temat, a jedna osoba utożsamiała się z odpowiedzią raczej negatywną. Dodać należy, że 70,5% grupy badawczej realizowało spotkania w małych grupach, zaś 29,5% nie korzystała z tego sposobu pracy z kandydatami do bierzmowania. Sama tematyka spotkań jest również postrzegana pozytywnie, tak jak w przypadku formy spotkań w grupach, z tą różnicą, że zmieniła się proporcja części wyników afirmatywnych: 42% to odpowiedzi zdecydowanie pozytywne, zaś 43,8% – pozytywnie. Spośród zaproponowanych w kafeterii stwierdzeń zdanie ponad połowy respondentów (53,6%) najlepiej odzwierciedlała opinia, że „wielość tematów spotkań daje interesujące możliwości wyboru”, zaś dla 35,7% przewodnik „to bardzo duża pomoc”. Jedynie 6,2% ankietowanych nie korzystało z tych materiałów. Jedna osoba (0,9%) wybrała odpowiedź, że „żaden z tematów nie zainteresował młodzieży”. W grupie badawczej 3,6% członków wyraziło przekonanie, że „brakuje ważnych tematów”. W tym kontekście ciekawe są odpowiedzi na dwa pytania otwarte w ankiecie dotyczące treści *Przewodnika do spotkań przed bierzmowaniem*.

W opinii ankietowanych wśród wielu różnych treści przewodnika znalazły się takie, które szczególnie zainteresowały młodzież. Największą grupę (13,6%) stanowiły tematy związane z Kościołem przede wszystkim w aspekcie wspólnotowym oraz miejsca młodych w tej wspólnocie<sup>2</sup>. Kandydaci do bierzmowania zwracali również uwagę na zagadnienia dotyczące wiary (10,9%), a zwłaszcza jej przeżywania w codziennym życiu (10%). Równie duże było zainteresowanie treściami dotyczącymi grzechu, nawrócenia, Bożego Miłosierdzia i sakramentu spowiedzi (10%), jak również kwestie dotyczące Ducha Świętego i sakramentu bierzmowania (9,1%). Świadczy to o tym, że autorzy programu dobrze zdiagnozowali zainteresowania młodych ludzi w aspekcie wiedzy religijnej i we właściwy sposób odpowiedzieli na nie w przygotowanych przez siebie materiałach służących przygotowaniu do sakramentu bierzmowania.

Wśród brakujących tematów wymieniono: kwestie związane z zachowaniem wobec współczesnych zagrożeń wiary oraz tematykę świadków wiary, zwłaszcza wśród młodych, czy relacji religijnych w rodzinie. Oprócz tego w ankie-

2 Jeden z respondentów napisał: „W tym roku dużą uwagę poświęciliśmy Kościołowi ze względu na istniejącą sytuację i przedstawianie Kościoła w mediach. To spotykało się z dużym zainteresowaniem młodych”.

tach znalazły się pojedyncze odpowiedzi, że w materiałach za mało jest zagadnień związanych z rokiem liturgicznym, treści pomocnych w wyborze patrona czy praktycznych wskazówek o przyjmowanych sakramentach, jak również dotyczących kształtowania duchowości. Wskazywano również na inne szczegółowe treści<sup>3</sup>. Nieliczne wypowiedzi postulowały obrazowanie prezentowanych treści przykładami, konieczność przekładania treści teologicznych na egzystencję oraz więcej zadań do samodzielnej pracy, np. łamigłówek, wpisywanie tekstów, praca z podręcznikiem<sup>4</sup>. Niektóre osoby podkreślały rolę prowadzącego, który ma możliwość uzupełniania treści na bieżąco, a także trudności ze strony uczestniczących w spotkaniach<sup>5</sup>. Niektóre z powyższych opinii wynikają z pobieżnej znajomości *Przewodnika do spotkań przed bierzmowaniem*, gdyż sygnalizowane treści są w nim umieszczone. Jednak zauważone przez uczestników badania braki oraz wymienione propozycje mogą się przyczynić do optymalizacji materiałów w następnych wydaniach.

Zaproponowany w przewodniku i przedstawiony powyżej schemat spotkań otrzymał pozytywne opinie, przy czym 32,7% respondentów oceniło go zdecydowanie pozytywnie, 42,7% pozytywnie, 15,5% raczej pozytywnie. Jedynie 6,4 % było niezdecydowanych, zaś 3,2% miało raczej negatywne zdanie na ten temat. Schemat ten odpowiada sprawdzonej w katechetyce metodzie „widzieć, oceniać, działać” i ma wymiar egzystencjalno-biblijny, który jest niezwykle istotny w inicjacyjno-mistagogicznej orientacji katechezy do bierzmowania.

Ankietowani mieli również możliwość swobodnego wyrażenia swoich ogólnych uwag o *Przewodniku do spotkań przed bierzmowaniem*. Były one w ogromnej większości bardzo przychylnie. Nie miało uwag 20 osób. Wprost pozytywnie wypowiedziało się 31, podkreślając, że jest to dobra i cenna pomoc w odpowiednim, dostosowanym do danej grupy prowadzeniu spotkań do bierzmowania oraz

3 Należą do nich: subkultury, okultyzm, nowa ewangelizacja, sąd ostateczny i możliwości wiecznego potępienia, seksualność, stworzenia świata przez Boga jako punkt wyjścia do rozważania tematu miłości, odpowiedzialności, odrzucenia przez człowieka Bożego planu itd.

4 Obrazuje to wypowiedź: „Za mało propozycji dla młodzieży, za dużo treści do przekazania”.

5 Świadcą o tym wypowiedzi: „Moim zdaniem treści przewodnika dają też możliwości dopowiadania ze strony prowadzących, a więc nie widzę jakichś szczególnych braków tematycznych”; „Było wiele pytań, kim jest Bóg, o dowody na istnienie Boga. Mimo, że przygotowują się do bierzmowania, to oni ciągle szukają, pytają, mają wiele pytań i wątpliwości. Może warto pomyśleć o kilku takich tematach dodatkowych w zależności od grupy dotyczących takich zagadnień”; „Trudno powiedzieć, problem chyba w dużej mierze leży po stronie odbiorców”.



w prowadzeniu w wierze młodego pokolenia<sup>6</sup>. Poza tym pozwala ona w odpowiedni sposób realizować wskazania Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do bierzmowania. Zwracano również uwagę na przejrzystość i wyczerpujące opracowanie tematów. Wśród odpowiedzi znalazło się również 12 wypowiedzi krytycznych. Prezentowały one opinie, że jest zbyt wiele treści i nie zawsze we właściwy sposób zostały wyrażone<sup>7</sup>, a niektóre metody pracy są zbyt trudne do zrealizowania<sup>8</sup>. W jednej z odpowiedzi stwierdzono, że są „mało życiowe”. Wśród komentarzy znalazły się również propozycje dla autorów omawianych materiałów, dotyczące formy ich wydania oraz rozwiązań metodycznych<sup>9</sup>.

### **4.3. Przewodnik do celebracji przed bierzmowaniem *Ułożyć życie z Bogiem***

Autorzy programu *Ułożyć życie z Bogiem* określają celebracje jako jego trzon i zasadniczy element. Do każdej z nich kandydaci do bierzmowania przygotowują się przez cykl 5 lub 6 spotkań w małych grupach. Uczestnicząc w celebracjach, przyjmują oni chrześcijański kerygmat, co ma ich doprowadzić do osobistej relacji z Chrystusem i otworzyć na przyjęcie Ducha Świętego. Przyjazny klimat i dynamika spotkań, a także zadania apostołskie, które są proponowane kandydatom, powinny im pomóc w ukształtowaniu pozytywnych więzi z parafią tak, by poczuli się za nią odpowiedzialni i znaleźli w niej miejsce dla siebie. W każdej z celebracji obecne są kolejne symbole Ducha Świętego (gołębica, woda, ogień, wiatr, olej), których znaczenie odkrywają kandydaci (Mielnicki, Nosek, Parszewska, 2017c, s. 5).

6 Obrazują to m.in. następujące wypowiedzi: „Przewodnik zawiera wiele propozycji, które pozwalają temat dostosować do danej grupy”, „(...) można elastycznie dobierać treści”, „Uważam go za świetną pomoc. Prowadzący spotkanie otrzymuje gotowy materiał, bardzo czytelny i wyczerpujący do poprowadzenia spotkania”, „(...) systematyzuje tematy poruszane z młodzieżą”, „Bardzo pomocny, ułatwiał przygotowanie. Dobrze mi się prowadziło spotkania. Dużo ciekawych pomysłów, oryginalnych. To na młodych ludzi działa. Niestandardowe podejście, ujęcie tematu”, „Ciekawa propozycja na spotkania, szczególnie może być przydatną pomocą dla »początkujących« animatorów”, „Jest też pomocny poprzez podanie konkretnych pomysłów i metod”.

7 Warto przytoczyć następujące odpowiedzi: „Przewodnik jest przejrzysty, ale zawiera zbyt dużo treści na jedno spotkanie”, „Dużo treści - lepiej rozłożyć przygotowanie na kilka lat, w innym wypadku trzeba wybierać”, „W moim przypadku program realizowany jest w formie konferencji ogólnej z elementami pracy w grupach - nie ma możliwości przygotowania w małych grupach, choć cała grupa liczy w ostatnich latach ok. 25 osób. Większość tematów domaga się częściowego »okrojenia« ze względu na niewystarczającą ilość czasu. Należy zwrócić uwagę, że młodzież coraz częściej nie potrafi jeszcze wykorzystać umiejętności abstrakcyjnego myślenia, a porównania symbolowe są bardzo często brane zbyt dosłownie”.

8 Potwierdzają to m.in. następujące wypowiedzi: „Propozycje przygotowywania pantomim czy inscenizacji są w moim odczuciu zbyt pracochłonne i praktycznie niemożliwe do realizacji. Potrzebowałbym propozycji prostszych form”, „Niektóre metody trudne do zrealizowania w większej grupie”.

9 Propozycje ankietowanych były następujące: „Od strony technicznej wygodniej byłoby, gdyby był w formie skoroszytu z odpinanymi stronami”, „Proszę w kolejnej edycji zamieścić łamigłówki, uzupełnianki, krzyżówki, wpisywanie tekstów, płytę CD z piosenkami”, „Więcej odniesień interaktywnych”.

Do każdej z celebracji przygotowano scenariusz, w którym określono cele, konieczne do przygotowania środki oraz szczegółowo przedstawiono jej przebieg. Celebracje charakteryzuje pogładowość i przeżyciowość. Właściwe miejsce znalazło w nich Słowo Boże oraz adoracja Najświętszego Sakramentu czy krzyża (Mielnicki i in., 2017c, s. 6).

Przeprowadzone badania obejmowały również ocenę tego elementu materiałów, jakim jest *Przewodnik do celebracji przed bierzmowaniem*. Udział procentowy osób niezdecydowanych oraz wyrażających opinię raczej negatywną na jego temat jest ten sam, co w przypadku *Przewodnika do spotkań przed bierzmowaniem* (odpowiednio 3,6% i 0,9%). Pozytywna ocena drugiego elementu pakietu *Ułożyć życie z Bogiem* obejmowała 51,8% odpowiedzi zdecydowanie pozytywnych, 30,4% pozytywnych i 13,4% raczej pozytywnych. Niestety, tylko w mniej niż połowie parafii prowadzone były celebracje dla młodzieży. Jedynie w 17% zaproponowano młodzieży wszystkie z nich, tak jak przewiduje przewodnik, zaś w 38,4% przeprowadzono je, ale były one nieco zmienione w zakresie treści i formy. W 23,2% wykorzystano kilka z nich lub tylko jedną. W niektórych parafiach (8,9% ankietowanych) zapraszano młodzież na celebracje, ale odbywały się one według zupełnie innych schematów. W kwestii ogólnych uwag do przewodnika do celebracji, spośród osób, które zdecydowały się udzielić odpowiedzi na to pytanie, 20 nie miało żadnych uwag, zaś w przypadku 26 były to pozytywne głosy. Podkreślano w nich, że są one integralnym elementem formacji oraz stanowią duże ułatwienie na płaszczyźnie współpracy z proboszczem. Zauważono, że stanowią one pogłębienie tematu, a także umożliwiają łączenie treści wiary z liturgią Kościoła<sup>10</sup>. Są też dobrym podsumowaniem kolejnych etapów przygotowania. Ankietowani akcentowali również ich aspekt przeżyciowy oraz umiejętne połączenie symboli ze Słowem Bożym<sup>11</sup>.

W siedmiu wypowiedziach pojawiły się głosy krytyczne lub proponujące pewne modyfikacje. Zwracano w nich uwagę, że celebracje są dodatkowym nabożeństwem, w którym kandydaci muszą obowiązkowo uczestniczyć. Poza tym pojawiają się trudności w przypadku duszpasterzy w samodzielnych placówkach oraz

10 Warto przytoczyć choćby taką opinię: „Celebracje sprawiają, że przygotowanie do przyjęcia Sakramentu nie są suchą informacją, ale pozwalają wprowadzić młodzież w przestrzeń liturgii i pokazują duchowy wymiar tego wydarzenia”.

11 Świadczą o tym następujące wypowiedzi: „Uważam, że celebracje są przygotowane bardzo starannie. Podoba mi się wykorzystanie symboli, elementy dramy-pantomimy i dowartościowanie aspektu przeżyciowego, jak również umiejętne połączenie ich ze Słowem Bożym, adoracja, modlitwa. Strzał w dziesiątkę”, „Bardzo pozytywne. Ciekawe scenariusze, wiele interesujących rekwizytów, profesjonalnie opracowane pomoce dla prowadzącego”.

wątpliwości co do miejsca odgrywania pantonim. Były też opinie o konieczności podania kilku wariantów celebracji oraz zrezygnowania z niektórych treści<sup>12</sup>.

Wprowadzenie celebracji lub innych wydarzeń pomaga młodym w doświadczeniu wiary i przeżywaniu własnej religijności. Dlatego stanowią one konieczny element przygotowania do bierzmowania. Takie zdecydowane przekonanie wyraziło 63,4% respondentów, zaś 30,4% udzieliło odpowiedzi „raczej tak”. Stanowisko obojętne przyjęło 1,8% ankietowanych, identycznie jak w przypadku odpowiedzi „trudno powiedzieć”, zaś opinie umiarkowanie negatywne („raczej nie”) stanowiły zaledwie 2,7% ich ogólnej liczby.

Badanie wykazało, że celebracje nie są jedyną formą proponowaną kandydatom do bierzmowania, która ma umożliwić im przeżycie własnej wiary i doświadczenie spotkania z Bogiem. Organizuje się dla nich również adoracje i wieczory uwielbienia (33,9%), rekolekcje ewangelizacyjne dla młodzieży na terenie parafii (8,9%), wyjazdy ewangelizacyjne (6,2%), zamiejscowe rekolekcje i spotkania ewangelizacyjne (6,2%), spotkania modlitewne i grupy młodzieżowe (0,9%), wspólnotowe prace na rzecz własnej parafii (0,9%), domowe spotkania modlitewne w rodzinie (0,9%) oraz inne formy (15,2%). Są jednak parafie, które niczego więcej młodym ludziom nie umożliwiają. Świadczą o tym odpowiedzi: „nie było takich propozycji” (11,6%) lub „celebracje są wystarczające” (14,3%).

#### **4.4. Niezbędnik bierzmowanego**

Kolejnym analizowanym elementem pakietu materiałów do programu *Ułożyć życie z Bogiem* jest *Niezbędnik bierzmowanego*, będący formą indeksu do bierzmowania. Jego autorzy podkreślają, że wszelkie wymagania dotyczące wiedzy i potwierdzania udziału w praktykach religijnych mają pomóc młodym ludziom w otwieraniu się na Ducha Świętego, który chce ich doprowadzić do szczęśliwego życia (Mielnicki, Nosek, Parszewska, 2017a, s. 5). Wartością *Niezbędnika bierzmowanego* jest to, że poszczególne praktyki zostały ukazane w perspektywie relacji, jaką człowiek nawiązuje w nich z Bogiem, np.: udział w spowiedzi nazwany jest spotkaniem z miłosiernym Ojcem w sakramencie pokuty (Mielnicki i in., 2017a, s. 6). Zawiera on też podstawowe wiadomości z tzw. „Małego Katechizmu”, których opanowanie ma świadczyć o znajomości wiary (Mielnicki i in., 2017a, s. 20–29) oraz

12 Przejawiało się to w następujących odpowiedziach: „Bardzo dobry pomysł, jednak jako proboszcz na samodzielnej parafii, niegrający na gitarze i nieposiadający organisty sądzę, że brakowało płyty z piosenkami do nauczania”, „Byłbym za tym, aby zmieniono scenariusze, jeśli chodzi o kwestie związane z posługiwaniem się rekwizytami czy pantomimami. Lepiej będzie, gdy te elementy będą odbywać się poza świątynią, np. w salce”, „Kontynuowanie celebracji z podaniem kilku wariantów”, „Za dużo treści do przekazania przy celebracjach liturgicznych”.

zestaw 100 pytań i odpowiedzi, które każdy bierzmowany powinien znać (Mielnicki i in., 2017a, s. 30-49). Na końcu znajdziemy przewodnik po liturgii bierzmowania (Mielnicki i in., 2017a, s. 50-55), wyjaśnienie biblijnych symboli Ducha Świętego oraz modlitwy do Niego (Mielnicki i in., 2017a, s. 56-61).

Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że aż 89,3% osób odpowiedzialnych za przygotowanie do bierzmowania wykorzystywała *Niezbędnik bierzmowanego*. Jedynie 10,7% nie sięgnęło po niego. Autorzy programu *Ułożyć życie z Bogiem* zdecydowali się odejść od nazwy „indeks do bierzmowania”, który nazwali „niezbędnikiem”. 70,3% respondentów oceniło ten zabieg zdecydowanie pozytywnie, a 18% raczej pozytywnie. Nie było żadnych negatywnych wypowiedzi na ten temat, jedynie 9,9% ankietowanych stwierdziło, że jest to obojętne, a 1,8% – „trudno powiedzieć”. Ogólnie *Niezbędnik bierzmowanego* jako element przygotowania do bierzmowania zebrał w większości pozytywne recenzje: 50,5% to zdecydowanie pozytywne oceny, 33,3% – pozytywne i 7,2% – raczej pozytywne. 5,4% ankietowanych nie miało zdania na ten temat, a 3,6% wyraziło się o nim raczej negatywnie. Kwestia sprawdzania uczestnictwa kandydatów do bierzmowania w praktykach religijnych jest w wielu środowiskach dyskusyjna, ale przeprowadzone badania wykazują wciąż bardzo duży odsetek, bo aż 83,7% jej zwolenników, w tym 42,3% zdecydowanie ją aprobuje, 31,5% – aprobuje, a 9,9% raczej aprobuje. Niezdecydowanych głosów było 7,2%, zaś negatywnych 9%, z czego 5,4% raczej negatywnych. Ciekawe odpowiedzi pojawiły się przy pytaniu o traktowanie przez młodych sprawdzania uczestnictwa w praktykach religijnych poprzez potwierdzenie ich pieczęcią, podpisem lub wpisem. Okazuje się, że z perspektywy osób odpowiedzialnych za przygotowanie do bierzmowania nieco więcej niż połowa kandydatów jest pozytywnie nastawiona do tej praktyki: 25,9% postrzega ją zdecydowanie pozytywnie, a 32,1% raczej pozytywnie. Raczej negatywnie podchodzi do niej 16,1% kandydatów, zaś 7,1% zdecydowanie negatywnie. Dla 7,1% to obojętne, a 25,9% nie miało sprecyzowanego zdania. Jeszcze bardziej interesujące okazują się szczegółowe wypowiedzi dotyczące powyższych ocen, które wyrażają stojące za nimi motywacje. Według 27,7% ankietowanych jest to potwierdzenie ich chęci przyjęcia bierzmowania. W opinii 22,3% respondentów młodzi traktują to jako zachętę do uczestnictwa<sup>13</sup>, a 17%, uważa, że widzą w tym potwierdzenie swej religijności. Jedna osoba stwierdziła: „Myślę, że traktują to tak samo, jak sprawdzanie obecności na lekcjach w szkole, czyli jako coś normalnego”. Wśród negatywnych głosów dominuje pogląd, że młodzi traktują to jako formę przymusu (20,5%), a nawet jako na-

13 W jednej z odpowiedzi podkreślono, że „powinna być to forma zachęty do uczestnictwa, bardzo dużo zależy od sposobu wytłumaczenia i sprawdzania”.

ruszenie wolności (2,7%). Nie miało sprecyzowanego poglądu na ten temat („trudno powiedzieć”) 6,2% ankietowanych, 1,8% nie korzystało z *Niezbędnika bierzmowanego*, a dla 0,9% było to obojętne.

Powyższe wyniki oznaczają, że młodzież nie musi mieć od razu negatywnego nastawienia do kontroli ich uczestnictwa w różnych formach praktyk religijnych, a może im ona nawet pomóc na drodze duchowego wzrostu.

W omawianej książeczce znajduje się również wzór pisemnego zgłoszenia do uczestnictwa w przygotowaniu do bierzmowania oraz deklaracja jego rozpoczęcia. W zamyśle autorów takie rozwiązanie ma motywować młodych ludzi do aktywności religijnej. W opinii badanej grupy tak właśnie się dzieje. Nie było bowiem odpowiedzi zdecydowanie negatywnych, a jedynie 8,9% wypowiedziało się raczej negatywnie na ten temat. Raczej pozytywnie postrzega to 36,6% respondentów, a 32,1% – zdecydowanie pozytywnie. Pozostali to osoby niezdecydowane – 12,5% („trudno powiedzieć”) i optujący za stwierdzeniem, że jest to obojętne – 9,8%.

*Niezbędnik bierzmowanego*, jak wspomniano wyżej, zawiera również określony zakres wiedzy katechizmowej w formie pytań i odpowiedzi, który kandydaci do bierzmowania powinni opanować. Ponad połowa uczestników badania (51,4%) wyraziło pogląd, że liczba pytań jest optymalna. Dla 34,2% wielość pytań daje możliwość selekcji. Jedynie 3,6% uważa, że liczba pytań jest zbyt duża. Pozostałe osoby nie mają zdania na ten temat (5,4%) lub nie korzystali z tej części materiałów (4,5%).

Ankietowani zostali również poproszeni o wyrażenie ogólnych uwag dotyczących *Niezbędnika bierzmowanego*. Część z nich nie miała żadnych uwag, a inni wyrażali ogólnie swoje pozytywne oceny. Wśród wypowiedzi warto wyróżnić te, które podkreślały, że jest to ciekawa forma przygotowania do religijnej dorosłości, zawiera najważniejsze rzeczy i nie kojarzy się od razu negatywnie z indeksami, tym bardziej jeśli w odpowiedni sposób przedstawi się jego rolę<sup>14</sup>. Uwagi krytyczne dotyczyły zbyt trudnego języka w katechizmie oraz zbyt wielkiej ilości pytań. Były również głosy, że *Niezbędnik bierzmowanego* sprawdza się tylko w jednorocznym cyklu przygotowania do bierzmowania.

14 Znalazło to wyraz w następujących wypowiedziach: „Ogólnie niezbędnik jest bardzo potrzebny. Żeby młodzież nie odbierała go jako formy przymusu, należy odpowiednio przedstawić to, dlaczego zapraszamy do uczestnictwa w nabożeństwach. Poza tym daje on jakiś obraz poszczególnych kandydatów. I, jak sama nazwa wskazuje, pokazuje, co tak naprawdę jest podstawą relacji z Panem Bogiem i niezbędne do świadomego włączenia się w życie Wspólnoty”, „Bardzo mi się podoba przede wszystkim to, że tabelki z potwierdzeniem uczestnictwa w praktykach religijnych zostały zatytułowane w odniesieniu do istoty tych praktyk, np. spotkania z miłosiernym Ojcem w sakramencie pokuty. Jedyne, co bym dodał, to wzór rachunku sumienia do spowiedzi. Byłaby to dobra pomoc dla kandydatów”.

#### 4.5. *Pomocnik bierzmowanego*

*Pomocnik bierzmowanego* stanowi poszerzenie treści *Niezbędnika bierzmowanego* o materiały skłaniające do głębszej refleksji. Obejmuje 6 obszarów: „start” – uczestnicy są zachęcani do zastanowienia się nad tym, co im pomaga w rozwoju, a co przeszkadza; „refleksja” nad motywami przyjęcia sakramentu bierzmowania; „osoby” mogące wesprzeć młodego człowieka na drodze przygotowania do tego sakramentu; „wiedza” dotycząca wiary, którą ma się wyznawać i której bronić po bierzmowaniu; „czas dla Boga”, który należy wygospodarować oraz „działaj!”, czyli zaproszenie do układania życia z Bogiem (Mielnicki, Nosek, Parszewska, 2017b, s. 4n).

Korzystało z niego 61,6% ankietowanych. W przypadku oceny zaciekania młodzieży segmentem samowiedzy na temat zainteresowań, wad, talentów i preferowanych wartości 28,7% badanych określiło je zdecydowanie pozytywnie, 32,7% pozytywnie, a 18,8% raczej pozytywnie. Stosunkowo dużo osób w porównaniu z poprzednimi pytaniami nie miało sprecyzowanego stanowiska w tej kwestii (14,9%), 4% wyraziło opinię raczej negatywną, a 1% zdecydowanie negatywną. Drugim elementem treściowym *Pomocnika bierzmowanego* są wskazówki do wyboru świadka do bierzmowania. Zainteresowanie nimi ze strony młodzieży zostało podobnie ocenione, z tym, że zwiększyła się do 33,7% liczba ocen zdecydowanie pozytywnych. Oceny pozytywne stanowiły 30,7% ogółu, zaś raczej pozytywne 18,8%. Osoby, które nie potrafiły utożsamić się ani z pozytywnymi, ani z negatywnymi odpowiedziami stanowiły 10,9%. Raczej negatywnie postrzegało tę kwestię 4% badanych, zaś zdecydowanie negatywnie 2%. Trzecim elementem treściowym brany pod uwagę w ankiecie były wskazówki do wyboru patrona bierzmowania. W tym przypadku było najwięcej zdecydowanie pozytywnych ocen jeśli chodzi o zainteresowanie młodzieży tymi wskazówkami – 38%. Pozytywnie postrzega je 28% badanych, zaś raczej pozytywnie 20%. Niezdecydowanych było 10% osób, zaś 4% respondentów ocenia je negatywnie (2% – raczej negatywnie, 1% – negatywnie, 1% – zdecydowanie negatywnie).

Powyższe wyniki zwracają uwagę na bardzo duże zainteresowanie młodych kwestiami bezpośrednio związanymi z przyjmowanym sakramentem, jakimi są wybór świadka i patrona.

#### 4.6. Platforma [www.bierzmowani.pl](http://www.bierzmowani.pl)

Portal jest platformą komunikacyjną oraz bazą przydatnych informacji, materiałów i sprawdzonych rozwiązań. Oferuje on szeroki wachlarz możliwości osobom odpowiedzialnym za przygotowanie młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania, katechetom, duszpasterzom, rodzicom, samym kandydatom, ale też świadkom bierzmowania, a nawet zaproszonym na uroczystość gościom. Jedną

z nich jest zorganizowanie grupy przygotowującej się do bierzmowania i skomunikowanie się z jej członkami poprzez udostępnianie im materiałów, planowanie spotkań czy przypominanie ich terminów. Użytkownicy portalu poznają bierzmowanie od strony wymagań *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, a także zaleceń Konferencji Episkopatu Polski. Zapoznają się też z poradami dotyczącymi praktycznej strony przygotowań do sakramentu i procedurami obowiązującymi w kościele przy załatwianiu formalności. Poza tym mogą zaopatrzyć się w różnorodne materiały do prowadzenia celebracji, spotkań w grupach i pracy indywidualnej kandydata, jak również zakupić pamiątki na uroczystość przyjęcia sakramentu bierzmowania. Bardzo pomocna jest wersja portalu przygotowana specjalnie na smartfony (Mielnicki, Parczewska, red., 2017, s. 8n; [www.bierzmowani.pl](http://www.bierzmowani.pl)).

W ostatniej części kwestionariusza ankiety zadano uczestnikom badania pytania związane z platformą *bierzmowani.pl* i aplikacją na telefon przygotowaną do programu *Ułożyć życie z Bogiem*. Prawie wszyscy stwierdzili, że jest ona przydatna w przygotowaniu kandydatów do bierzmowania w parafii. Jedynie 4,4% było zdania przeciwnego. Platforma została bardzo pozytywnie oceniona w grupie badanych: 42,3% wyraziło zdecydowanie pozytywne zdanie, 36% pozytywne, 16,2% raczej pozytywne. Tylko 0,9% respondentów wyraziło ocenę raczej negatywną, a 4,5% nie wyraziło jednoznacznej opinii. Jeśli chodzi o ocenę zainteresowania samej młodzieży platformą, to wypada ona o wiele gorzej. Pomimo, iż przeważają opinie pozytywne (prawie 73%), to jednak ich intensywność jest na bardzo podobnym poziomie: 24,3% badanych wyraziło zdecydowanie pozytywne oceny, 25,2% – pozytywne i 23,4 – raczej pozytywne. Więcej niż w poprzednich pytaniach jest osób niewyrażających swoich opinii – 15,3% oraz tych, którzy wskazują negatywne spostrzeżenia: 8,1% raczej negatywne, 2,7% – negatywne i 0,9% zdecydowanie negatywne. Młodzież, której zaproponowano korzystanie z platformy *bierzmowani.pl*, powinna się na niej zarejestrować. Sposób rejestracji kandydatów do bierzmowania 31,5% osób odpowiedzianych za bierzmowanie postrzega zdecydowanie pozytywnie, a 38,7% raczej pozytywnie. Brakuje zdecydowanie negatywnych ocen, z jedynie 1,8% jest raczej negatywnych. Nie ma skryształizowanej opinii na ten temat 17,1% respondentów, zaś 10,8% nie korzystało z platformy. Dla wielu osób z grupy badawczej platforma może przyczynić się do tego, że młodzi będą poszukiwać informacji o religii w sieci. W sposób zdecydowany taki pogląd wyraziło 29,7% osób, zaś 46,8% skorzystało z odpowiedzi „raczej tak”. Niewielki odsetek respondentów uważa (9%), że raczej tak nie będzie, a tylko 0,9% utożsało się z odpowiedzią: „zdecydowanie nie”. Osoby, którym trudno było wybrać jakąkolwiek z wypowiedzi, stanowiły 13,5% grupy badawczej.

W pytaniu otwartym na temat ogólnych uwag o platformie *bierzmowani.pl* oprócz stwierdzeń o ich braku lub ogólnych pozytywnych wypowiedziach warto skupić się na tych, które w bardziej szczegółowy sposób odnoszą się do przedmiotowej kwestii. Podkreśla się w nich, że jest ona konieczna i adekwatna ze względu na sposób funkcjonowania młodych i ich stałej obecności w przestrzeni wirtualnej<sup>15</sup>.

## 5. WPŁYW PROGRAMU *UŁOŻYĆ ŻYCIE Z BOGIEM* NA PROCES PRZYGOTOWANIA DO BIERZMOWANIA

Przeprowadzone badanie sondażowe wykazało, że korzystanie z materiałów programu *Ułożyć życie z Bogiem* miało wieloaspektowy wpływ na proces przygotowania do bierzmowania tak od strony prowadzących, jak i uczestników. Przede wszystkim ułatwiły one pracę prawie wszystkim osobom przygotowującym młodzież do bierzmowania (95,6%). Ponad połowa respondentów wyraziła taką opinię w sposób zdecydowany (54,5%), 30,4% zgodziło się z tym stwierdzeniem, a 10,7% udzieliło odpowiedzi „raczej tak”. Niezdecydowanych było zaledwie 3,6%, a tylko jedna osoba nie zgodziła się z tym poglądem (0,9%).

Osoby odpowiedzialne za prowadzenie przygotowania do bierzmowania zauważyły również, że ich przejście na korzystanie z pomocy wchodzących w skład pakietu materiałów *Ułożyć życie z Bogiem* miało pozytywny wpływ na samych kandydatów i ułatwiło im przygotowanie do sakramentu bierzmowania. O zdecydowanie pozytywnym wpływie mówiło 39,6% respondentów, o pozytywnym – 36%, a o raczej pozytywnym 17,1%. Niezdecydowanych odpowiedzi było 3,6%, raczej negatywnie oceniło je 2,7%, zaś negatywnie 0,9%.

Kolejną płaszczyzną wpływu omawianych materiałów była kwestia wiary kandydatów do bierzmowania. Według 36,6% ankietowanych materiały oddziaływały zdecydowanie pozytywnie na wiarę młodych ludzi, 35,7% osób stwierdziło, że miały pozytywny wpływ, a 16,1% raczej pozytywny. Żadnego zdania w tej kwestii nie wyraziło 8% osób, a 3,6% udzieliła odpowiedzi raczej negatywnej.

Respondenci zauważyli również korzystny wpływ analizowanego programu na pogłębienie wiedzy religijnej kandydatów. W zdecydowany sposób wypowiedziało się na ten temat 39,3% badanych, 42,9% wyraziło się o nim pozytywnie, a 10,7% raczej pozytywnie. Jasnego zdania nie wyraziło 5,4%, zaś dwie osoby (1,8%) raczej nie zauważyły takiego wpływu.

15 W jednej z odpowiedzi można przeczytać: „Pomysł stworzenia platformy komunikacyjnej, będącej również bazą przydatnych informacji, materiałów i pomysłów, uważam za bardzo trafiony. Tym bardziej, że mogą z niego skorzystać nie tylko sami kandydaci, ale również osoby zaangażowane w ich formację, rodzice, świadkowie, a nawet goście!”.



Z perspektywy osób przygotowujących do bierzmowania program *Ułożyć życie z Bogiem* wpłynął również na wzmocnienie praktyk religijnych kandydatów oraz stanowił skuteczną zachętę do ich podejmowania. Zdecydowanie pozytywnie określiło ten wpływ 43,8% respondentów, pozytywnie 30,4%, zaś raczej pozytywnie 16,1%. Bez zdania było 5,4% badanych, a 4,5% wyraziło się na ten temat raczej negatywnie.

Program Wydawnictwa Jedność stanowi też zachętę i wprowadza młodych na drogę dalszego rozwoju religijnego. W sposób zdecydowany utożsamia się z tym stwierdzeniem 35,7% ankietowanych, pozytywnie ocenia to 33%, a raczej pozytywnie 19,6%. Dla 7,1% osób z grupy badawczej niemożliwe było wyrażenie klarownego stanowiska, a 4,5% oceniło ten wpływ raczej negatywnie.

Innym aspektem, który pozytywnie został oceniony przez respondentów, jest wpływ programu *Ułożyć życie z Bogiem* na zaangażowanie młodzieży w życie parafii, zwłaszcza w grupy parafialne. Stanowi on dobrą zachętę do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła: 37,5% oceniło tę zachętę zdecydowanie pozytywnie, 34,8% pozytywnie, zaś 15,2% raczej pozytywnie. Żadnej opinii nie wyraziło 8,9% badanych, a 3,6% oceniło tę kwestię raczej negatywnie.

Analizując wpływ programu kieleckiego na sposób przygotowania do bierzmowania w parafiach, warto postawić również pytanie o możliwości dostosowanie tej propozycji programowej do konkretnej wspólnoty w zależności od jej wielkości, potrzeb i możliwości organizacyjnych. Okazuje się, że 33% ankietowanych oceniło zdecydowanie pozytywnie taką możliwość, 39,3% pozytywnie, a 15,2% raczej pozytywnie. Grupa 8,9% ankietowanych nie dokonała żadnego wartościowania, 2,7% wyraziło się raczej negatywnie, a jedna osoba negatywnie. Zgadza się to z założeniami *Przewodnika do spotkań przed bierzmowaniem*, w którym często proponowane jest przekazanie tych samych treści różnymi metodami, co daje możliwość wyboru i dostosowania sposobu prowadzenia spotkania do konkretnej grupy uczestników. Można pominąć te metody, które są zbyt trudne do zrealizowania, nie tracąc przy tym ważnych treści. Wszystkie proponowane materiały można wykorzystywać w całości lub dobierać odpowiednio do potrzeb konkretnej grupy.

W ankietach poddano również ocenie język zastosowany w materiałach oraz komunikatywność ich treści. Wynik badań jest bardzo zadowalający, gdyż 48,2% wyraziło się o nich zdecydowanie pozytywnie, 37,5% pozytywnie, zaś 9,8% raczej pozytywnie. Tylko 2,7% nie miało sprecyzowanego zdania w tej kwestii, a 1,8% wyraziło się raczej negatywnie. Dzięki tak wysokiej ocenie możemy stwierdzić, że odpowiedni język i komunikatywność treści wpływają pozytywnie na zrozumienie ich przez młodzież oraz sprzyjają ich interioryzacji.

Program wpływa też na polepszenie udziału rodziców w przygotowaniu do bierzmowania. Stanowi on dobrą bazę do współpracy z rodzicami w kwestii

kształtowania religijności kandydatów do bierzmowania. Zdecydowanie pozytywnie określa taką możliwość 34,8% respondentów, 32,1% pozytywnie, a 18,8 raczej pozytywnie. Nie ma określonego zdania w tej kwestii 8,9% badanych, zaś 4,5% wypowiedziało się raczej negatywnie, a jedna osoba negatywnie.

W kontekście słabej znajomości wśród ankietowanych *Wskazań Episkopatu Polski dotyczących przygotowania do sakramentu bierzmowania* wprowadzenie w parafiach programu *Ułożyć życie z Bogiem* sprawia, że w praktyce są one jednak stosowane. Program zmienia więc rzeczywistość duszpasterstwa katechetycznego w parafii zgodnie z ich założeniami. Jest to istotny rezultat skorzystania z materiałów z omawianego programu. W szczegółach przejawia się to w fakcie, że realizowane są wskazania organizacyjne dotyczące rodzajów spotkań (spotkania w małych grupach pod kierunkiem animatorów, celebracje, spotkania z rodzicami), ich ilości i formy. Poza tym wiernie realizowane są wskazania dotyczące treści (kerygmat chrześcijański, sakrament chrztu wprowadzeniem w liturgię Kościoła, mistagogia sakramentu pokuty i pojednania, Eucharystii i bierzmowania), a w szczególności zostaje ukazany wymiar mistagogiczny na trzech płaszczyznach: celebratywnej, misteryjnej i egzystencjalnej. Nie bez znaczenia jest również korzystanie ze wskazań metodycznych oraz rzetelna realizacja zalecanych etapów formacji.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Badanie sondażowe zostało przeprowadzone w czasie trwającej pandemii oraz po okresie zdalnego nauczania. Respondenci zwrócili uwagę, iż w takich okolicznościach w przytłaczającej większości parafii proces przygotowania do bierzmowania był skrócony do koniecznego minimum z uwzględnieniem wytycznych władz państwowych i kościelnych. W wielu został odłożony w czasie. W związku z tym nie można było skorzystać w pełni z programu *Ułożyć życie z Bogiem*, a zwłaszcza z aplikacji na smartfony. Niemniej jednak pakiet materiałów został przyjęty bardzo pozytywnie i zyskał wysokie recenzje. Świadczy to, że odpowiada on w wysokim stopniu na zapotrzebowania osób odpowiedzialnych za przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania w parafiach, zwłaszcza katechetów oraz animatorów. Okazał się niezastąpioną pomocą na drodze przygotowania do sakramentu bierzmowania młodych ludzi. Opisany powyżej wpływ, jaki wywarł on zarówno na prowadzących, jak i na młodzież jest dowodem, że program ten jest dobrze przemyślany i skonstruowany. Zawiera wszystkie konieczne elementy, zgodne z wytycznymi Konferencji Episkopatu Polski. Ich implementacja w poszczególnych parafiach jest pożądanym rezultatem programu.

Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że znaleziono odpowiedzi na postawione pytanie badawcze. Dzięki zastosowaniu materiałów drukowanych i wirtualnych programu prowadzący zauważyli u siebie jakościową zmianę w pracy z młodzieżą przygotowującą się do bierzmowania. W znaczący sposób ułatwiły im one również pracę. Możliwość spotkań w mniejszych grupach przyczyniła się do indywidualizacji przekazu wiary i nawiązania lepszych relacji z młodzieżą. Ze względu na wielość treści i metod można je wykorzystywać w całości lub dobierać odpowiednio do potrzeb konkretnej grupy. Pakiet materiałów stał się też dobrą bazą do współpracy z rodzicami kandydatów w zakresie kształtowania religijności ich dzieci.

Dzięki tym materiałom zauważono również zmianę jakościową u kandydatów do bierzmowania: na płaszczyźnie ich wiary i dalszego rozwoju duchowego, wiedzy i praktyk religijnych, a także ich zaangażowania w życie wspólnoty. Przede wszystkim autorzy programu *Ułożyć życie z Bogiem* dobrze zdiagnozowali zainteresowania młodych ludzi w aspekcie wiedzy religijnej i we właściwy sposób odpowiedzieli na nie w przygotowanych przez siebie materiałach służących przygotowaniu do sakramentu bierzmowania. Dzięki temu kandydaci byli zainteresowani przekazywanymi treściami i otwarci na ich głębsze odkrywanie. Sprzyjała temu też komunikatywność języka przekazu zastosowanego w materiałach. Sposób organizacji przygotowania do bierzmowania w oparciu o spotkania w małych grupach przyczynił się do większej ich aktywizacji oraz sprzyjał kształtowaniu umiejętności komunikowania się i rozmawiania o swojej wierze. Zapropozowane celebracje wpłynęły pozytywnie nie tylko na pogłębienie tematu, ale także umożliwiły łączenie treści wiary z liturgią Kościoła. Stały się też dobrym podsumowaniem kolejnych etapów przygotowania. Istotną zmianą związaną z łączeniem symboli ze Słowem Bożym było wprowadzenie elementu przeżyciowego, który sprzyjał interioryzacji treści wiary oraz umożliwiał im przeżycie własnej wiary i doświadczenie spotkania z Bogiem. Takie ukierunkowanie celebracji w połączeniu ze schematem spotkań w małych grupach, odpowiadającym sprawdzonej w katechetyce metodzie: „widzieć, oceniać, działać”, zaakcentowało wymiar egzystencjalno-biblijny, który jest niezwykle istotny w inicjacyjno-mistagogicznej orientacji katechezy do bierzmowania. Stanowi to bardzo ważny rezultat wprowadzenia programu *Ułożyć życie z Bogiem*.

Zmiana nazwy indeksu na „niezbędnik” wpłynęła na pozytywne nastawienie młodzieży do kontroli ich uczestnictwa w różnych formach praktyk religijnych, a nawet dostrzeżenie w nim pomocy na drodze duchowego wzrostu. Dzięki jego poszerzonej wersji, tzw. „pomocnikowi” zauważono bardzo duże zainteresowanie młodych kwestiami bezpośrednio związanymi z przyjmowanym sakramentem, jakimi są wybór świadka i patrona.

Ważnym rezultatem korzystania z programu: *Ułożyć życie z Bogiem* jest również wprowadzenie platformy *bierzmowani.pl* oraz aplikacji na smartfony, które pozwalają kandydatom i osobom odpowiedzialnym na lepszą komunikację między sobą oraz szybki dostęp do omawianych i przeżywanych treści. Są one adekwatne do sposobu funkcjonowania młodych i ich stałej obecności w przestrzeni wirtualnej.

Rezultaty stosowania omawianego programu w parafiach wyrażają się w zwiększeniu efektywności procesu przygotowania do bierzmowania, a przede wszystkim w większym zaangażowaniu kandydatów i rodziców w ten proces oraz głębszej refleksji młodych nad swoją wiarą oraz umocnieniem dzięki Duchowi Świętemu, zażyłości z Chrystusem i Kościołem, co jest przecież jednym z nadrzędnych celów wszelkiej działalności katechetycznej.

### **Bibliografia:**

- Franciszek (2013). Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Città del Vaticano.
- Kaczmarek, R. (2015). *Model katechezy przygotowującej do bierzmowania w Polsce i w Niemczech*. Katowice: Wydawnictwo Emmanuel.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (2019). Katowice: Wydawnictwo Księgarnia Świętego Jacka.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994). Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Mielnicki, K., Parszewska, E. (red.) (2018). *Ułożyć życie z Bogiem. Przewodnik do spotkań przed bierzmowaniem*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Mielnicki, K., Nosek, B., Parszewska, E. (2017a). *Ułożyć życie z Bogiem. Przewodnik do celebracji przed bierzmowaniem*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Mielnicki, K., Nosek, B., Parszewska, E. (2017b). *Niezbędnik bierzmowanego*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Mielnicki, K., Nosek, B., Parszewska, E. (2017c). *Pomocnik bierzmowanego*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Konferencja Episkopatu Polski (2001). *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Konferencja Episkopatu Polski (2017). *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania*.
- Konferencja Episkopatu Polski (2018). *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Częstochowa: Wydawnictwo Święty Paweł.

# THE INFLUENCE OF THE PROGRAM “UŁOŻYĆ ŻYCIE Z BOGIEM” (ARRANGE LIFE WITH GOD) ON THE PRACTICE OF PREPARATION FOR THE SACRAMENT OF CONFIRMATION IN PARISHES

## SUMMARY

Confirmation is one of the sacraments that receives the most attention today. It requires extraordinary pastoral effort related to the catechetical preparation of young people to receive it. That is why the author in the article presents the main guidelines of catechesis for confirmation, contained in the current documents of the Church. Then he classifies programs and catechetical materials used in preparation for this sacrament. In the main part of the article, he analyzes the program of the “Jedność” publishing house, entitled *Ułożyć życie z Bogiem* (*Arrange Life with God*), based on the results of surveys carried out by this publishing house. Individual elements of the package of materials prepared for this program are thoroughly described and assessed. The article ends with an analysis of the influence of the program on the catechetical and pastoral practice of preparation for confirmation in parishes.

*Article submitted: 29.11.2021; accepted: 23.12.2021.*

**Słowa kluczowe:** Karl Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie, podstawy teoretyczne teologii praktycznej, teologia pastoralna, mistagogia, duszpasterstwo mistagogiczne

**Keywords:** Karl Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie, theoretical foundation of practical theology, pastoral theology, mystagogy, mystagogical pastoral care

*August Laumer*

UNIVERSITY OF AUGSBURG, GERMANY

# KARL RAHNER AND THE PRACTICAL THEOLOGY

Karl Rahner is undoubtedly one of the most prominent systematic theologians of the 20th century. Far less, however – especially with the passage of time – is known even among theologians that he also made an important contribution to the theory of science in the discipline of pastoral theology, primarily through the leading conception and edition of the “Handbuch der Pastoraltheologie”, which was published in the years 1964 to 1972 in five volumes (resp. six subvolumes) by Herder Verlag, Freiburg in Breisgau (Arnold et al., 1964-1972)<sup>1</sup>. But this is closely related to Rahner’s fundamental interest in pastoral issues. His preoccupation with the problems of practical theology is not to be seen as an erratic block within his work but as a continuation of his consistently practice-oriented theology. According to Karl Lehmann, his close working colleague and assistant at the University of Munich, dogmatic, spirituality and pastoral care are to be understood as “an ever-living triangular relationship” in Rahner’s work (Lehmann, 2004, p. 3).

When Rahner had published the anthology “Sendung und Gnade” in 1959, in which he had already presented explicitly “contributions to Pastoral Theology” (so the subtitle) (Rahner, 1988), the Herder publishing house asked him for his thoughts on a practical theological handbook. In November 1960, the Innsbruck theologian presented a draft with the title “Über Plan und Aufbau eines Handbuchs der Pastoraltheologie“ (i.e. “about the plan and structure of a handbook of pastoral theology”) to potential co-workers at the Herder publishing house for appraisal

<sup>1</sup> See the (nearly) complete edition of Rahner’s works: Lehmann et al., 1995-2018. Rahner’s essays from the “Handbuch der Pastoraltheologie” as well as on the foundation of pastoral theology (see below) are contained in volume 19 („Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie“, 1995). Cf. August Laumer, 2010. Rahner preferred the term practical theology, while Franz Xaver Arnolf insisted on pastoral theology. Finally, an agreement was reached on the compromise title, which combines both names. Ibid., p. 286f.

(Laumer, 2010, p. 143-175). In this typewritten manuscript,<sup>2</sup> he already outlines the central concerns of a renewal of the discipline, as they were later implemented in the “Handbuch der Pastoraltheologie”. This early draft, as well as the contributions in the handbook itself and three other essays that appeared between 1966 and 1969 (Rahner, 1966, p. 285-309; Rahner, 1968, p. 48-64; Rahner, 1969, p. 617-638), show in great continuity how Rahner understood the discipline of pastoral theology.

## 1. RAHNER'S CONCEPTION OF PASTORAL THEOLOGY

In the 1960 concept, after introductory remarks, Rahner gives a comprehensive definition of pastoral theology:

In this draft of a handbook presented here, the PTh [pastoral theology] is understood as that theological (that is, scooping from the sources of revelation, standardized by the magisterium, preceding methodically, building up systematically, using secular knowledge like any other theological discipline) science which, according to the scientific, namely theological analysis of the concrete (and legally not yet adequately captured) respective situation of the church, develops the principles (and as far as possible concretizes them into imperatives) according to which the church actualizes her own essence in this particular (i.e. present) situation and thus performs her activity of salvation. (Rahner, 1960, p. 4f; cf. Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 6f)

This complex definition has two main components: On the one hand the church, on the other hand the respective present situation in which the church actualizes her enduring essence.<sup>3</sup> If one wants to briefly summarize Rahner's concept of the discipline and bring it down to a short formulation that goes back to himself, then one can say: He sees pastoral theology as the theological science of the church's self-fulfilment, which has ever now been abandoned.<sup>4</sup> Rahner interprets

2 The 38-page manuscript „Über Plan und Aufbau eines Handbuches der Pastoraltheologie“ is preserved in the Karl-Rahner-Archiv, Munich (KRA I F 291a). Parts of it (p. 21-33) are included in Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 30-34.

3 The distinction between “principles” and “imperatives” that Rahner had worked out in an earlier study (Rahner, 1957, p. 325-339; then with two other essays once again published in: Rahner 1965; included in: Lehmann, 1995-2018, vol. 10, p. 322-420) is explicitly assumed here in this definition; in fact, however, he hardly refers to it in his further explanations, and the boundaries between the two terms are even noticeably blurred. The differentiation between “principles” and “imperatives” can therefore be neglected here.

4 Cf. e. g. Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 21 (resp. Arnold, 1964-1972, vol 1, p. 93): „Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche“.



this present situation (the “ever now”) as an immediate and inevitable call from God to his church. Once again, in another way but also briefly, Rahner himself formulates in the last volume of the “Handbuch der Pastoraltheologie”, the final lexicon volume of the compendium (in the article “Pastoraltheologie”): “What must the church do today? This question encompasses the whole task of practical theology.” (Arnold, 1964-1972, vol. 5, p. 394; Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 490f)<sup>5</sup>. Therefore according to Rahner, the basic theme and object of pastoral theology is what the required fulfillment of the essence of the church in the respective present situation is.

In order to understand this adequately, the implications contained in Rahner’s definition of pastoral theology have to be noted, especially in his understanding of the church as well as the present situation:

- The basic premise for Rahner’s definition of pastoral theology is the thesis that a being realizes its essence in space and time and that this actualization of the essence belongs to this essence of the being itself (and does not have just an accidental character and thus, as it were, exists separately from it). The church therefore necessarily actualizes her – permanently given – essence in the respective history. She has to make it happen; because that is fundamental to her nature. Rahner calls this realization, this necessary historical actualization of her being, “Selbstvollzug“ (“self-fulfillment”).
- This ecclesial self-fulfillment is the object, the “Materialobjekt“ (“material object”) of practical theology. Therefore, this discipline is basically a science of the church; pastoral theology is conceived here as an ecclesiological science. In this vein, Rahner later parallels this subject area with dogmatic theology: Just as it contains an “essential ecclesiology”, so practical theology offers an “existential ecclesiology”.<sup>6</sup>
- According to Rahner, there is also a parallelism in relation to the field of church history. This discipline is not just a delimited area of secular historiography. Since it approaches its object with questions and aspects that arise from dogmatic theology, the discipline of church history is also a specifically theological science. Consequently, Rahner concludes: „If there can be a science that really works theologically, which has the past of the church as its field of study, then there must also be a really theological

5 The foreword by the editors (written by Rahner) to the first volume of the handbook already mentions as an all-encompassing basic question of the subject: “What must the church do today?” Arnold, 1964-1972, vol. 1, p. 5-6, here: p. 5; Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 535.

6 However, Rahner always puts “existential ecclesiology” in quotation marks, in contrast to essential ecclesiology (cf. e. g. Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 48). So he is well aware of the unfamiliarity of this expression.

- science that deals with the current situation of the church” (Rahner, 1960, p. 7; cf. Lehmann, 1995-2018, p. 9). And that science is pastoral theology.
- Since the subject of pastoral theology is the church, the discipline relies on the other theological disciplines. Dogmatic, moral theology and canon law – basically the systematic theology – are therefore “presupposed basic sciences” of pastoral theology. Pastoral theology repeats the research results of these disciplines only insofar, but then also without any hesitation, as this is necessary for its scope of study. Occasionally, however, Rahner continues, pastoral theology has to step in “supplementarily” instead of its “basic sciences” and deal with questions that should actually be assigned to systematic theology, but are not clarified there and only come into focus due to the problems of pastoral practice (ibidem, p. 10f; ibidem, p. 13). It is therefore to be concluded that pastoral theology also has a stimulating function for dogmatic, moral theology and canon law.
  - According to Rahner, the object of pastoral theology is fundamentally *all* ecclesiastical practices, the ecclesiastical self-fulfilment in its entirety: “If the salvific activity of the church is the object of the PTh [pastoral theology], then the whole self-fulfilment of the church must be the object of the PTh.” (ibidem, p. 5)<sup>7</sup>. Rahner explains what follows from this finding in a footnote to this passage. For him, the subject of pastoral care is therefore not only the clergy, but all believers: „It would be wrong clericalism if one just wants to call only the activity of the clergy pastoral care. Everyone bears a responsibility (albeit specifically differentiated) for everyone. Everyone is in his own way the ‘keeper of his brother’, in this sense also his ‘shepherd’, nonetheless not as his ‘master’ with actually sovereign authority” (ibidem, cf. ibidem, p. 8).
  - If, however, pastoral theology has, as shown above, the entire ecclesiastical realization as its object, then liturgical science, catechetics, homiletics, missiology and caritas science must be understood as “inner moments of the one pastoral theology”, i.e. as its daughter disciplines – which, according to Rahner, does not exclude that these practical-theological sub-sciences can be practised and taught separately for purely pragmatic-technical reasons (ibidem, p. 10f; ibidem, p. 12f).

7 Cf. Lehman, 1995-2018, vol. 19, p. 7: „Da das *ganze* Wesen der Kirche die geschichtlich greifbare (d. h. rechtliche und sakramentale und gesellschaftliche) eschatologische Präsenz des Heiles in Christo (als Forderung, Angebot und von Gottes Gnade schon verfügte Erfüllung) in der Welt und für die Welt ist, kann und muß der *ganze* aktuelle Selbstvollzug der Kirche (in sich, auf Gott, auf die Menschen als einzelne und als Gemeinschaft hin) als ‚Heilstätigkeit‘ (d. h. als Heilsschaffendes und Heilhaftes) der Kirche (sowohl als Anstalt wie auch als Heilsgemeinde) bezeichnet werden.“ Italics there.

- Besides the self-realization of the essence of the church – the material object of pastoral theology – the second essential point in Rahner’s determination of the discipline is the present situation. The respective “present” must be analyzed to find out how church practice currently is and how it is having an impact, and what the church needs to do in the present. Therefore, the analysis of the present situation is also an object of pastoral theology, but in this case as the “Formalobjekt” (formal object). This formal object indicates the aspect under which the material object – the self-fulfilment of the church – has to be considered; because if it were about the church’s self-fulfilment in the past, this would not be the subject of pastoral theology, but of church history.
- This analysis of the present situation is the “core piece” of the discipline, as Rahner writes; it is “something like the ‘fundamental theology’ of the PTh [pastoral theology] and its ratio specifica” - its distinctive peculiarity (ibidem, p. 6; cf. ibidem, p. 8). No other discipline can provide this analysis of the present or has it as its subject: neither the systematic-theological disciplines (dogmatic, moral theology, canon law) nor the practical-theological daughter disciplines (catechetics, religious education, liturgy, homiletics, caritas science, missiology). The analysis of the present is the distinguishing criterion in relation to all these disciplines, which according to Rahner, is of central importance. Therefore, pastoral theology is also more than the sum of its sub-disciplines and daughter disciplines because it thematizes what is not dealt with in this way in the daughter disciplines: the self-fulfilment of the church in the face of the current situation, as it results from the analysis of the present (ibidem, p. 11f; ibidem, p. 13f).
- Pastoral theology must derive from this analysis of the present - and in it going beyond its own daughter disciplines as well as the other theological disciplines - an overall plan for the church’s self-fulfilment in view of the present situation. To make things clearer, Rahner contrasts the terms “tactics” and “strategy”, which come from the military field. He writes: „One could perhaps say in this regard: in the previous PTh [pastoral theology] (even if one still takes into account some of the topics from canonical and moral theology) it was actually only about the tactics of the action of the church and even this only with regard to the action of the subordinate organs of the church (the priest, the pastor), but not about the strategy of the church in relation to the overall historical situation. Questions about the great strategy of the church have hitherto been at most marginally the subject of a theological discipline” (ibidem, p. 11; cf. ibidem, p. 14).

This point is very important to Rahner. The discipline pastoral theology must not be content with ostensibly easy-to-handle “recipes” for pastoral care, as he once wrote, that is, to be pleased with a mere “recipetology” for pastoral care, especially only for pastors or clergy. Instead, the discipline must take into account the fundamental premises and perspectives of pastoral action – from the top church leadership in Rome to the actions of individual Christians on site. An overall pastoral planning is necessary, which is not only geared towards short-term purposes but also pursues longer-term goals in a coherent manner. It also requires a comprehensive theological clarification of what the church actually is and what she wants, as well as a detailed analysis of the respective present situation in which the – planned, coherent and long-term and therefore “strategically” oriented – actualisation of the essence of the Church should happen.

- It is therefore ultimately consistent that Rahner not only sees the realization of the church in the present as an object of pastoral theology; but rather, he deems overall planning necessary also for the self-fulfilment of the church in the future. That is why Rahner even early provided for a corresponding final chapter on when he was planning the “Handbuch der Pastoraltheologie” (ibidem, p. 33; ibidem, p. 40). Although he withdrew more and more as an author as the work progressed, he wrote this final programmatic part in the fourth volume of the handbook himself. This shows how important he considered this chapter, which he entitled with the words: “The future of the church has already begun” (Arnold, 1964-1972, vol. 4, p. 744-759). Here, Rahner presents – probably as the first one – something like a pastoral futurology, which was later attempted also by other theologians.
- Methodically, the analysis of the present according to Rahner should be carried out with the help of the secular sciences. “Ancillary sciences” of pastoral theology are accordingly sociology, pedagogy, rhetoric, history, psychology, etc. - “in short all secular anthropological sciences”. Nevertheless, as Rahner further emphasizes, this analysis of the present is decidedly a theological one, because it illuminates the respective present essentially through theological principles (Rahner, 1960, p. 6, 11; Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 8, 13). But how the relationship between empiricism and theology should be concretely conceived, Rahner leaves it very unclear here.
- Finally, for the structure of the handbook – which is also an essential innovation – Rahner dissented an orientation towards the traditional scheme of the threefold office of teacher, priest and shepherd, because this was “a historically and factually problematic tripartite division” that originally

stems from Protestant theology. It does not make it sufficiently clear who is meant to be the bearer of this threefold office (again only the priest?); the unity and the theological determination of these three offices are not sufficiently demonstrated (*ibidem*, p. 17; *ibidem*, p. 18). Instead, already in the first outline of the planned work, Rahner refers to the essential functions of church (*ibidem*, p. 26; *ibidem*, p. 34). In the manual itself, he then initially uses a six-part version,<sup>8</sup> which he soon traces back to the three basic functions of liturgy, proclamation of faith and diakonia (Arnold, 1964-1972, vol. 1, p. 219; Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 151)<sup>9</sup>.

Rahner's approach became the conceptual basis of the "Handbuch der Pastoraltheologie", which appeared in five volumes resp. six sub-volumes from 1964 to 1972. But how was the scientific reception of this ambitious work?

## 2. RECEPTION AND CRITICISM OF RAHNER'S APPROACH

With the "Handbuch der Pastoraltheologie" and the approach on which it is based, Karl Rahner has undoubtedly made a significant contribution to the theoretical foundation of this theological discipline. Nevertheless, this impressive compendium was unexpectedly quickly forgotten.<sup>10</sup> Newer pastoral theological concepts soon attracted greater attention, in particular the view of practical theology as an action science developed by Rolf Zerfaß following the American pastoral theologian Seward Hiltner (Zerfaß, 1974; Zerfaß, 1973). It was in particular the determination of the relationship between empirical methodology and theological theory, which turned out to be a weak point of Rahner's conception. The analysis of the present should be carried out with the help of the empirical sciences, particularly sociology; at the same time, however, it is a decidedly theological analysis. This raises the question of the relationship between empiricism and theology, specifically, whether the former is not inadmissibly subordinated to the latter, so that theological theory basically dominates and suppresses the empirical findings. This deficit in the methodological justification aroused much criticism. In fact, Rahner's descriptions of the present situation in the handbook do not go beyond socio-philosophical analyses; the empirical procedure and the relationship between theory and practice remain

8 „Proclamation of the word, cult, the dispensing of the sacraments, ecclesiastical legal life, christian life in all its breadth and caritas“. Arnold, 1964-1972, vol. 1, p. 216; Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 148.

9 Rahner mentions here: "The proclamation of the word – eucharist – life of love".

10 For reception and criticism see: August Laumer, 2010, p. 385-449.

unclear. But it was precisely in this that Zerfaß tried to continue the practical theological conception.

The criticism also touched on the theoretical breadth of the extensive "Handbuch der Pastoraltheologie". Rahner's background in systematic theology might have certainly played a role here. Another allegation related to the ecclesio-centricity of his approach. Above all, the term „Selbstvollzug der Kirche“ (self-realization of the church) suggests at first glance a self-reflection within the church, a "circling around itself" of the church. On a closer inquiry however, it becomes clear that this criticism is ultimately not applicable. This is because the abbreviated formula „self-fulfilment of church“ – certainly also used by Rahner himself – actually means, as he explains several times, the "self-realization of the *essence* of the church". The essence of the church, however, also with Rahner consists precisely in the service to and for this world, so it has an ecclesio-*eccentric* orientation. The mission of the church into the world and the missionary dimension of being a Christian are also seen very well in the manual. Rahner tried to counter this ecclesiocentric misunderstanding by making changes in the second edition of the first volume.<sup>11</sup>

That notwithstanding, the question arises whether the formula "self-realization of the church" already says all that is required. Rolf Zerfaß, for example, asked whether an "existential ecclesiology" actually already circumscribes the whole of practical theology (Zerfaß, 1974; Zerfaß, 1973, p. 92), i.e. whether this discipline does not go beyond the interests of the church. Of course, behind "church" stands the claim of the Christian message; because, according to Rahner, she is the eschatological, i.e. unsurpassable „Bleibendheit“ (abidingness), the historical and social presence of God's self-communication in Jesus Christ (cf. Lehmann, 1995-2018, vol. 19, p. 51f, 69). But if there is a more fundamental point of reference than the church, namely the self-revelation of God in Jesus Christ – in his life and deeds, in his message of the kingdom of God, i.e. in his gospel – then one can ask whether it makes sense to make the church so much the central norm of pastoral care and pastoral theology. In other words: Even more important than the reference to ecclesiology are undoubtedly the doctrine of God, Christology and soteriology. An ecclesiological approach, as it has already come across several times in the history of pastoral

11 „Das Wort ‚Selbstvollzug‘ muß in seinem *formalen* Sinn gelesen werden. Es impliziert keine ‚Introvertiertheit‘ der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sie selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt da zu sein. *Dieses* alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso wie ein Mensch sich gerade dadurch selbst vollzieht, daß er durch Gott liebt und dadurch von sich weggommt.“ Lehmann 1995-2018, vol. 19, p. 47. Italics there.

theology (cf. Graf, 1841; ; Noppel, 1949<sup>12</sup>), must therefore be supplemented and expanded into a theological-christological-soteriological conception. Otherwise there is the risk, that building up the church gets so much into the forefront that the individual relationship of man with God is no longer seen. In fact, the individual human being in the “Handbuch der Pastoraltheologie” only comes into view in his or her relationship to the church, not in his or her being a subject before God. This is all the more astonishing as Rahner himself represented a clearly different perspective in his basic theological approach, which in turn has given essential impulses for contemporary pastoral theology.

### 3. KARL RAHNER'S IMPULSES FOR A MYSTAGOGICAL PASTORAL CARE

The experience of God is of central importance in Karl Rahner's theological works (cf. Vorgrimler, Rahner, 2004). What is essential is the understanding of revelation: According to Rahner, God does not reveal anything or a series of truths, but rather himself, as Rahner makes clear with the use of the term “self-communication”. Revelation “is God's personal self-communication, the personal encounter between God and man” (Greshake, 2019, p. 65)<sup>13</sup>. This corresponds to Rahner's conviction that the human being can experience God in his resp. her life. However, this requires a mystagogy that unlocks these experiences of God for people. Rahner therefore repeatedly called for a “new mystagogy”<sup>14</sup>, and this postulation can probably even be viewed as the practical sum of his theoretical considerations on the experience of God and his grace (cf. Laumer, 2010, p. 434). Regarding pastoral care, he admonished finally in 1978: “But the fact remains: man can experience God for himself. And your pastoral care should have this goal inexorably in mind at every step. (Lehmann, 1995-2018, vol. 25, p. 302)”<sup>15</sup>.

12 Especially with Graf, who conceives practical theology as the “science of the church building herself into the future”, but also with Noppel an ecclesiocentrism can be ascertained, which Rahner initially avoids by understanding the discipline as the science of the self-realization of the essence of the church. But Rahner's approach is more sublime ecclesiocentric because it nonetheless focuses practical theology too much on the central principle of the church.

13 Rahner himself writes 1984: „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.“ Rahner, 1984, p 110; cited in: Batlogg et al. (ed.), 2004, p. 301.

14 See the references at Laumer, 2010, p. 432-444.

15 Although the speech is initially addressed to the members of the order, Rahner's demand as a stringent conclusion from the central importance of the experience of God is of fundamental pastoral relevance.

Ultimately, however, Rahner's remarks on this "new mystagogy" remain fragmentary, as he himself admits<sup>16</sup>. But his suggestions have been taken up in practical theology since the 1970s, and with reference to further basic premises of his theology, they have been expanded into systematic concepts of mystagogical pastoral care and mystagogical learning<sup>17</sup>. In particular, Rahner's conviction that the "natura pura" is only a theoretical construct and that human beings have always been „begrüdet“ (they have been given Grace) since the beginning of their existence, that is, related to God and his love ("übernatürliches Existential" – supernatural existential) and surrounded by it (cf. Vorgrimler, 2004, p. 176), has gained importance here. To unlock this work of God in the respective life story, to discover the traces of God in one's own life, is therefore the central concern of a mystagogical pastoral or a mystagogical religious education.

Karl Rahner contributed significantly to the scientific-theoretical foundation of pastoral theology with his understanding of the discipline as a science of the self-realization of the church in the respective current situation and with the "Handbuch der Pastoraltheologie", which he edited in a responsible position. No less fruitful for pastoral theology, however, were his impulses for mystagogy, as was his theological approach in general that the human being can experience God. But it is precisely these impulses from Rahner that make it clear that practical theology cannot limit itself to an "existential ecclesiology", but must take man's relationship to God as the starting point and goal of its reflections and its options for pastoral action.

16 Karl Rahner in a letter to Klaus P. Fischer on September 1, 1973, reprinted in: Fischer, 1974, p. 400-410, here: p. 407; included in: Lehmann, 1995-2018, vol. 22, p. 823-832, here: p. 830.

17 See for instance in the German-speaking area: Zulehner, 2002; included in: Lehmann, 1995-2018, vol. 28, p. 245-333; Knobloch, Haslinger (ed.), 1991; Schambeck, 2006. An overview of other authors and literature is provided by Nauer, 2001, p. 91-99; Laumer, 2010, p. 445f.



## Bibliography:

- Arnold F. X., Rahner K., Schurr V., Weber L., Klostermann F., Schild H. (ed.) (1964-1972). *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. 5 vol. Freiburg – Basel – Wien.
- Batlogg A. R. et al. (2004). *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*. Mainz.
- Fischer K. P. (1974). *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*. Freiburg – Basel – Wien.
- Graf A. (1841). *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*. Tübingen.
- Greshake G. (2019). Erinnerung an Rahner. Erfahrungen und Erlebnisse eines jüngeren Zeitgenossen. In K. Kreuzer, A. Raffelt (ed.), *Anstöße der Theologie Karl Rahners für gegenwärtige Theologie und Kirche*, p. 63-86. Freiburg in Breisgau.
- Knobloch S., Haslinger H. (ed.) (1991). *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*. Mainz.
- Laumer A. (2010). *Karl Rahner und die Praktische Theologie* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 79) Würzburg.
- Lehmann K. et al. (ed.) (1995-2018). *Karl Rahner. Sämtliche Werke*. 32 vol. Freiburg.
- Lehmann K. (2004). Karl Rahner und die Praktische Theologie. In *Zeitschrift für katholische Theologie* 126, p. 3-15.
- Nauer D. (2001). *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (Praktische Theologie heute 55).
- Noppel C. (1949). *Aedificatio corporis Christi. Aufriß der Pastoral*. Freiburg.
- Rahner K. (1957). Prinzipien und Imperative. Einige Unterscheidungen zur Situation der Katholiken in der Gegenwart. *Wort und Wahrheit* 12, p. 325-339.
- Rahner K. (1960). *Über Plan und Aufbau eines Handbuches der Pastoraltheologie*. Manuscript.
- Rahner K. (1965). *Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5)*. Freiburg in Breisgau.
- Rahner K. (1966). Pastoraltheologie. In E. Neuhäusler, M.E. Gössmann (ed.), *Was ist Theologie?*, p. 285-309. Munich.
- Rahner K. (1968). Die Praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen. In E. Jüngel, K. Rahner, M. Seitz (ed.), *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis (Studien zur praktischen Theologie 5)*, Munich.
- Rahner (1969). Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze. *Gregorianum* 50, p. 617-638.
- Rahner K. (1984). Erfahrungen eines katholischen Theologen. In K. Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, p. 105-119. Freiburg in Breisgau.

- Rahner K. (1988). *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck – Wien.
- Schambeck M. (2006). *Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62). Würzburg.
- Vorgrimler H. (2004). *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*. Darmstadt.
- Zerfaß R. (1973). Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Seward Hiltner: Preface to pastoral theology. *Theologische Revue* 69, p. 89-98.
- Zerfaß R. (1974). Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. In: F. Klostermann, R. Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, p. 164-177. Munich – Mainz.
- Zulehner P. M. (2002). „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...“ *Zur Theologie der Seelsorge heute*. Ostfildern.

# KARL RAHNER AND THE PRACTICAL THEOLOGY

## SUMMARY

It is surprising that Karl Rahner (1904-1984), as a systematic theologian, provided essential impulses for practical theology. But he played an important role in planning and editing the “Handbuch der Pastoraltheologie” (1964-1972). The basis for this work was Rahners view of practical theology as a science of the self-fulfillment of the church in the respective current situation. However, this ecclesial conception of pastoral theology soon encountered opposition. On the other hand, his demand for a “new mystagogy” was often taken up for concepts of mystagogical pastoral care and mystagogical learning.

*Article submitted: 30.10.2021; accepted: 05.12.2021.*

**Słowa kluczowe:** Wielki Piątek; wielkopiątkowa ektenia; modlitwa za Kościół; modlitwa za papieża; modlitwa za wszystkie stany Kościoła; modlitwa za katechumenów; modlitwa za uciśnionych

**Keywords:** Good Friday, Good Friday Prayer, oration for the Church, oration for the Pope, oration for the Clergy and Laity of the Church, oration for Those Preparing for Baptism, oration for Those in Special Need

*Dawid Mielnik*

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

ORCID: 0000-0002-2701-4889

# THE GOOD FRIDAY ORATION *AD INTRA ECCLESIAM* IN THE CONTEXT OF THE POST-CONCILIAR LITURGICAL REFORMS

## 1. INTRODUCTION

The Good Friday oration is one of the most important Church prayers and has a universal character (Czaputa, 1931, 101; Gay, 1878, 502; Martini, 1837, 468; Mazzinelli, 1870, 366; Pleszczyński, 1908, 50; *Wielki Tydzień*, 1746, 166; *Wielki i święty tydzień*, 1843, 375). In this oration, the Church prays for her members and those outside her community (Krukowski, 1869, 579; Wachowski, 1931, 26). Until the 1950s, this oration was undisputable. But beginning with *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, all the prayers of the Good Friday oration were changed. The greatest modifications are seen in the prayers for non-Catholics, Jews, and non-Christians; however, the changes are also noticeable in the so-called orations *ad intra ecclesiam*, and these should be analysed.

The main aim of this paper will be to juxtapose the differences between the different Good Friday orations *ad intra ecclesiam* and discover the theological character of the modifications through an analysis of the prayers. The sources will be the following: Benedict XV's Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae*, and two typical

editions of the reformed Roman Missals of 1970 and 2002.<sup>1</sup> The paper will be divided into three parts. In the first, the orations from the collection *ad intra ecclesiam* will be outlined. Then, the changes of the orations will be presented. The last part will focus on the influence on the theological character of the orations.

## 2. THE GOOD FRIDAY ORATIONS *AD INTRA* AND *AD EXTRA ECCLESIAM*

One way to structure the Good Friday orations is to divide them into those relating to the Catholic Church's relationship to herself (*ad intra ecclesiam*) and those relating to the Church's relationship to the world (*ad extra ecclesiam*) (Czerwik, 2001, 100-101; Czerwik, 2013, 94). The criterion of this division is membership in the Catholic Church. Considering the prayers that belong to the first and second collections, it should be noticed that there is a different structure to the Good Friday orations in the traditional liturgical books and Paul VI's Roman Missal. Before the Second Vatican Council, the structure of the orations was as follows: (1) for the Church, (2) for the Pope, (3) for the Clergy and Laity of the Church, (4) for the Emperor, (5) for Those Preparing for Baptism, (6), for Those in Special Need (7), for non-Catholics, (8) for the Jews, and (9) for non-Christians (Blachnicki, 1965, 91; Lijka, 2012, 112; Strykowski, 1888, 13). In the reformed Roman Missal, the structure of the oration is: (1) for the Church, (2) for the Pope, (3) for the Clergy and Laity of the Church, (4) for Those Preparing for Baptism, (5) for non-Catholics (6), for the Jews, (7) for non-Christians, (8) for Those Who Do Not Believe in God (Ryan, 2003, 89), (9) for All in Public Office, and (10) for Those in Special Need.<sup>2</sup>

Two important observations emerge from these juxtapositions. Firstly, in the traditional structure of the Good Friday oration, there are six prayers *ad intra ecclesiam* (the border of the division is the oration for non-Catholics, which opens a new collection).<sup>3</sup> Secondly, in the reformed structure, there are at least five prayers *ad intra ecclesiam*, and their precise number depends on the qualification of the oration for non-Catholics.<sup>4</sup> The prayers for Those in Special Need and for All in Public

1 These are the following sources: *Missale Romanum*, 1970; *Missale romanum*, 2002; *Missale romanum*, 2004; *Ordo Hebdomadae Sanctae*, 1955; *Variationes*, 1965.

2 This number is not constant because the rubrics make it possible to add a special intention. See Adaszek, Araszczuk, 1998, 30.

3 This interpretation can be proved by the structure of orations – in the last place, pagans, heretics, and schismatics were mentioned after the prayers for the Emperor and the Oppressed. Apart from that, in 1955, the oration was titled “pro fidelium necessitatibus,” which shows that the reformers considered that prayer an oration *ad intra ecclesiam*.

4 Some scholars divide the Good Friday oration into 5 + 5. See Krakowiak, 2017, 56-57.

Office (formerly for the Emperor) were transferred to the oration *ad extra ecclesiam*. Referring to the second, it should be noticed that the prayer has not been proclaimed since the beginning of the 19th century when the empire fell, and the emperor abdicated (Berger, 1976, 126).<sup>5</sup> That is why the older textbooks stated that there were eight Good Friday prayers (*Wielki Tydzień*, 1937, 78.). Although this oration was not proclaimed, it did not mean that it was removed from the missals. It was printed in the subsequent missals, including the one promulgated by Benedict XV.<sup>6</sup>

Thus, taking up the issue of the Good Friday oration *ad intra ecclesiam*, the following prayers should be considered: for the Church, for the Pope, for the Clergy and Laity of the Church, for the Emperor, for Those Preparing for Baptism, and for Those in Special Need. Considering the practical (not theoretical) absence of the prayer for the Emperor (for All in Public Office) in the traditional Catholic liturgy and due to the detailed analysis of this oration prayer in another paper, the oration for the Emperor (for All in Public Office) will be omitted here (Mielnik, 2019, 115-125).

### 3. CHANGES IN THE PARTICULAR ORATIONS *AD INTRA ECCLESIAM*

The analysis will be carried out in the following order. First, the modifications in the oration for the Church will be presented. Second, the changes in the prayer for the Pope will be shown. Third, the modifications in the oration for the Clergy and Laity of the Church will be discussed. Fourth are the changes in the prayer for Those Preparing for Baptism, and finally, there are the modifications of the oration for Those in Special Need.<sup>7</sup>

#### a. Oration for the Church

In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, no change in the content of the oration was made. The only modification was connected with the title of the oration. Every prayer had a title, and the first oration was called “pro sancta ecclesia” (for the holy Church). In *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducen-*

5 Another reason for not praying this oration was because it was outside the Austrian domination. See Baggs, 1839, 75; Guéranger, 1857, 534.

6 Some textbooks even had the information that this prayer should be omitted, as long as the bishops made decisions concerning that issue. See Laciak, 1928, 17.

7 This succession is justified by the structure of the prayers in Benedict XV's Roman Missal. The reason for excluding the analysis of the oration for the Emperor was given earlier. Due to their desire for baptism, catechumens are already joined to the Church in a spiritual way, and thus the oration for Those Preparing for Baptism should be understood as an *ad intra ecclesiam* prayer. See Nowowiejski, 2001, 445.

*dae*, a small but noticeable change was introduced. In the intention of the prayer, the phrase “subíciens ei principátus et potestátes” (subordinating authorities and dominions to him), which was between “custodíre dignétur toto orbe terrárum” and “detque nobis, quiétam et tranquillam vitam degéntibus,” was removed. In the typical edition of the reformed Roman Missal, the variant from *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae* was kept, but the end of the oration was modified. The phrase “Per eúndem Dóminum nostrum” was changed to “Per Christum Dóminum nostrum.” This modification is also present in the third typical edition of the 2002 Roman Missal.

### **b. Oration for the Pope**

The form of the oration was not changed in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*. Only a title was added – “pro summo pontifice” (for the supreme pontiff). In *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae*, there was no modification (this document did not include the oration for Pope). Some minor changes appeared in the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal. First, the oration had a new title – “pro papa” (for the Pope). The phrase “ut christiána plebs, quæ te gubernátur auctóre, sub tanto Pontífice, credulitátis suæ méritis augeátur” was changed to “ut christiána plebs, quæ te gubernátur auctóre, sub ipso Pontífice, fidei suæ méritis augeátur.” Only two words were different – “tanto” was changed to “ipso” and “credulitátis” to “fidei.” The end of the oration was also modified. The phrase “Per Dóminum nostrum” was changed to “Per Christum Dóminum nostrum.” The third typical edition of Paul VI’s Roman Missal has kept these modifications and did not introduce any new ones.

### **c. Oration for the Clergy and Laity of the Church**

In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, the only modification was in the title of the oration – “pro omnibus ordinibus gradibusque fidelium” (for all offices and states of the faithful). One should note the manner of the notation of the particular offices and states. In Benedict XV’s Roman Missal, they were written with capital letters (for example, Episcopis, Virginibus), while in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, they were written with small letters (episcopis, virginibus). No modifications were introduced in *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae* (this document did not include the oration for the Clergy and Laity of the Church). Very important changes appeared in the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal. The intention was practically built *ex nihilo*. The phrase “Orémus et pro ómnibus Episcopis, Presbýteris, Diacónibus, Subdiacónibus, Acólythis, Exorcístis, Lectoribus, Ostiáriis, Confessoribus, Virgínibus, Víduis: et pro omni pópulo sancto



Dei” was changed to “Orémus et pro Epíscopo nostro N., pro ómnibus epíscopis, presbýteris, diacónis et pro ómnibus ordínibus Ecclésiae, et univérſa plebe fidélium.” Smaller modifications were made in the second part of the oration. The phrase “ab ómnibus tibi grádibus fidéliter serviátur” was changed to “ab ómnibus tibi fidéliter serviátur,” which means that the word “grádibus” was removed. The last element “Per Dóminum nostrum” was changed to “Per Christum Dóminum nostrum.”

Slight modifications were introduced in the third typical edition of Paul VI’s Roman Missal. The changes are related to two elements. First, besides the letter “N” indicating the variable part of the oration, a footnote informed the reader about the possibility of mentioning another bishop than the bishop of the place.<sup>8</sup> Secondly, the phrase “et pro ómnibus ordínibus” was removed. Due to this modification, the phrase “Orémus et pro [...] diacónis et pro ómnibus ordínibus Ecclésiae” was changed to “Orémus et pro [...] diacónis Ecclésiae.” In the second part of the oration, the phrase “exáudi nos pro univérſis ordínibus supplicántes” was changed to “exáudi nos pro mínístris tuis supplicántes,” changing the expression from “univérſis ordínibus” to “mínístris tuis.”

#### **d. Oration for Those Preparing for Baptism**

In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, the content of prayer was not changed. The only modification is related to the introduction of a title – “pro catechumenis” (for catechumens). Two changes were introduced in the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal. Firstly, the pronoun “nostris” was bracketed, which suggested the possibility of omitting this word when proclaiming the oration. Secondly, at the end of the oration, the phrase “Per Dóminum” was changed to “Per Christum Dóminum nostrum.” The third typical edition of Paul’s Roman Missal has no changes.

#### **e. Oration for Those in Special Need**

In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, the only modification was the addition of a title – “pro fidelium necessitatibus” (in needs of the faithful). Several noticeable changes were made in the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal. First, the title of the oration was altered – “pro tribulatis” (for the oppressed). Second, the intercession was moved to the end of the Good Friday oration. Third, some modifications in the content of the prayer were introduced. The phrase “víncula disólvat” was changed to “víncula solvat.” The request “viatóribus securitátem” was added between the phrases “víncula solvat” and “peregrinántibus réditum.” Chang-

<sup>8</sup> Here, the rubrics refer to point 149 of the General Instruction to the Roman Missal.

es are also evident at the end of the prayer. The phrase “infirmántibus sanitátem: navigántibus portum salútis indúlgeat” was changed to “infirmántibus sanitátem atque moriéntibus salutem indúlgeat.” The invocation “Per Dóminum nostrum” was changed to “Per Christum Dóminum nostrum.” No changes were introduced in the third typical edition of Paul VI’s Roman Missal.

#### 4. THEOLOGICAL CHARACTER OF THE CHANGES

Before explaining the modifications in individual prayers, it is important to note the reappearing alteration at the end of the orations: the change of “Per Dóminum nostrum” to “Per Christum Dóminum nostrum” (Czerwik, 2001, 100; *Uffizio*, 1859, 348). This change may seem unimportant, but it makes a big difference – it removes the Trinitarian formula that appears at the end of each oration. Through the presence of such a formula, the participation of the Holy Trinity in the requests was underlined. This modification harmonises with changes in the reformed Holy Mass, which also weakened the Trinitarian meaning of the Catholic liturgy.<sup>9</sup>

At this point, the analyses will be carried out according to the order set in the earlier part of the paper. Thus, the following orations will be discussed: oration for the Church, for the Pope, for the Clergy and Laity of the Church, for Those Preparing for Baptism, and for Those in Special Need.

##### f. Oration for the Church

As already noted, the biggest modification of this prayer was made in *Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae*. Contrary to appearances, this is a very important shift. In 1965, the only modification in the Good Friday oration concerned several prayers. In addition to the oration for the Church and the oration for non-Catholics, the intercessions for the Jews and non-Christians were significantly changed, i.e., all the prayers *ad extra ecclesiam*.<sup>10</sup> As the *ad intra ecclesiam* prayer was changed, there must have been important reasons for that.

The excised phrase had an adverbial participle that introduces a subordinate clause in this context. The presence of the participle forces one to find the main clause and the verb to which this participle is related. This verb is “dignétur” introduces the subsequent verbs “pacificáre, adunáre, et custodíre.” Here, the

9 Significant changes in the oration can be noted: *Deus, qui humanae substantiae, Libera nos*, and *Perceptio Corporis* and the removal of such prayers as *Suscipe, sancta Trinitas*, and *Placeat tibi*. The Trinitarian character of Holy Mass was also weakened by narrowing down the use of the preface of the Holy Trinity.

10 The prayer for Those Who Do Not Believe in God was introduced in 1970 in the reformed Roman Missal.

phrase “subíciens ei principátus et potestátes” was added. It should be understood as an extension of the manner in which God is to give his Church peace, unity, and salvation. According to the meaning of the traditional oration, the way to ensure peace to the Church is to subordinate authorities and dominions to her, i.e., temporal powers that may hinder her salvific mission.

The removal of this fragment changes the theological character of the prayer in a very interesting way. This omission suggests that God can grant peace to the Church without having to influence the temporal powers acting against the Church. Moreover, it seems to imply the Church’s resignation from imperial aspirations, manifested in her will to subjugate successive earthly powers. Theoretically, the spiritual character of the Church has been emphasised to a greater extent.

### **g. Oration for the Pope**

Firstly, one should note the slight, yet significant, modification in the title of the oration. Introduced in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, the title “pro summo pontifice” underlined the special character of the pope as the supreme head of the Church. The change of the title in the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal (pro papa) weakened the special character of the pope. It would have seemed that it could not be so since the title “pope” is the normal title commonly used for the Holy Father. In fact, this title in itself is not as strong as the term “the highest pontiff” because the superlative distinguishes the Holy Father more strongly from others. On the other hand, it is worth realising that the change of the title could have resulted from such an obvious issue as the adaptation of the title to the content of the prayer. Since the very beginning, the oration had read “Orémus et pro beatíssimo Papa nostro” not “Orémus et pro summo pontifice,” which would additionally be confirmed by similar modifications in the other prayers (for All in Public Office, for Jews, for Those Who Do Not Believe in Christ, for Those Who Do Not Believe in God).

The next two modifications are cosmetic and are limited to exchanging two words for other words, but one may wonder even more why the reformers wanted to make such minimal changes. “Tantus” in Latin means “so much, so great,” while “ipse” is a demonstrative pronoun, meaning “this.” Considering these linguistic nuances, we can claim that the change of “sub tanto Pontífice” to “sub ipso Pontífice” weakened the special character of the Holy Father. The modified oration simply indicates to whom the content of the prayer refers, and in the traditional prayer, the emphasis is his importance to the Church.

The explanation of the second change (“credulitátis” to “fidei”) is a little more difficult. Both words are related to faith in Latin and can be translated as

“faith.” However, it seems that the term “credulitas” has a clearer connection with such words as “gullibility” or “credulity.” Perhaps, having that in mind, the reformers wanted to underline that Christians should grow in a faith that is not reckless but strong, sincere, and thoughtful.

## **h. Oration for the Clergy and Laity of the Church**

Out of the Good Friday orations analysed in this study, the intercession for the Clergy and Laity of the Church underwent the greatest changes. The intention was completely reworked, leaving no obvious link to the traditional variant. The basic difference concerns the number of offices and states of the Church. In the traditional oration, twelve were mentioned (bishops, presbyters, deacons, subdeacons, acolytes, exorcists, lectors, ostiaries, confessors, virgins, widows, layman). In the renewed prayer, there are three offices (bishops, presbyters, deacons), laypeople, and all the offices of the Church in general.<sup>11</sup> What is more, the office of the ordinary is underlined, and his name is mentioned in the prayer like that of the pope, and since 2002, this has also been true of auxiliary bishops.

Theoretically, the explanation for this modification is relatively simple – after the Second Vatican Council, it was decided to remove the subdiaconate and minor orders, so it was no longer necessary to mention them in the Good Friday oration. This explanation is only convincing on the surface. The *motu proprio* “*Ministeria quaedam*,” by which Paul VI removed the aforementioned orders in the Roman Catholic Church, was not published until 15 August 1972, relatively long after the publication of the first edition of Paul VI’s Roman Missal.<sup>12</sup> This kind of change should have been done in the second typical edition of Paul VI’s Roman Missal, i.e., in 1975, rather than five years earlier.

Yet, another theoretical explanation could be offered. Paul VI might have planned to remove the subdiaconate and minor orders in 1970, and the new version of the prayer anticipated those actions. This interpretation is not convincing, either. Why did such preparations concern the Good Friday oration and not the whole Missal if that were the case? In the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal, the ministry of the subdeacon is clearly written.<sup>13</sup> Had Paul VI actually planned to remove the subdiaconate and minor orders in 1970, it would have been useless to write out the rubrics to maintain the role of the subdeacon, especially since five years later, in the second typical edition of Paul VI’s Roman Missal, these rubrics were removed.

11 On the basis of the juxtaposition with the traditional version, confessors, virgins, widows can be present.

12 By *motu proprio* “*Ministeria quaedam*.” See Paulus VI, 1972, 529-534.

13 The analysis of the subdeacon in Paul VI’s Roman Missal is presented in Mielnik, 2017, 38-50.

In the context of these modifications, it is worth noting a certain symbolic aspect that was removed through the changes made. In the traditional oration, a total of twelve states of the Church were mentioned, which evidently referred to the twelve tribes of Israel and the twelve apostles. Thus, it is shown that the prayer is offered for the whole Church without exception. In the new version of the intercession, this symbolism does not appear due to a significant reduction of the states.

It is not easy to explain why the phrase “pro ómnibus ordínibus” was omitted in the third typical edition of the Roman Missal. In a sense, this omission specifies for whom the Church prays in this oration. In this context, the modified version of the prayer refers to the idea present in the traditional formula, where there were no indefinite references, either, and all the particular states of the Church were mentioned by name.

Further, the change of the phrase “omni pópulo sancto Dei” to “univérsla plebe fidélium” is difficult to explain. The traditional oration firmly underlined the sanctity of laypeople (the noun “sanctus”), while the new oration stresses their faithfulness (the nominalised adjective “fidelis”). Why was the term “omnis” replaced with the term “universus”? Both terms appear in the oration, so the argument from the linguistic harmonisation cannot be used in this case. The omission of the term “grádibus” does not seem to change much in the theological meaning, either. Theoretically, the universal character of the prayer was strengthened, but practically, this universality is still present in the word “ómnibus.” Replacing the phrase “pro univérslis ordínibus” with “pro mínistris tuis” modifies a little more because it weakens the more official nomenclature of the ecclesial offices, thus laying a stronger emphasis on the different ministries, not only the official ones.<sup>14</sup>

### **i. Oration for Those Preparing for Baptism**

As for the oration for Those Preparing for Baptism, there is only one modification – the inclusion of the possessive pronoun “noster,” referring to catechumens, in brackets. The omission of this pronoun might have been dictated by the desire to better fit the situation of the particular Churches. If there were catechumens in a given community, adding this pronoun would show the connection between the catechumens and that community. If a given Church had no people preparing for baptism, the omission of the pronoun was to indicate all catechumens in the world. In the traditional oration, in which the pronoun “noster” was always mentioned when referring to catechumens, the fact that catechumens have a connection with every community was more strongly emphasised, even if they were not preparing

<sup>14</sup> The term “ordo” is used to describe the holy orders.

for baptism in one particular Church, and the prayer itself suggests the spiritual unity of the whole Church.

### **j. Oration for Those in Special Need**

The modification of the title of the oration was most probably connected with the change of the structure of the Good Friday oration and the change of the place of the oration for Those in Special Need. At first, this prayer was placed within the oration *ad intra ecclesiam*, so the title (“pro fidelium necessitatibus”) was adequate. After it was moved to the collection of the *ad extra ecclesiam* prayers, the term “fidelis” ceased to be adequate for obvious reasons, which resulted in a change of its name. It must also be stressed that, because of this change, the character of the oration itself was dramatically altered – now, the beneficiaries of the oration are no longer (only) Catholics in need but also religious dissenters and atheists.

As for the content itself, it is difficult to state whether replacing the verb “dissolvat” with “solvat” introduces any important theological modification. Adding the phrase “viatoribus securitatem” does not seem to introduce any new theological character, either. Placing this phrase before “peregrinantibus reditum” is intuitive because then, two groups of people are juxtaposed. So, there is a thematic convergence. Further modifications are more noticeable. The traditional phrase “navigantibus portum salutis indulgeat” could be understood metaphorically as the achievement of salvation by Catholics. The new phrase (“morientibus salutem indulgeat”) also expresses a similar sense, but it should still be remembered that the new place of the prayer gives new meaning – Catholics pray not only for the salvation of their fellow believers but for all dying people. It is worth emphasising that, according to the content of this prayer, salvation is no longer achieved by belonging to the Catholic Church, as in the traditional oration,<sup>15</sup> but is possible outside the Church.

## **5. CONCLUSION**

The paper’s main aim was to juxtapose the differences between the different versions of the Good Friday orations *ad intra ecclesiam* and establish the theological meaning of the modifications introduced in the orations through the analysis of the prayers. The source materials were Benedict XV’s Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus, Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae*, and two typical editions of the reformed Roman Missals from 1970 and 2002. The study was divided into three parts. The orations from the collection and

15 This interpretation can be proved by the fact that this oration was structured in the *ad intra ecclesiam* prayers.

*intra ecclesiam* were outlined in the first. In the second, the changes to the particular orations were presented, and finally, the influence on the theological character of the orations was shown.

In the light of the analyses, it is difficult to indicate any specific criterion that would explain the modifications made in the orations in the *ad intra ecclesiam* collection. Sometimes, the criterion of adapting to the new organisation of the Church (oration for the Clergy and Laity of the Church), the state of a person (oration for Those Preparing for Baptism), or a new understanding of the role of the Church in the world (oration for the Church) was used. In other cases, some of the modifications are difficult to explain unequivocally (oration for the Pope, oration for Those in Special Need). Regardless, it should be noted that none of the Good Friday orations remained intact, and the introduction of the 1955, 1965, 1970, and 2002 modifications, though the Solemn Intercessions were not changed for many being centuries, clearly shows that once launched, the machine for reform cannot be stopped. Therefore, it should be expected that in adapting to modern times and circumstances, the present contents of the Solemn Intercessions at the Good Friday celebration will change to some degree.

## Bibliography:

- Adaszek, M., Araszczuk, S. 1998. *Święte Triduum Paschalne. Materiały liturgiczno-pastoralne dla duszpasterzy i zespołów liturgicznych*. Wrocław: Atla 2.
- Baggs, Ch. M. 1839. *The Ceremonies of Holy-week at the Vatican and S. John Lateran's Described*. Rome: Monaldi.
- Berger, B. D. 1976. *Le drame liturgique de Paques*. Paris: Beauchesne.
- Blachnicki, F. 1965. "Modlitwa powszechna' czyli 'modlitwa wiernych' we Mszy Świętej." *Homo Dei* 34/1: 90-95.
- Czaputa, T. 1931. *Wielki Tydzień w Kościele*. Kraków: Nakładem "Towarzystwa Popierania Prasy katolickiej i Wydawnictw katolickich" w Krakowie.
- Czerwik, S. 2013. "Święte Triduum paschalne." In *Rok liturgiczny*, ed. W. Świerżawski Zawichost: 69-154. Ośrodek Formacji Liturgicznej.
- Czerwik, S. 2001. "Wielki Piątek Męki Pańskiej." In *Święte Triduum paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, ed. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk: 96-113. Kielce: Współczesna Ambona.
- Gay, Ch. 1878. *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*. Paris: Oudin Frères.
- Guéranger, P. 1857. *La Passion et la Semaine sainte*. Paris: Julien, Lanier.
- Krakowiak, Cz. 2017. *Święte Triduum Paschalne w Mszałe Rzymskim Pawła VI i w Liturgii Godzin. Liturgia i teologia*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Krukowski, J. 1869. *Teologia Pastorska Katolicka*. Przemyśl: P.T. Prenumeratowie.
- Lijka, K. 2012. "Dzieje Triduum Paschalnego." In *Historia liturgii*, ed. W. Świerżawski: 101-124. Zawichost: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Łaciak, B. 1928. *Przewodnik obrzędów wielkotygodniowych dla użytku kapłanów i służ kościelnych*. Miejsce Piastowe: Towarzystwo św. Michała Archaniola.
- Martini, A. 1837. *Ufficio della settimana santa colla versione italiana*. Milano: Ripamonti Carpano.
- Mazzinelli, A. 1870. *The Office of Holy Week with the Ordinary Rubrics*. Baltimore: Kelly, Piet.
- Mielnik, D. 2017. "Analiza porównawcza posługi subdiakona w obrzędach Mszy Świętej według Mszałów Jana XXIII i Pawła VI." In *Iuvenes errantes 2016*, ed. D. Mielnik: 38-50. Lublin: Koło Naukowe Teologów KUL.
- Mielnik, D. 2019. "Wielkopiątkowa modlitwa za władzę świecką na tle dwudziestowiecznych reform liturgicznych." *Teologia. Kultura. Społeczeństwo* 5: 115-125.
- Missale romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum S. PII V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum a S. Pio X reformatum*



- et Benedicti XV auctoritate Vulgataum*. 2004. Vatican: Juxta Typicam Vaticanam.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio i Juxta Typicam*. 1970. Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. 2002. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Nowowiejski, A. J. 2001. *Msza Święta*, vol. 1. Warszawa: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio iuxta typicam vaticanam*. 1955. Ratisbonae: Juxta Typicam Vaticanam.
- Paulus VI. 1972. "Motu proprio Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur *Ministeria quaedam*." *Acta Apostolicae Sedis* 64: 529-534.
- Pleszczyński, A. 1908. *Treściwy wykład ceremonii: czyli obrzędów kościoła rzymsko-katolickiego*. Warszawa: Polak-Katolik.
- Ryan, V. 2003. *Wielki Post i święte triduum*. Kraków: Tyniec – Wydaw. Benedyktynów.
- Stryjakowski, W. 1888. *Podręcznik obrzędów używanych w Kościele katolickim w czasie Wielkiego Tygodnia, w Uroczystość Wniebowstąp. Pańskiego i Zielonych Świątek*. Pelplin: E. Michałowski.
- Uffizio della settimana santa: secondo il rito del messale romano ordinato da Pio V e riformato da Urbano VIII colle rubriche e spiegazioni in italiano*. 1859. Fossombrone: Stabil. Tipografico del Metauro.
- Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae. Editio Typica*. 1965. Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Wachowski, J. P. 1931. *Obrzędy Wielkiego Tygodnia w Kościele Rzymsko-Katolickim*. New Britain: Progress Publishing.
- Wielki i święty tydzień według obrządku świętego Rzymsko-katolickiego Kościoła*. 1843. Wilno: W Drukarni Dyecezalny.
- Wielki Tydzien, to iest Wszystkie Nabozenstwa, iako to Msze, Pacierze Kapłanskie y inne Ceremonie*. 1746. Lublin: W Drukarni J. K. M. Collegium Societatis Jesu.
- "Wielki Tydzień." *Przewodnik obrzędów i modlitw wielkotygodniowych*. 1937. Potulice: Seminarium Zagraniczne.

# THE GOOD FRIDAY ORATION *AD INTRA ECCLESIAM* IN THE CONTEXT OF THE POST-CONCILIAR LITURGICAL REFORMS

## SUMMARY

This paper aims to juxtapose the differences between the versions of the Good Friday oration *ad intra ecclesiam* and unveil the theological character behind these modifications by analysing the prayers. The source materials were Benedict XV's Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus, Variationes in ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae*, and two typical editions of the reformed Roman Missals from 1970 and 2002. The paper is divided into three parts. In the first, the orations from the *ad intra ecclesiam* collection are explained. In the second, the changes to the orations are analysed. Finally, the influence on the theological character of the orations is presented. The analyses lead to the conclusion that it is difficult to specify a single criterion for the modifications in the *ad intra ecclesiam* collection. Sometimes, the changes resulted in a new organisation of the Church (e.g., oration for the Clergy and Laity of the Church), a shift in a person's present state (oration for Those Preparing for Baptism), or a new understanding of the role of the Church in the world (oration for the Church). Some modifications are difficult to explain (oration for the Pope, for Those in Special Need).

Article submitted: 11.08.2021; accepted: 16.11.2021.



**Słowa kluczowe:** duchowość chrześcijańska, modlitwa, Urszula Ledóchowska

**Keywords:** Christian spirituality, prayer, Ursula Ledóchowska

**Małgorzata Pagacz USJK**

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0003-4504-9142

# „ZŁĄCZENIE SERCA Z BOGIEM”. MODLITWA W UJĘCIU ŚW. URSZULI LEDÓCHOWSKIEJ

„*Oremus* – módlmy się, nic lepszego radzić Wam nie mogę” – pisze do swoich duchowych córek św. Urszula Ledóchowska (2000b, s. 34), założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Poświęca ona w swoich pismach wiele miejsca tematyce modlitwy, jej wartości i znaczeniu, gdyż jest głęboko przekonana, że bez modlitwy nie może być mowy o życiu dla Boga, o życiu chrześcijańskim. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie, jak św. Urszula rozumie modlitwę, jak ją opisuje i na co kładzie akcent, udzielając zaleceń, wskazań i rad dotyczących życia modlitwy. Zagadnienia te nie zostały dotychczas podejmowane w publikacjach<sup>1</sup>. Podstawowymi źródłami dla niniejszego artykułu są dwa tomy dzieła *Rozmyślenia* oraz *Pisma zakonne* Urszuli Ledóchowskiej.

## W POSZUKIWANIU DEFINICJI MODLITWY

W pismach świętej Urszuli Ledóchowskiej znajduje się wiele sformułowań, które charakteryzują, czym jest modlitwa chrześcijańska i jaka jest jej specyfika. W *Rozmyśleniach* matka Ledóchowska (2000a, II 12) określa modlitwę w następujący sposób: „Modlitwa to złączenie serca z moim Bogiem, to nieustanne obcowanie

1 Istnieje następująca: Wejman, 2015.

z Jezusem”. Zdanie to można potraktować w jakimś sensie jako definicję pozostawioną przez św. Urszulę, gdyż wskazuje ono na istotę modlitwy<sup>2</sup>. Według św. Urszuli modlitwa, odnosząc się do relacji człowieka z Bogiem, jest głęboką więzią, jaka istnieje między Stwórcą i stworzeniem, jest „dialogicznym spotkaniem człowieka z kochającym Bogiem w Chrystusie” (Wejman, 2015, s. 15). W myśl powyższego określenia modlitwa nie jest jakąś „czynnością” wykonywaną przez człowieka wierzącego; co więcej: modlitwa nie ogranicza się też jedynie do spotkania Kogoś, ale odwołuje się do bycia z Kimś, ciągłego przebywania z Osobą Odkupiciela<sup>3</sup>. Jest relacyjnym trwaniem człowieka w jedności z Chrystusem, oddającym życie dla zbawienia ludzi.

Matka Urszula wskazuje, że właściwą perspektywą dla życia modlitwy jest świadomość, kim jest Trójjedyny Bóg i kim jest człowiek, stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, odkupiony przez Chrystusa Jego drogocenną Krwią i przeznaczony do życia wiecznego. Autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, XII 5) pisze: „Wszystko, co mam, czym jestem, zawdzięczam Jezusowi. On przyszedł na świat, by nas obdarzyć ze swego nieskończonego skarbu łask i bogactw”. Jedynie mając na uwadze wielkie obdarowanie przez Boga, będące udziałem człowieka, można zrozumieć, że modlitwa jest odpowiedzią miłości na miłość Boga. Ponadto, „bez modlitwy nie ma życia dla Boga, nie ma służby Bożej” (Ledóchowska, 2000b, s. 31). Modlitwa jest warunkiem koniecznym życia chrześcijańskiego.

Według św. Urszuli prawdziwa modlitwa jest sprawą biblijnego serca<sup>4</sup>, musi dotyczyć wnętrza człowieka, jego ducha, nie tylko uczuć czy zachowań zewnętrznych. Wypowiadane słowa, przyjmowane postawy ciała pozostają pustymi formami, jeżeli nie angażują tego osobowego serca. „Zewnętrzne uczynki pobożności, modlitwy, śpiewy pobożne, adoracje, strojenie ołtarzy – to wszystko dobre, jeśli pochodzi z serca. Jeśli zaś to tylko forma zewnętrzna, która duszy nie przerabia i do Boga nie zbliża – to jest nic niewarte” – stwierdza jednoznacznie autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, VII 30). Matka przestrzega przed faryzejską „modlitwą” ust, której nie towarzyszy skupienie na Bogu, która nie włącza serca i ducha osoby w spotkanie z Chrystusem (Ledóchowska, 2000a, IX 10). Dlatego matka Ledóchowska zwraca uwagę, jak ważne jest, by w modlitwie pamiętać, przed Kim się staje, do Kogo się zwraca i z Kim się wchodzi w relację. W *Rozmyślaniach* pisze (Ledóchowska, 2000a, VII 32):

2 Wielu autorów zwraca uwagę, że zadanie zdefiniowania modlitwy – jako zjawiska złożonego – napotyka na liczne trudności, np. Špidlik, 1991, s. 218.

3 Podobnie charakteryzuje modlitwę *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 2558-2565.

4 Szerzej na temat biblijnego rozumienia serca w: Leon-Dufour, 1990, s. 871-874.

„Ty, Jezu, jesteś Bratem naszym, Człowiekiem, jak i my, a zarazem Bogiem wielkiego majestatu. Czy ja to rozumiem? Czy o tym pamiętam? Ilekroć klęczę u stóp Tabernakulum, muszę zawsze najpierw przypomnieć sobie i uprzytomnić, że w tym małym domeczku mieszka Jezus – prawdziwy Bóg, tak wielki, tak potężny, tak święty! (...) Jezus, Brat nasz, Człowiek, Syn Człowieczy, podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu”.

Gdyby modlący się człowiek zawsze miał świadomość, z Kim przebywa, gdyby zawsze pamiętał o tym, kim jest Bóg, gorliwsza byłaby jego modlitwa, gorętsza miłość, głębsza adoracja. Zapominając o sobie, cieszyłyby się z przebywania w obecności Boga (tamże).

Inne zdanie, które określa z perspektywy relacji to, czym jest modlitwa w ujęciu św. Urszuli Ledóchowskiej (2000b, s. 31) brzmi: „Modlitwa jest mostem łączącym doczesność z wiecznością, ziemię z niebem, człowieka z Bogiem”. To obrazowe ukazanie tajemnicy modlitwy umożliwia wydobycie jej istotnych cech. Pisząc o moście, św. Urszula tworzy ilustrację solidnego łącznika pomiędzy dwoma aspektami rzeczywistości, które bez przyjęcia łaski Bożej są sobie dalekie: doczesnością i wiecznością, ziemią i niebem. Jednak modlitwa staje się spójnym połączeniem pomiędzy tym, co od siebie oddzielone. Istnieje „most” będący darem Boga, który scala to, co dotyczy ziemskiego bytowania człowieka oraz to, co wieczne i niewidzialne. Pomiędzy Bogiem a osobą ludzką istnieje niezmiernie „przepaść” ontologiczna, jaka odróżnia Stwórcę od stworzenia (Ratzinger, 1996, s. 41). Spotkanie Boga z człowiekiem dokonuje się właśnie dzięki temu, że jest zbudowany przez Boga „most” – modlitwa, którą może podjąć w wolności świadome stworzenie. Aby wejść na most, potrzebna jest wiara, ufność i miłość. Dlatego św. Urszula tak mocno podkreśla, że modlić się trzeba z wiarą<sup>5</sup> – z wiarą, że Stwórca jest obecny, że On widzi osobę i że Jemu zależy na każdym człowieku nieporównanie bardziej niż komukolwiek innemu. Matka Ledóchowska zaleca, by modlić się z głębokim zaufaniem wobec Boga, w Nim całkowicie pokładając nadzieję; i z prawdziwą miłością polegającą nie tylko na uczuciach i zewnętrznych gestach, ale bardziej na woli, która pragnie poszukiwać Umiłowanego, oddawać Mu siebie i swoje sprawy. W ten sposób osoba stara się okazywać Bogu prawdziwą miłość nawet wtedy, gdy się jej nie odczuwa zewnętrznie, emocjonalnie (Ledóchowska, 2000b, s. 33).

5 U podstaw modlitwy znajduje się wiara; człowiek nie modliłby się, gdyby nie wierzył w Tego, do którego się modli. Więcej na temat związku modlitwy i wiary można znaleźć w: Słomkowski, 2000, s. 201.

## WIERNOŚĆ I GORLIWOŚĆ W MODLITWIE

Według pism św. Urszuli modlitwa jest również poszukiwaniem Jezusa, jest przychodzeniem do Niego obecnego na różne sposoby, a zwłaszcza w Najświętszym Sakramencie (Pagacz, 2020, s. 183). To poszukiwanie ma być nieustępliwe i usilne, wytrwałe i wierne, niezależne od stanów zewnętrznych i uczuciowych: „Trzeba wołać, prosić, błagać i wytrwać w szukaniu Jezusa. Jezus z miłością patrzy na serce, które mimo oschłości, braku uczuć, szuka Go bezustannie i w tym szukaniu nie ustaje” (Ledóchowska, 2000a, I 21). Święta Urszula wskazuje na znaczenie pragnienia i tęsknoty za Bogiem, a dążenie do bliskości Umiłowanego porównuje do poszukiwań czynionych przez oblubienicę z *Pieśni nad Pieśniami*. Zachęca również, by zwracać się do Matki Najświętszej, do aniołów, do świętych Pańskich i „poruszyć całe niebo, prosić dusze w czyścicu, szukać, wołać: Jezu, gdzieś Ty? Przyjdź, bo dusza moja tęskni za Tobą!” (tamże). Ta postawa świadczy o relacji pełnej miłości do Pana Boga. Według autorki *Rozmyślań* im wytrwalsze jest szukanie Jezusa, tym Jemu miłsza jest osoba otwarta na łaskę. Ważne więc jest, by dążyć do Boga i nigdy w tym nie ustawać.

Modlitwa, będąca poszukiwaniem Boga, wymaga wierności i gorliwości. W tej kwestii św. Urszula zwraca uwagę przede wszystkim na znaczenie ludzkiej woli (zdolności do decydowania) i rozumu (zdolności do poznania prawdy). Gorliwość i wierność wypływają z decyzji trwania przy Bogu, niezależnie od uczuć człowieka, jego stanów emocjonalnych oraz od chwilowych, zmiennych upodobań. Matka Urszula zaleca swoim duchowym córkom, by pytały same siebie, jaka jest ich gorliwość w modlitwach, w nawiedzaniu Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie i wyjaśnia, że nie chodzi o to, by w odprawianiu ćwiczeń duchownych zawsze czuć radość i pociechę, ale by stale dbać o jak najsumienniejsze ich wewnętrzne wypełnienie, by nic z tego, co przepisane, nie opuścić samowolnie, bez uzasadnionej racji i bez pozwolenia, by wykorzystał w pełni czas zorganizowany na modlitwę do autentycznego, osobowego przebywania z Bogiem. „Muszę wybić sobie z głowy mniemanie, że modlitwa zawsze musi być dla mnie radością, słodyczą” – przykazuje św. Urszula (2000a, III/IV 2). Wierność i wytrwałość pozwalają przejść ponad zmiennymi uczuciami, aby być dla Boga. „Chętnie czy niechętnie, z pociechą czy w oschłości, z łatwością czy z trudnością” (Ledóchowska, 2000a, I 20) – nie to jest najważniejsze w miłości, w oddawaniu siebie Bogu w modlitwie. „O Matko, naucz mnie szukać Jezusa w modlitwie – choćby bolesnej, choć w najcięższej oschłości – i wytrwać w niej” – tymi słowami św. Urszula (2000a, V 11) zwraca się do Maryi, prosząc Ją o łaskę wierności. Prawdziwa miłość jest gotowa na jakiś trud dla Umiłowanego.



Matka Ledóchowska wskazuje na niebezpieczeństwo lekkomyślnego opuszczenia modlitwy, gdy sprawia ona człowiekowi trudność, gdy łączy się z wysiłkiem. „Chcemy, by nas Jezus obdarzał swymi pociechami, zniechęcamy się, gdy zostawia nas w oschłości, gdy czujemy się znudzone, zimne podczas modlitwy” – przyznaje autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, XII 19). Przestrzega ona przed zawinioną oziębłością w modlitwie, podobnie jak przed świadomie dopuszczaną obojętnością, lenistwem, brakiem miłości i dobroci (Ledóchowska, 2000a, I 19). Zaleca, by nie poddawać się i nie ustawać w modlitwie, mimo że nie widzi się jej zewnętrznych, odczuwalnych owoców. Matka (Ledóchowska, 2000a, II 27) modli się słowami: „Jezu, Przyjacielu mej duszy, wszak Ty chcesz mej świętości, więc zlituj się, daj łaskę: łaskę wytrwałości i w modlitwie, i w dobru, i w powołaniu aż do śmierci”. Zachęca, by stale prosić Pana Boga, choćby całymi latami, o potrzebne łaski.

Założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego podaje również konkretne wskazówki, jak wytrwać w modlitwie. Wyjaśnia, że aby nauczyć się dobrze modlić, potrzeba z jednej strony łaski Bożej, a z drugiej – dobrej woli i pracy człowieka. Z punktu widzenia wierzącego niezbędne jest pragnienie i decyzja, by w ogóle wejść w modlitwę. Akcentując znaczenie silnej woli, matka Urszula (Ledóchowska, 2000a, III/IV 2) pisze: „Na początku modlitwy poproszę o pomoc do dobrego jej odprawienia i zrobię sobie mocne postanowienie: niech kosztuje, co chce, postaram się nie poddawać się roztargnieniom, trwając u stóp tronu Bożego, u stóp Jezusa i Maryi”. Ważne jest także, aby człowiek uświadomił sobie, że zabiera się „do wielkiej rzeczy, do rozmowy z Bogiem” (tamże), gdyż to pomoże mu w zachowaniu skupienia. Autorka *Rozmyślań* przyznaje więc, że modlitwa często jest związana z niemałym wysiłkiem, stanowi umartwienie dla osób o rozproszonym umyśle, szukających ciągłych wrażeń i nowych bodźców. Przyrównuje modlitwę do walki<sup>6</sup>, widząc w niej zmaganie, które im trudniej i ciężiej przychodzi, tym większe znaczenie ma u Boga (tamże).

Święta Urszula w swoich pismach wielokrotnie wspomina o doświadczeniu modlącego się człowieka, który czuje się (w swoim „ego”) niewysłuchany, opuszczony czy wewnętrznie przygnieciony<sup>7</sup>. Stara się przygotować wierzącego na takie trudne, osobiste chwile, gdy niekiedy Bóg zdaje się jakby nie odpowiadać na jego usilne prośby. Wskazuje, że trzeba umieć przyjąć to milczenie Pana Boga, zgodzić się, że czasami – bez winy czy zaniedbania człowieka – „zamiast pociechy [Bóg] ześle oschłość, przygnębienie wewnętrzne i smutek duszy” (Ledóchowska, 2000a, IX 30).

6 Podobnie stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2725-2745 i wyjaśnia, w jakim sensie modlitwa jest walką.

7 Święta Urszula tym samym porusza kwestię, która szeroko omawiana jest w literaturze dotyczącej teologii i praktyki modlitwy chrześcijańskiej. Zob. Lohfink, 2011, s. 93-121.

W takich sytuacjach – zdaniem matki Ledóchowskiej (tamże) – najważniejsze, by się nie zniechęcać, nie oddalać się od Chrystusa, nie opuszczać modlitwy i wiernie, mimo braku pociech, spełniać wolę Pana Boga, nie uchylając się od swoich obowiązków. Autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, VII 31) wyjaśnia:

„Tak Jezus nieraz próbuje dusze dobrej woli – przychodzą one do Niego, proszą, błagają, a On niby nie słyszy, nie zwraca uwagi na ich błagalny głos. Wówczas ból i zwątpienie wstępują w te biedne, na pozór opuszczone dusze. Chwile to ciężkie, bolesne. Jedno wówczas zostaje do czynienia – nie opuścić się w modlitwie. Im bardziej Jezus milczy, tym głośniejsze trzeba wołać i błagać, nie ustępować i wytrwać. Ta bolesna wytrwałość zawsze wzrusza Jezusa”.

Święta Urszula (2000a, XII 5) zaleca więc, by prosić i nie ustawać w gorącej modlitwie, a wtedy można spodziewać się od Boga wszystkiego. Miłość wyrażona w modlitwie nie sprowadza się bowiem do zewnętrznych czy uczuciowych wrażeń; czasem potrzebna jest ciemność ludzkich zmysłów, emocji, zawieszenia osobistych decyzji, rozumowań, w których przeważa skupienie na sobie samym.

## MODLITWA NIEUSTANNA I DUCH MODLITWY

W *Rozmyślaniach* matka Ledóchowska przypomina słowa Ewangelii o tym, że zawsze trzeba się modlić i nigdy nie ustawać (zob. Łk 18, 1). Do tego więc zachęca swoje córki duchowe, wskazując im, by nie zadowalały się jedynie ćwiczeniami duchownymi i formami modlitwy określonymi przez *Konstytucje*, gdyż to stanowczo za mało dla tego, kto miłuje Boga. Nie namawia ich jednak do mnożenia ilości modlitw ani do przedłużania czasu spędzonego w kaplicy. Święta Urszula (Ledóchowska, 2000b, s. 32) przynagla, by starać się o nieustanne złączenie wewnętrzne z Bogiem, które może dokonać się przez częstą dobrą intencję, częste akty strzeliste, gdy kieruje się myśl wśród pracy do Boga. „Oto szczęście duszy – to trwanie w Bogu i z Bogiem. Wtedy wszystko, co ziemskie, wydaje się tak małe i nawet wśród trosk, kłopotów, bied i cierpień tego życia promień z nieba, promień pokoju, ufności i szczęścia zawsze przyświeca” – pisze autorka *Testamentu* (tamże, s. 32-33) Wskazuje, że złączenie z Bogiem jest źródłem prawdziwej radości (Pagacz, 2021a, s. 156-159). Człowiek zakorzeniony w Bogu dostrzega drugorzędność i tymczasowość napotykanym problemom, a zwracając się do Boga, znajduje w Nim źródło oparcia i pokoju serca wśród przeciwności i zmieniających się warunków.

Modlitwa nieustanna jest tym, do czego każdy wierzący ma dążyć (Špidlik, 1991, s. 224-225). Modlitwa taka prowadzi do tego, że wierzący modli się nie tylko wtedy, gdy klęczy w kaplicy, ale modli się przy pracy, modli się zawsze, zgodnie z zachętą Chrystusa<sup>8</sup>. Aby dojść do takiego stanu, potrzeba łaski Bożej, gdyż modlitwa nieustanna jest w rzeczywistości darem Boga, o który warto Go prosić (Ledóchowska, 2000a, III/IV 8). Matka Urszula zaznacza, że nie jest ona łatwa – wymaga od człowieka ciągłego otwierania się na łaskę Boga i zdecydowanej woli kierowania się ku Bogu oraz wierności w podejmowaniu osobistego wysiłku. „W tej modlitwie nieustannej i nieustannie ćwiczyć się należy, nie zniechęcać się, że nie udaje się Wam tak, jak byście chcieli, i znowu próbować, i chcieć, i starać się, i Bóg łaskawie przyjmie tę pracę – choć nam się wydaje bezowocna – bo z miłości podjęta!” (Ledóchowska, 2000b, s. 33). Według Świętej (Ledóchowska, 2000a, XII 11) dopiero modlitwa sprawia, że człowiek żyje naprawdę, gdyż dusza żyje przez modlitwę.

Autorka *Rozmyślań* zachęca do modlitwy prostoty. Wskazuje, że wspaniałą i niezrównaną modlitwą jest wymawianie Imienia Jezus. „O, rzućmy się do stóp Jezusa, tulmy się do Jego nóg i powtarzajmy z całą miłością, na jaką zdobyć się możemy: Jezu, Jezu, Jezu! Niech wymawianie tego świętego imienia będzie modlitwą miłości, ufności, wiary, oddania się Bogu na własność” – pisze św. Urszula (Ledóchowska, 2000a, I 1) i zwraca uwagę, że nawet żadna praca nie może przeszkodzić w tej krótkiej modlitwie. Imię Jezus jest siłą i nadzieją człowieka, na to Imię zgina się każde kolano wszelkiego stworzenia (zob. Flp 2, 10). Autorka *Rozmyślań* zaleca, by w Imię Jezusa przeżywać całe życie i rozpoczynać każde działanie, zaangażowanie i staranie:

„Z imieniem Jezus na ustach i w sercu żyjemy, umieramy, bo w nim jest siła i moc Boska; (...) ono zwalcza pokusy, odpędza niepokoje i troski, podnosi duszę wysoko ponad marność tej ziemi, wskazując zawsze, że jej celem nie jest ziemia, ale Jezus; że żyje nie dla ziemi, ale dla Jezusa; że cierpi nie beznadziejnie, jak ci, co nie mają wiary, ale dla Jezusa; że dążeniem całego życia nie powinno być upiększenie sobie tego krótkiego pobytu tu, na ziemi, ale wznoszenie się na szczyty, aż do stóp Boga” (tamże).

8 Święta Urszula zaleca, aby wykorzystywać na modlitwę również te momenty i sytuacje, które zazwyczaj uważa się za zmarnowany czas. Pisze w *Testamencie*: „Czekając, chodząc po ulicach z jednego miejsca na drugie, módlcie się, módlcie – to są chwile, kiedy zwykle o niczym mądrym się nie myśli (...): albo trapiemy się troskami, albo nierozsądnymi planami na przyszłość. O wiele więcej zrobicie, modląc się”. (Ledóchowska, 2000b, s. 34).

Dlatego Matka Urszula zachęca, by jak najczęściej wołać do Chrystusa tą „modlitwą miłości”: Jezu, Jezu, Jezu!, a w ten sposób człowiek będzie mógł modlić się nieustannie.

Niezależnie od tego, że modlitwę nieustanną podtrzymują wszystkie akty strzeliste, nawet bardzo krótkie, oraz dobre intencje, z którymi wierzący podejmuje działania, modlitwa nieustanna domaga się ponadto od człowieka czuwania nad sobą, czy się autentycznie trwa w relacji miłości do Pana Boga. Według świętej Urszuli (Ledóchowska, 2000a, VIII 29) „czuwać” znaczy usilnie starać się o trwanie w obecności Bożej. „Bóg mnie widzi, Bóg na mnie patrzy – ta świadomość ustrzeże mnie od grzechu, doda odwagi do przezwyciężenia pokus i złych skłonności, do wierności w zachowaniu *Reguły* i *Konstytucji*, do gorliwości w służbie Boga przez modlitwę, w służbie bliźniego przez pokorę” – pisze autorka *Rozmyślań* (tamże). Zaznacza, że pamięć o obecności Bożej, będąca wyrazem rzeczywistego skupienia, jest przestrzenią doświadczania łaski Bożej i pomocą w pracy wewnętrznej, w duchowym wzroście. Dlatego daje praktyczne rady: „Próbujmy codziennie choć parę razy – od jednego rachunku sumienia do drugiego, od jednego nawiedzenia Najświętszego Sakramentu do drugiego – wznosić serce do Boga gorącym aktem strzelistym” (tamże). Te zalecenia – zdaniem Świętej – mają na celu ułatwienie człowiekowi otwierania się na życie w miłującej obecności Boga.

Co więcej, św. Urszula zwraca uwagę na konieczność wewnętrznego umartwienia stanowiącego warunek każdej autentycznej modlitwy<sup>9</sup>. Kto chce się prawdziwie modlić, musi starać się odrzucać wszystko to, co przeszkadza w relacji z Bogiem: „Bez umartwienia nie nauczymy się dobrze modlić, bo tylko duszom umartwionym, a przez to samo uduchowionym, udziela Bóg daru wyższej modlitwy, bliższego złączenia z Bogiem” (Ledóchowska, 2000a, XII 13). Mówiąc o umartwieniu, autorka *Rozmyślań* nigdy nie ma na myśli podejmowania nadzwyczajnych pokut czy dodatkowych praktyk ascetycznych. Według niej nie to stanowi fundament prawdziwej modlitwy. Matka Urszula, wskazując na konieczność umartwienia, ma przede wszystkim na uwadze zdecydowane odejście od tego wszystkiego, co egoistycznie skupia człowieka na sobie samym, na swoich nieuporządkowanych potrzebach, namiętnościach, zachciankach. Dlatego zaznacza:

„Wielka to rzecz – dać swojej duszy panowanie nad ciałem, pozwolić jej żyć w całej pełni. Żyje dusza przez modlitwę, przez złączenie się z Bogiem, przez trzymanie w korbach swego ziemskiego ja. Trzeba tyl-

9 Święta Urszula Ledóchowska podkreśla ścisły związek pomiędzy modlitwą a ascezą, o którym mówi chrześcijańska tradycja, zob. np. Bouyer, 1982, s. 126-127.

ko nie dopuścić, by dusza wpadła w anemię duchową, by ciało panowało jak pan wszechwładny. Dążyć więc muszę nieustannie do uduchowienia – niech żyje we mnie dusza” (Ledóchowska, 2000a, XII 11).

Wyrzekanie się nieuporządkowanych pragnień i rezygnacja ze swoich samolubnych korzyści otwiera człowieka na Pana Boga. Umiejętność umartwienia swojej woli sprawia ponadto, że znikają kłótnie, wyjaśniają się nieporozumienia między ludźmi, a panuje jedność płynąca z miłości do Jedynego. Wyrzekanie się wszystkiego, co nie prowadzi do Boga, należy łączyć z jednoczesnym wybieraniem tego, co zbliża do Niego. Matka Urszula (2000a, XII 13) zaleca więc praktykowanie cnót i prawdziwej miłości bliźniego. Zachęca do sumiennej pracy, która nieraz ciąży i nuży, a do której czasami trzeba się przymuszać. Te wszystkie postawy i zachowania sprzyjają wewnętrznej dyscyplinie dla miłości, która ułatwia prawdziwą modlitwę.

„Modlitwa sama nie wystarcza. By była skuteczna, potrzeba ofiary” (Ledóchowska, 2000a, VIII 10). To zalecenie świętej Urszuli staje się zrozumiałe właśnie w kontekście tego, co zostało powyżej przedstawione. Matka Ledóchowska nie nakłania bowiem do podejmowania wyjątkowych pokut, lecz jednoznacznie ukazuje, że prawdziwa modlitwa domaga się postawy umartwienia wewnętrznego, czuwania nad swoim sercem i odrzucenia tego, co wypływa z egoizmu. Modlitwie ma towarzyszyć ofiara, rozumiana jako ewangeliczne zaparcie się swego „ja” i swoich nieuporządkowanych potrzeb, aby otworzyć się w ten sposób na relację z Trójcą, na Miłość. Modlitwa, złączona z ofiarą z samego siebie, jest bliska Sercu Bożemu i przynosi błogosławieństwo dla świata (Pagacz, 2020, s. 179-186). W tym właśnie duchu św. Urszula patrzy na każdą pracę ludzką: jako na sposobność do rezygnacji z siebie, do ofiary i służby. Taką pracę autorka *Rozmyślań* również uznaje za modlitwę, o ile jest wykonywana z miłości do Boga, bez ambicji, bez lenistwa, dokładnie i sumiennie (Ledóchowska, 2000a, XI 10)<sup>10</sup>.

W świetle tych wskazań świętej Urszuli nie dziwi fakt, że autorka *Rozmyślań* podkreśla wartość i znaczenie ducha modlitwy bardziej niż samej „fizycznej” modlitwy. Według niej ducha modlitwy posiada ten, komu wystarcza Bóg (Ledóchowska, 2000a, I 18). Człowiek, dla którego Bóg jest wszystkim we wszystkich (zob. 1 Kor 15, 28), otrzyma pokój serca. „O, żebym tak chciała prosić, błagać o ducha modlitwy, to Bóg by mi go dał, ale nie dość gorąco o to się modłę!” – pisze matka Ledóchowska (2000a, II 12). Dostrzega, że często wielu szuka szczęścia w tym, co nie daje głębokiego zaspokojenia, lecz tylko chwilową radość. Dlatego poleca siostronom pytać siebie: czy i w moim sercu jest pragnienie spotkania Jezusa i trwania

10 Zagadnienie związku modlitwy i pracy zostało omówione szerzej w: Wejman, 2015, s. 13-31.

przy Nim? Czy staram się o to, by dojść do tego złączenia się z Panem, do którego doszła oblubienica z *Pieśni nad Pieśniami*, gdy wołała: „szukałam umiłowanego mej duszy (...) znalazłam umiłowanego mej duszy, pochwycałam go i nie puszczać”? (Pnp 3, 1.4) (Ledóchowska, 2000a, III/IV 60). Według założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego duch modlitwy prowadzi do takiego złączenia z Chrystusem, że nic nie jest w stanie człowieka oderwać od Niego. Wtedy żadni ludzie ani rzeczy nie przeszkadzają w kontakcie z Bogiem, lecz przeciwnie – wszystko pomaga w większej miłości i służbie Zbawicielowi. Osoba, której serce należy całkowicie do Boga, żyje oddana swemu Panu, Jezusowi Chrystusowi:

„Z Nim razem modli się, a przez to modlitwa jej, jak dym kadzidła, wznosi się prosto do Ojca niebieskiego. Z Nim pracuje, a praca, choć ciężka i męcząca, nie będzie jej ciężką, bo ma do pomocy Jezusa. Z Nim razem cieszy się w dniach jasnych i spokojnych, a radość jej z Jezusem jest czysta i Boża. Z Nim razem cierpi, a krzyże jej u stóp krzyża zamieniają się w słodycz. Z Panem obcuje z bliźnim, a miłość bliźniego przez Jezusa i dla Jezusa staje się święta i nadprzyrodzona. Z Nim i przy Nim umiera, a śmierć przy boku Jezusa jest spokojna, pełna ufności, bo będąc z Nim w czasie doczesnego życia, będzie z Nim i przez całą wieczność” (tamże).

Święta Urszula przypomina siostrom, by starały się o taką łączność z Jezusem. Co więcej, zaleca, aby o ducha modlitwy szczególnie prosić Matkę Zbawiciela (Ledóchowska, 2000a, II 7), której życie było wypełnione wsłuchiowaniem się w Boże zamysły, uważnym zachowywaniem i rozważaniem w sercu poruszeń dawanych przez Pana Boga. Przykład obrazujący, że duch modlitwy jest czymś głębszym i szerszym niż modlitwa w wąskim znaczeniu tego słowa, stanowi modlitwa różańcowa. Autorka *Rozmyślań* wyraźnie podkreśla, że modlitwa ta nie polega jedynie na fizycznym wymawianiu słów i rozważaniu tajemnic z życia Chrystusa i Jego Matki, lecz „jest to modlitwa, którą w dalszym ciągu życia trzeba odmawiać” (Ledóchowska, 2000a, X 3). Duch modlitwy różańcowej nadaje słowom głębię, a rozumowaniom – osobową więź z Bogiem. Wprowadzanie w życie postaw zawartych w wydarzeniach ewangelicznych jest koniecznym przedłużeniem i uzupełnieniem modlitwy różańcowej. „Życie moje ma być różańcem wprowadzonym w czyn” – konstatuje św. Urszula (tamże), zaznaczając, że takie życie ściśle łączy człowieka z Bogiem, jest Jemu miłe i zarazem pełne radości i szczęścia w Duchu Świętym.

## MODLITWA PROWADZĄCA DO MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Według wskazań św. Urszuli autentyczna modlitwa nigdy nie zamyka osoby na drugiego człowieka, lecz owocuje miłością bliźniego. Rozwijaniu tej tezy autorka *Rozmyślań* poświęca w swoich pismach wiele uwagi, podkreślając, że miłość do bliźnich jest najpewniejszym wyrazem miłości do Boga (Ledóchowska, 2000a, XII 27). Matka Ledóchowska powołuje się na słowa *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4, 20-21). Wyjaśnia, że sprzecznością byłoby deklarowanie miłości do Boga, a zarazem lekceważenie czy odrzucenie jakiegokolwiek człowieka. Zauważa, że jest to problem osób ulegających wielkiej iluzji, osób, które żyją w przekonaniu, że kochają Boga, ponieważ lubią „się modlić” ze względu na pocieszenia, radości i przyjemne doznania. Istotą modlitwy nie jest jednak to, czy sprawia ona człowiekowi radość (Ledóchowska, 2000a, XII 11). Według św. Urszuli egoistyczne upodobania nie mają nic wspólnego z prawdziwą modlitwą, której wyrazem jest zdolność do czynnej i pełnej poświęcenia miłości Boga i bliźniego. Autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, XII 27) stawia więc pytanie, pozwalające rozpoznać właściwe owoce modlitwy: „Czy ja mogę o sobie powiedzieć, że mam w sercu tę prawdziwą miłość bliźniego, że ją okazuję czynami – uprzejmością, uczynnością, wyrozumiałością, dobrocią?”. Te cechy i postawy dojrzewają na modlitwie, będącej przebywaniem z Tym, który jest Miłością i źródłem wszelkiej autentycznej miłości.

Święta Urszula w swoich pismach niejednokrotnie przypomina, że „trzeba umieć Boga opuścić dla Boga” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 1, XII 11; 2000b, s. 82). Wskazuje w tym z pozoru paradoksalnym powiedzeniu, że w niektórych sytuacjach – z uwagi na miłość Boga i miłość bliźniego – jest usprawiedliwione, a nawet konieczne, zrezygnowanie z modlitwy w danej chwili, gdy wymaga tego rzeczywiste dobro drugiego człowieka, które osoba jest w stanie wykonać jakby dla samego Chrystusa. Wierzący odchodzi wtedy od osobistego bycia z Bogiem na modlitwie po to, aby spotkać Stwórcę działającego w bliźnim; kieruje się słowami Chrystusa: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci Moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Człowiek, który potrafi w taki sposób postępować, wsłuchuje się w wezwania Boże, bez przywiązywania do swojej własnej wizji życia duchowego. Jednak opuszczanie modlitwy ze względu na lenistwo, wygodę czy nieuporządkowaną miłość siebie samego nie jest w żaden sposób usprawiedliwione i – zdaniem św. Urszuli (Ledóchowska, 2000a, III/IV 1) – nigdy nie powinno mieć miejsca. Autorka *Rozmyślań* wskazuje w tym kontekście na subtelną pokusę uchylenia się od modlitwy pod pretekstem miłości bliźniego. Zauważa, zwracając się do sióstr: „Czemu ja, która tak umiem rozmawiać z ludźmi, która nieraz łamię milcze-

nie, by gadać zupełnie niepotrzebnie o tym lub owym, czemu nie umiem rozmawiać z Jezusem? On mi jest wiernym Przyjacielem, który na pewno najlepiej mnie zrozumie we wszystkich mych trudnościach i troskach” (Ledóchowska, 2000a, II 12). Prawdziwa modlitwa jako spotkanie z Bogiem Trójjedynym jest właśnie przestrzenią rozeznawania oraz pozwala wyzbywać się iluzji, pozorów i namiastek miłości po to, by żyć w prawdzie.

Modlitwa i relacja do Pana Boga są – zdaniem św. Urszuli – weryfikowane przez stosunek do drugiego człowieka, zwłaszcza do tego znajdującego się najbliżej, z którym dzieli się życie i codzienność. Matka Ledóchowska zwraca na to uwagę wielokrotnie, a w jednym z listów do sióstr pisze o tym dobitnie, jednoznacznie demaskując fałszywą, powierzchowną pobożność:

„Ty, która szorstko, drwiąco, niegrzecznie obchodzisz się ze swoją siostrą, która unikaś jej, żeby z nią nie mówić, żeby z nią nie mieć do czynienia, bo jej nie lubisz, Ty, która tylko patrzysz, by coś złego znaleźć w swoich siostrach, która zawsze chcesz narzucać swoją wolę, byleby nie słuchać innych – nie myśl, że kochasz Serce Jezusowe, bo łyż ronisz z rozczulenia przy Komunii świętej! O nie, Ty nie kochasz czynem, a miłość oparta tylko na uczuciu – to bańka mydlana bez wartości i bez treści” (Ledóchowska, 2004, s. 165).

Powyższe słowa wyraźnie ukazują, jak głęboko matka Urszula wchodzi w miłość do Boga realizującą się w miłości bliźniego.

Modlitwa jest umiłowaniem Boga, jest wyrazem miłości do Niego, a „kto kocha Boga, pragnie i innych do miłości Bożej zachęcić” (Ledóchowska, 2000a, XII 30). W ujęciu św. Urszuli właściwa modlitwa przygotowuje do służby innym, do poświęcenia dla bliźnich w celu ukazywania dobroci samego Boga (Pagacz, 2021b, s. 190-193). Dlatego założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego prosi szczególnie swoje duchowe córki, aby starały się „siłą miłości dusze do Jezusa pociągać” (Ledóchowska, 2000a, XII 30) i by stawały się apostołkami nie tyle słowem, co przykładem, dobrocią, serdecznością i modlitwą. Nierozdzielny związek miłości do Boga i miłości do bliźniego jest nieodłączną cechą duchowości matki Ledóchowskiej, znajdującą odzwierciedlenie w jej spojrzeniu na modlitwę.



## „NAJLEPSZA” I „NAJDOSKONALSZA” MODLITWA

W świetle tego, co zostało wyżej przedstawione, warto wskazać, jaką modlitwę św. Urszula uznaje za wzór i ideał, do którego należy zmierzać. Za najlepszą modlitwę matka Ledóchowska uważa zgadzanie się z wolą Bożą (Ledóchowska, 2000b, s. 49 i 79). Jak rozumieć to lakoniczne stwierdzenie? Zdaniem założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego bez otwartości na rozważanie, osobiste szukanie i przyjmowanie woli Pana Boga oraz bez gotowości na jej wypełnianie nie można mówić o prawdziwej miłości do Chrystusa – relacji, która jest fundamentem każdego rodzaju modlitwy. Dlatego św. Urszula podkreśla, że, aby dobrze się modlić, trzeba „opuścić swoje »ja« – to »ja« ambitne, egoistyczne, samowolne, grymaśne, obraźliwe” (Ledóchowska, 2000a, VIII 17). Modlitwa wymaga zatem oderwania od „samego siebie”, tzn. od swoich nieuporządkowanych pragnień, uczuć i upodobań, aby być wolnym dla Boga i dyspozycyjnym na przyjęcie Jego łaski. W tym znaczeniu autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, IX 20) stwierdza także, że „najlepsza służba Boża to niekoniecznie czuła modlitwa, ale wierne wypełnianie woli Bożej”. Pragnienie czynienia tego, czego chce Bóg, jest przejawem prawdziwej miłości do Niego: „Nie w samych modlitwach, nadzwyczajnych pokutach i cnotach zawiera się moja świętość, ale przede wszystkim w najściślejszym stosowaniu się do woli Bożej” (tamże). „Modlitwa”, która nie łączy się z gotowością na wypełnianie pragnień Pana Boga i na przyjmowanie Jego zamysłów, jest jedynie pozorną pobożnością, pustą formą zachowania – nie niesie ze sobą głębszego znaczenia.

Dla lepszego uzasadnienia i wyjaśnienia istoty modlitwy matka Ledóchowska wskazuje na Chrystusa w Ogrójcu i Jego pragnienie realizacji woli Ojca: „Ojciec mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39). Święta Urszula, komentując te ewangeliczne słowa Jezusa, stwierdza: „Oto najświętsza modlitwa. Z jednej strony najstraszniejsze cierpienie na widok czekającej Go męki, z drugiej zupełne zgadzanie się na wszystko, czego Bóg żąda” (Ledóchowska, 2000a, X 14) i dodaje: „obym mogła naśladować ten przykład!” (tamże). Modlitwa samego Chrystusa jest zatem stałym punktem odniesienia w rozpoznawaniu prawdziwego oddawania się osoby Bogu. Autorka *Rozmyślań* zapisuje następujące słowa skierowane do Zbawiciela:

„Jezu, chcę pamiętać, że nie powinnam modlić się, by znaleźć w tym ukojenie, lecz bym coraz bardziej gotowa była na spełnianie woli Bożej. Niech nie odstępuję od modlitwy, choćby mi ona przychodziła z trudnością i zamieniała się nieraz w ciężką walkę. Nie należy pytać się, co mi Bóg za tę modlitwę da – modlić się i nie ustawać, choć ciężko i trudno, choć bez

pociechy. O Jezu mój, o jedno Cię błagam, daj, bym mogła z każdej, choćby najtwardszej modlitwy nabrać siły do spełnienia woli Bożej, nawet gdyby ta wola całe moje »ja« miała przybić do krzyża” (Ledóchowska, 2000a, III/IV 9).

Ponadto św. Urszula zwraca uwagę swoim duchowym córkom, by nie były przywiązane do „swojej” modlitwy, tylko do woli Bożej, co sprawdza się w sytuacjach, gdy dla ważnej przyczyny trzeba opuścić modlitwę (Ledóchowska, 2000b, s. 82). Zachęca je, by były gotowe na wszystko, co może przyczynić się do chwały Bożej i dla dobra drugiego człowieka, bez względu na to, czy wydaje się im to osobliwie przyjemne i korzystne, czy też nie (Ledóchowska, 2000a, XII 11).

Natomiast, biorąc pod uwagę różne rodzaje modlitwy, matka Ledóchowska (2000a, VI 20) wyróżnia spośród nich modlitwę uwielbienia, uznając ją za najdoskonalszą. Uzasadnia to tym, że przez modlitwę uwielbienia modlący się zwraca się do Boga w sposób bezinteresowny, skupiając się na Nim samym i na Jego chwale, w oderwaniu się od samego siebie. Jest to zatem czysta miłość Boga. Człowiek wierzący może oddawać chwałę Bogu i uwielbiać Go, gdy potrafi zapominać o sobie, o swoich własnych małych radościach i problemach, gubiąc się zupełnie w chwale Boga. Modlitwa uwielbienia jest najdoskonalsza, ponieważ „w niej wznosi się dusza do Boga, cieszy się Jego wielkością, pięknnością, świętością, a opromieniona, olśniona światłem Bożym, zapomina o sobie, zamienia się w nicość, by Bóg w niej był wszystkim” (tamże). Święta Urszula podkreśla, że modlitwa taka sprawia trudność osobom, które są zajęte sobą, skoncentrowane na sobie, szukające siebie, swojego zadowolenia, przyjemności i własnej chwały. Przyznaje w szczerości: „my tak chętnie myślimy o sobie, że jak tylko mamy opuścić siebie, by chwalić Boga, wnet się nam ta modlitwa przykrzy i wolimy wracać do swego »ja«” (Ledóchowska, 2000a, XI 28). Modlitwa uwielbienia prowadzi właśnie do oderwania się od swego egoistycznego „ja”, a pozwala zanurzyć się w chwale i mocy Bożej.

W modlitwie uwielbienia Boga w sposób wyraźny wychodzą na jaw czynniki utrudniające modlitwę, które w rzeczywistości są przeszkodą w każdym kontakcie z Bogiem. Święta Urszula wymienia wiele takich przeszkód. Są nimi przede wszystkim nieuporządkowane: myśli, pragnienia i uczucia; wszelkie żądze i namiętności, które zabierają pokój serca. Człowiek bowiem często pragnie uznania, pierwszeństwa, rozgłosu, pochwał, ma różne ambicje. Wobec tego autorka *Rozmyślań* (Ledóchowska, 2000a, I 18) pisze:

„Jeśli zaraz nie oddałam takich pragnień, stają się one coraz to silniejsze i tak opanowują duszę, że odzywają się i w czasie modlitwy; i nigdy spokoju nie dają. Tam znów powstaje jakieś pragnienie zmiany miejsca, za-

jęcia i wygod – i tak wgrzyza się w duszę, że ta o niczym innym myśleć już nie może. Te pragnienia, zachcianki jakby gęstą mgłą zasłaniają duszy Boga, już ona Go nie widzi, nie pragnie”.

Święta Urszula poleca więc czuwać nad swoim sercem, aby móc usuwać z niego to wszystko, co stanowi przeszkodę w relacji z Bogiem. Przestrzega przed każdym grzechem, przed lenistwem odciągającym od modlitwy, przed próżnością i chęcią przypodobania się ludziom, przed interesownością, gadatliwością i ciekawością powodującymi brak skupienia. (Ledóchowska, 2000a, III/IV 8, VII 27, VIII 22, IX 9, X 24). Zaleca, by nie ulegać niepokojom i troskom, które nie pozwalają oddawać się w ręce Ojca Niebieskiego (Ledóchowska, 2000a, II 7).

Podobnie – zdaniem św. Urszuli – w modlitwie adoracji Najświętszego Sakramentu ujawnia się w człowieku to, co go jeszcze oddala od Boga. Matka Ledóchowska (2000b, s. 55) radzi, aby wytrwać i nie zniechęcać się swoimi słabościami, wbrew temu, co może wierzącego odciągać od modlitwy: „A gdy klęczysz przed tabernakulum i nie wiesz, o czym myśleć, i myśli Ci się nie kleją, wtedy unizaj się przed Panem jak najgłębiej: (...) cicho, pokornie wystawiaj swą nędzę na działanie promieni miłości wychodzących z tabernakulum – i Jezus duszę Twą biedną, jak słońce płótno, uczyni białą i piękną”. Modlitwa jest oddawaniem siebie Bogu, otwieraniem się na działanie Jego łaski i pozwoleniem Mu, aby On oczyszczał serce człowieka.

Modlitwa ma swą indywidualną dynamikę rozwoju<sup>11</sup>, na którą wprowadza siostry św. Urszula. Jej uwagi i starania pozwalają rozwijać się w miłości Boga i bliźniego właśnie poprzez złączenie z Bogiem. Powyższe zestawienie jest w pewnym sensie „mapą” modlitwy przypominającą, na co kładzie nacisk matka Ledóchowska. Prawdziwą szkołą modlitwy jest natomiast jej praktyka (Larranaga, 2008, s. 341-344).

\*\*\*

Reasumując, analiza pism św. Urszuli prowadzi do wniosku, że zagadnienie modlitwy jest dla matki Ledóchowskiej istotną kwestią, która znajduje szerokie omówienie w jej dziełach. Modlitwa jako złączenie serca z Bogiem i nieustanne obcowanie z Jezusem to dla św. Urszuli sprawa fundamentalna, bez której nie można wyobrazić sobie życia chrześcijańskiego. To, co Święta pisze o modlitwie, potwierdza chryścocentryzm jej życia duchowego, w którym szczególnie wiele miejsca znaj-

11 W swych pismach św. Urszula nie charakteryzuje jednak poszczególnych etapów życia duchowego czy kluczowych momentów w życiu duchowym, omawianych przez wielu autorów, np. Bernard, 1996, s. 95-127.

dują tajemnice: życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, Najświętszego Serca Jezusa i Eucharystii (Misiurek, 2001, s. 147-155). Założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego pojmuję modlitwę nie tylko w wąskim sensie, biorącym pod uwagę jedynie chwile spędzone w kaplicy przed Najświętzym Sakramentem. Poza tą ważną stroną kładzie nacisk nie tyle na znaczenie wielu form i rodzajów modlitwy, lecz podkreśla osobistą więź człowieka z Bogiem, który jest dawcą życia i wszelkiego dobrego działania. Takie rozłożenie akcentów sprawia, że dla św. Urszuli bardziej charakterystyczne jest mówienie o duchu modlitwy niż o samej modlitwie w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Wskazania i rady św. Urszuli odnoszące się do modlitwy połączone są z innymi zaleceniami dotyczącymi życia na co dzień wiarą, miłością, w zawierzeniu Bogu i w posłudze drugiemu człowiekowi. Matka Ledóchowska patrzy bowiem na osobę ludzką w sposób integralny, zaznaczając współzależność relacji: do Boga, do bliźniego i do samego siebie. Dążąc do spójności życia, daleka jest od angelizmu, gdyż zdaje sobie sprawę, że pomijanie tego, co ludzkie, prowadzi do iluzji pobożności. Modlitwa jest dla niej wyrazem miłości do Boga, miłości opartej na woli i rozumie, a nie wyłącznie na przelotnych uczuciach; jest ona zarazem weryfikowana przez miłość do bliźniego, która przejawia się umiejętnością rezygnacji ze swego egoistycznego „ja”, jest zdolnością do służby i twórczym wysiłkiem wkładanym w to, aby innych prowadzić do Chrystusa.

Warto zauważyć, że wskazania św. Urszuli okazują się w pełni aktualne i potrzebne zwłaszcza we współczesnym świecie, pełnym pośpiechu i rozproszeń, w którym zachowanie równowagi pomiędzy modlitwą a działaniem sprawia trudności wielu wierzącym, w tym szczególnie osobom konsekrowanym. Rozważania założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego podpowiadają, w jaki sposób rozeznaczyć, czy praktykowana modlitwa kształtuje w człowieku fundamentalne postawy chrześcijańskie, czy uczy oddawania siebie całkowicie Bogu, stawiania Go absolutnie na pierwszym miejscu i dążenia do życia w Jego miłującej obecności. Święta Urszula zachęca i prowadzi do doświadczenia Pana Boga tu i teraz, w konkretnym kontekście życia, w rzeczywistości takiej, jaką ona jest, a nie takiej, jaką człowiek chciałby widzieć. Matka zapewnia, że służba innym motywowana miłością jest nieodzownym elementem autentycznej modlitwy. Modlitwa pojmowana jako złączenie serca z Bogiem wskazuje na przesunięcie akcentów z „robienia czegoś” w stronę „bycia” ze Stwórcą. Dzięki temu zaangażowania, które podejmuje wierzący, stają się przede wszystkim promieniowaniem miłości dawanej przez Boga, pociągającym innych do Niego, co jest największym dziełem ewangelizacyjnym.

## **Bibliografia:**

- Bernard, Ch. A. (1996). *Wprowadzenie do teologii duchowości*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bouyer, L. (1982). *Wprowadzenie do życia duchowego*. Warszawa: PAX.
- Larranaga, I. (2008). *Ukaż mi swoje Oblicze. Pogłębianie wewnętrznej relacji z Bogiem*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Leon-Dufour, X. (1990). *Słownik teologii biblijnej*. Poznań: Pallottinum.
- Ledóchowska, U. (2000a). *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, t. 1-2. Pniewy: Druk Apostolicum.
- Ledóchowska, U. (2000b). *Pisma zakonne*. Pniewy: Druk Apostolicum.
- Ledóchowska, U. (2004). *Listy do sióstr 1914-1922*. Warszawa.
- Lohfink, G. (2011). *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*. Poznań: W drodze.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Misiurek, J. (2001). *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. T. 3, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Pagacz, M. (2020). Eucharystia jako ofiara w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej. *Polonia Sacra*, 4, s. 169-187.
- Pagacz, M. (2021a). Pogoda ducha w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej. *Studia Bobolanum*, 1, s. 155-171.
- Pagacz, M. (2021b). Tajemnica Serca Jezusa Konającego źródłem apostołstwa według św. Urszuli Ledóchowskiej. *Polonia Sacra*, 1, s. 179-195.
- Ratzinger, J. (1996). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Słomkowski, A. (2000). *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*. Ząbki: Apostolicum.
- Špidlik, T. (1991). *U źródeł światłości*. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Wejman, H. (2015). Połączenie modlitwy i pracy w życiu i pismach św. Urszuli. W: M. Krupecka, W. Misztal (red.), *Św. Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie* (13-31). Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.

# „THE UNION OF HEART WITH GOD”. PRAYER ACCORDING TO SAINT URSULA LEDÓCHOWSKA

## SUMMARY

The article presents the concept of prayer contained in the works of St. Ursula Ledóchowska. It aims to show how the founder of the Congregation of the Ursuline Sisters of the Agonizing Heart of Jesus defines prayer, how she describes it and what she pays attention, giving recommendations, indications and advices concerning the life of prayer. Saint Ursula underlines not so much the importance of many forms and types of prayer, but she emphasizes the personal relationship with God. This distribution of accents makes more characteristic for St. Ursula to speak about the spirit of prayer than about prayer itself in the strict sense.

*Article submitted: 27.09.2021; accepted: 03.11.2021.*



**STUDIA Z ANTROPOLOGII  
TEOLOGICZNEJ**



**Słowa kluczowe:** płeć, ciało, antropologia, płeć biologiczna/płeć społeczno-kulturowa, obowiązkowa heteroseksualność, odkupienie, komplementarne dopełnienie, normatywność dualizmu płciowego, formy życia i miłości

**Keywords:** gender, body, anthropology, sex/gender, compulsory heterosexuality, redemption, complementary completion, two-gender-normativity, forms of live and love



*Beate Beckmann-Zöller*

KATHOLISCHE STIFTUNGSHOCHSCHULE, MÜNCHEN, GERMANY

# DIE LEIBLICHE DIFFERENZ UND STEINS GESCHLECHTER- -ANTHROPOLOGIE<sup>1</sup>

## 1. AKTUELLE GENDER-DEBATTEN UND STEINS GESCHLECHTERANTHROPOLOGIE

„Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu ‚bedenken‘. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit“, schrieb Luce Irigaray (1991, p.11) der Begegnung von „Phänomenologie und Geschlechterdifferenz“ ins Stammbuch. Judith Butler (1997a, 30) antwortete hierauf in „Das Ende der Geschlechterdifferenz?“, die Frage nach der Geschlechterdifferenz sei unentschieden und unentscheidbar. Wie versteht die Phänomenologin Edith Stein diesen „gender trouble“, finden sich bei ihr Lösungen für das Problem der sexuellen Differenz?

In herkömmlichen Anthropologien wurde innerhalb des Person-Seins des Menschen die Vernunftfähigkeit einseitig betont. Zugleich wurde das Phänomen der „Zweigeschlechtlichkeit“, verbunden mit dem Phänomen der „Unterschiedenheit in der Leiblichkeit“, thematisch vernachlässigt (R. Giuliani 1997, 104-125).

<sup>1</sup> Teile dieser Untersuchung, die hier jedoch inhaltlich überarbeitet wurde, wurden bereits veröffentlicht in: Knaup, M. Seubert, H. (2018, p. 70-98).

So konnte sich z. B. auch bei Edith Steins Lehrer Husserl<sup>2</sup> ein verborgener Dualismus einschleichen hinsichtlich der *Bedeutsamkeit* von Geschlechtlichkeit (Beischlaf, Lust und Fruchtbarkeit). Selbst wenn „Leiblichkeit“ grundsätzlich als zur Person gehörig behauptet wurde, fand das Phänomen der Geschlechtlichkeit wenig thematischen Raum und erfuhr eine Minderbewertung oder sogar Abwertung (G. Haeffner 2000). Von der Seite der Phänomenologie her haben sich außer Stein nur Merleau-Ponty, Sartre und Levinas mit der Geschlechterdifferenz beschäftigt, wenn auch deren Perspektive zu Recht von Irigaray u. a. als einseitig kritisiert wird.<sup>3</sup> Heute erleben wir in diesem Bereich eher eine Überbewertung des Phänomens des sexuellen Begehrens als „verfehltes Absolutes“ (Zizek 2020) – was die Kehrseite der Medaille des vorherigen Verschweigens sein könnte – bis hin zu einer Umwertung in neuen Anthropologien.

Edith Stein selbst wird als Phänomenologin, die Geschlechter-Differenz thematisiert hat, selten vom philosophischen Feminismus oder den Gender Studies wahrgenommen, es gibt aber Ausnahmen.<sup>4</sup> Z. B. zieht Haney aus ihrer Untersu-

2 Sepp (1997, p. 47-60) weist nach, dass bei Husserl neben den regionalen Ontologien (Anthropologie u.a.) auch die systematischen Überlegungen zu Einheit und Differenz fruchtbar gemacht werden können, darunter eine Analyse von Geschlechtsleben (Husserl, 1973, p. 593ff.). Ansonsten bleibt das Thema für Husserl ein „Randproblem“ wie auch Geburt und Tod. Petr Urban verweist auf Husserls *Krisis* (Husserl, 1954, p. 191f.), es ginge darum, den Sinn der sexuellen Differenz auf ihre Genese in unserer Lebenswelt nachzuverfolgen (Urban, 2016, p. 543). Intensiver beschäftigt hat sich mit dem *Phänomen Leib. Phänomenologie der Leiberfahrung bei Edmund Husserl* K. Mansoorah (2017). Die wichtigste Publikation zur Phänomenologie in diesem Bereich stammt von Gahlings (2016), in der auch Stein zitiert wird.

3 Merleau-Ponty, 1966; Levinas' Phänomenologie des Eros und seine Thematisierung des Weiblichen (Levinas, 1987, 1989). Dazu Kritik daran von Irigaray (1991) und von Linda Fisher (2000, p. 3-6), und Butler (1981, 1997b, 166-186). Merleau-Ponty neigt durch seine Verallgemeinerungen hinsichtlich von Subjektivität dazu, die Erfahrungen von Männern als die von Menschen zu verstehen (E. Grosz, 1994, p. 103). Vgl. auch K. J. Morris, 2010. Vor dem auf Deutsch erschienenen Sammelband *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (Stoller, Vetter, 1997), worin Edith Stein fehlt, wurde bereits 1994 in den USA die Konferenz „Feminist Phenomenology“ veranstaltet (L. Fisher, L. Embree, 2000), worin Stein sehr wohl einen Platz erhält.

4 Erst seit den späten 90er Jahren nehmen Phänomenologen überhaupt das Problem der Geschlechterdifferenz wahr, zuvor sei das Problem ignoriert worden, außer von Frauen, wie Edith Stein, hebt Linda Fisher namentlich hervor (Fisher, 2000). Haney (2000, p. 221) arbeitet Steins bisher von Feministen wie Phänomenologen ignorierten Gewinn an differenzfeministischer Theorie heraus und stellt u.a. einen Vergleich mit Beauvoir an. Im von Landweer und Marcinski (2016) herausgegebenen Band zu Feminismus und Phänomenologie erhält Stein einen Platz in der Einleitung „Feministische Phänomenologie: Leib und Erfahrung“, sie wird namentlich in einer Fußnote erwähnt, aber keine Publikation von ihr zitiert: „Auch Edith Stein kann zur feministischen Phänomenologie gezählt werden, wenn sie auch eher einen Differenzfeminismus vertritt und weitaus weniger stark rezipiert wurde als Beauvoir.“ (Landweer, Marcinski, 2016, 7-24, p. 10). – Bemerkenswert ist der Beitrag von Urban (2016), einem der wenigen Männer, der sich neben Harald Seubert mit Steins Geschlechteranthropologie beschäftigt, beide allerdings leider mit dem Schwerpunkt auf dem Thema „Frau“, statt die Andeutungen Steins für eine „Phänomenologie des Mannes“ weiterzudenken bzw. die Geschlechterrelation in den Vordergrund zu stellen (Seubert, 2012, p. 71-86). Nagl-Docekal (1999, 2016, 32) zitiert Stein immerhin, allerdings nur aus *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5) zur Leiblichkeit, nicht aber zur Geschlechteranthropologie selbst aus *Die Frau* (ESGA 13). Vgl. auch Heinämaa (2018, p. 533-557).

chung der Geschlechter-Anthropologie Steins den Schluss: „Her feminism reminds us that post-modernism can take a Christian form“ (Haney 2000, 231). Umgekehrt hält Linda Lopez McAlister (1993, 76) die Scheu säkularer Philosophen, Steins Ansatz zu rezipieren, für unbegründet: Stein’s „religious arguments and her philosophical arguments are separable. They move on parallel but separable tracks and arrive at the same conclusions. So [...] Stein’s philosophy of women can be studied by secular feminist philosophers.“ Auch Ute Gahlings (2004, p. 155) bescheinigt Steins Geschlechteranthropologie die Anschlussfähigkeit an heutige Debatten, da Stein „eine Denkerin zwischen divergenten Positionen gewesen ist und bereits mehrdimensional auf die Kategorie Geschlecht zugreift“, den biologischen Determinismus ablehnt und die soziale und kulturelle Dimension von Geschlecht einbezieht.<sup>5</sup>

In herkömmlichen theologischen Anthropologien werden meistens nur die alttestamentlichen Stellen zur Zweigeschlechtlichkeit (das Ehepaar Adam und Eva) in die Analyse von leiblicher Differenz einbezogen. Stein hingegen reflektiert innovativ Jesu Neu-Ordnung des Geschlechter-Verhältnisses, seine Einführung der Institution der Ehelosigkeit (der ehelos-Lebende Jesus – der „neue Adam“ – und seine jungfräuliche Mutter Maria – die „neue Eva“) und seinen differenzierten Umgang mit beiden Geschlechtern in Fortführung, aber auch in Kontrast zur jüdischen Tradition.<sup>6</sup> Die phänomenologischen Analysen, die Stein zur Differenz der Geschlechtlichkeit vorgelegt hat, werden im Folgenden mit der Kritik von Seiten der Poststrukturalisten, wie Michel Foucault, und Judith Butler ins Gespräch gebracht, insbesondere zum Vorwurf der angeblich-christlichen „Zwangsheterosexualität“.

Auf unterschiedliche Gender-Theorien in der Folge Butlers<sup>7</sup> lässt sich mit Steins Geschlechter-Anthropologie antworten, wenn man den Geist-Seele-Aspekt innerhalb der Leiblichkeit des Menschen als Mann und Frau untersucht. In Gen-

5 Steins Ansatz gilt als dritter Weg zwischen Konstruktivismus und Naturalismus (Urban, 2016, p. 541).

6 Eine Ausnahme bildet hier – zumindest was die Reflexion auf die Bräutlichkeit der Jungfräulichkeit betrifft – R. Aldana (2016, p. 11). Er interpretiert Gender-Theorien aus theologischer Perspektive als ein Gegeneinander von Erlösungs-Wahrheit (Gnade und Freiheit in Christus) und Schöpfungs-Wirklichkeit (Gaben des Vaters): Postmoderne post-christliche Denker würden zwar den Aspekt der Freiheit für den Menschen postulieren, jedoch ohne den christlichen Hintergrund, dass man durch Christi Erlösung und die Gabe des Hl. Geistes zu einem „neuen Menschen“ wird. Die Freiheit durch Erlösung sei keine Freiheit *von* der Schöpfung, im Sinne, dass mir keine geschöpfliche Abhängigkeit gegeben wäre und keine Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer für das eigene Sein (Aldano, 2016, p. 17) und damit Gehorsam gegenüber seinen geschöpflichen Vorgaben mehr notwendig wäre, das „datum naturale“ vielmehr zu überwinden sei. Freiheit und Gehorsam schließen sich in Liebe nicht aus (Aldano, 2016, p. 12). Die Erlösung ist die zweite Schöpfung, die Neu-Schöpfung des Menschen in Christus, ohne die erste Schöpfung zu verabschieden, sie wird vielmehr verwandelt (Aldana, 2016, p. 61).

7 (Butler, 2003, 1990, 1995). – Bei Saskia Wendel (2015, p. 82-87, 2012, p. 317-336) fehlt leider die Potenzialität zur Mutter- bzw. Vaterschaft, die als Phänomen nicht bedacht wird. Zur Differenz von Körper und Leib führt sie Stein an (Wendel, 2012, p. 326), nicht aber zu geschlechteranthropologischen Fragen.

der-Theorien, die homoerotisches Begehren ähnlich stark wie Butler betonen, wird einseitig die Geist-Seele-Seite des Person-Seins hervorgehoben durch die Betonung des „sexuellen lustvollen Begehrens“ als eines *psychischen* Vorgangs, während zugleich die Bedeutsamkeit der *leiblichen* genitalen Unterschiede und der Generativität tendenziell abgewertet wird.<sup>8</sup>

Wird der Leib, wie Stein in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin annimmt, als „beseelt“ verstanden, dann trägt er einen Sinn in sich, dessen symbolische und konkrete Bedeutung wir verstehen können. Oder ist der Leib ein Körper, ein seelenloses Ding, das von außen durch den Geist oder das Ich des Menschen „besprochen“ wird, wie im Konstruktivismus behauptet? Im letzteren Fall steht das Ich dem Körper wie einem unbeseelten Werkzeug gegenüber. Stein geht jedoch sowohl von einer Dualität von physisch-sichtbaren und psychisch-unsichtbaren Prozessen im Menschen aus, als auch von einer aristotelisch-thomasischen Dreiheit der anthropologischen Aspekte Leib, Seele, Geist, wobei die „Seele“ als gefühlsmäßiges Vermittlungselement, auch „Gemüt“, zwischen Leiblichkeit und Geist-Vernunft verstanden wird (Stein 2005, Beckmann 2003, p. 187-209).

Von Butler (2013, p. 66) und anderen wird eine Auflösung der „heterosexuellen Matrix“ oder der „Zwangs-Zweigeschlechtlichkeit“ gefordert, um den Leib neu zu ‚formatieren‘ und das homoerotische Begehren von Menschen in einer „nicht-diskriminierenden“ Anthropologie verorten zu können. „Zwangsheterosexualität“ sei ein „System“, so Butler, „in dem“ der Mensch als „sexuelle Person nicht außerhalb der Begriffe der Heterosexualität lesbar“ sei. Nach Butler „gibt es“ den Körper als biologisches natürliches Geschlecht („sex“) gar nicht, sondern der Körper des Ich sei immer schon – durch den Geist und Willen des Menschen – rollen-besetzt (ge-gendert). Bisher habe man aber viele Rollen einfach übersehen, z. B. die für intersexuelle Körper (Butler, 1995) oder für homosexuelle Lebensweisen, in denen die Zeugungs- und Empfängnisfähigkeit des Leibes gar nicht aktiviert wird.

Zuvor hatte bereits Foucault nicht nur eine „Transformation der Phänomenologie“ (Waldenfels 1983, p. 488), sondern auch eine Umwertung des „sexuellen Begehrens“ vorgenommen. Sowohl in Moraltheologie als auch in Sexualwissenschaft sei das Ziel eine „Normalisierung“ von Anders-Sexuellen im Sinn der

8 Vgl. hierzu H. Landwehr, 1994, p. 147-176. „Aber selbst bei einer maximalen Marginalisierung von generativen Prozessen (etwa durch Retortenbabies) müssen noch die dazu notwendigen ‚Beiträgersubstanzen‘ unterschieden werden – und das sind dann die Geschlechtskategorien. Alle anderen sozialen Kategorien sind entweder keine Geschlechtskategorien oder aber Unterscheidungen, die von der Grundunterscheidung zweier Geschlechter abgeleitet sind. Auch ein Programm der Vervielfältigung der Geschlechter bleibt demnach auf die beiden Grundkategorien angewiesen.“ (Landwehr 1994, p. 154). Auch B. Waldenfels (1997, p. 61-86) argumentiert in diese Richtung: Differenz geht der Identität voran, erwächst aus der Anrede des Fremden. Weitere Kritik an Butlers Theorie: Landwehr, 1993, p. 34-43; B. Duden, 1993, p. 24-33, K. Stock, 2020, p. 92-98, 2021. B. Grümme, G. Werner, 2020.

„Bio-Macht“ gewesen. In Foucaults Macht-Diskurs (1977, p. 167, 1987, p. 268) stellt die „Bio-Macht“, d. h., dass Sexualität im Dienst der Lebensweitergabe stehe, die „Hauptgefahr“ dar, gegen die es philosophisch anzudenken gelte.<sup>9</sup>

Denn homoerotisch-Empfindende und „Anders“-Sexuelle würden ausgeschlossen und damit abgewertet werden – oder sich zumindest so fühlen –, wenn nur die zwei Kategorien „Frauen sind die, die auf Männer leiblich komplementär sind *und* deren erotisches Begehren sich nur auf Männer richtet“ und „Männer sind die, die auf Frauen ...“ denkmöglich wären. Solange vor dieser – anthropologischen, zunächst nicht ethischen – *Norm* das Begehren, in der Diktion der Queer-Theorie „desire“, einiger Menschen nicht als „normal“ erschiene, würden diese vermeintlich keine gesellschaftliche Anerkennung ihrer Art und Weise des sexuellen Begehrens und Lebensstils erhalten, solange sie sich nicht auf das Gegen-Geschlecht beziehen (Butler 2013, p. 64). Dieser Schmerz, anders – z. B. homoerotisch – zu *empfinden*, als mein Leib es mir anzeigt, und als es der anthropologischen Norm unter den Menschen im allgemeinen und der Mehrzahl von Kulturen<sup>10</sup> entspricht, führt zur Strategie, jegliches Anders-Empfinden im *Gender Mainstreaming*<sup>11</sup> umzudefinieren und die Norm der Zweigeschlechtlichkeit aufzulösen und damit eine „Vergemeinschaftung des Schmerzes“ zu erreichen.<sup>12</sup>

Spezifische Aussagen zu „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ – der „Mann *ist* rational“, die „Frau *ist* gefühlsbetont“ – werden zu Recht von Gender-Theoretikern als zu vermeidender „Essentialismus“ kritisiert. Der Vorwurf des „Essentialismus“ wurde allerdings zu einem „Totschlag“-Argument, um in die Tiefe der Phänomene gehende Diskussionen zu vermeiden, wie Hilge Landweer nachwies (Landweer, 1994, p. 147, 150. Seubert, 2012, p. 79). Denn die Frage nach der „Essenz“ ist doch

9 Simone Beauvoir hatte diesen Sachverhalt, dass die Frau schwanger wird und nicht der Mann, zuvor als eine Ungerechtigkeit der Natur, nicht des Mannes bezeichnet. (Beauvoir, 2000, p. 73).

10 Angeführt für die Ausnahme eines „dritten Geschlechts“ werden u.a. indianisch-nordamerikanische Kulturen (Cameron, 2005, p. 123-127, S. Lang, 1990).

11 Nagl-Docecal liest „gender mainstreaming“ allein als Geschlechtergerechtigkeit, als „komplexe Relation von Natur und Kultur“, in der Rollen mit unterschiedlichen Schwerpunkten verteilt sein können, eine Komplexität, die auch Stein ähnlich verstehen würde, trotz eines „Wesens von Frau“ und „von Mann“. Meistens tritt aber in der sex-gender-Debatte die Grundlage von Natur stärker in den Hintergrund bis in die Bedeutungslosigkeit. (Nagl-Docecal, 2015, p. 81, 83, 88). Sie vermischt naturalistische und naturrechtliche Argumente: dass es biologische Vorgaben gibt, meint nicht, dass nicht auch sie eine Norm und Ethik benötigen, denn aufgrund der personalen Freiheit kann sich der Mensch gemäß oder entgegen seiner biologischen Geschlechtlichkeit entscheiden und dementsprechend handeln. Mit Stein würde man sagen können, dass sich die Leiblichkeit der Frau auf bestimmte seelische Qualitäten auswirkt, die ebenfalls natürlich (nicht naturalistisch) zum „Wesen der Frau“ gehören, aber bewusst angenommen und verwirklicht werden müssen, sie sind nicht instinktiv verankert. Stein wird explizit als Beispiel für Berufstätigkeit der Frau – Wissenschaft als Beruf – genannt. (Stein, 2000, p. 93).

12 Landweer (1994, p. 156) spricht in diesem Zusammenhang vom „Mythos einer vollständigen Entsexuierbarkeit“, einer „vollständigen Irrelevanz von Geschlecht“. (B. Beckmann-Zöllner, 2018, p. 284-304).

zugleich der Kern der Methode Husserls, Philosophie als phänomenologische Wesensforschung zu verstehen.<sup>13</sup>

Die platten Zuschreibungen „Frau ist“ und „Mann ist“ sind allerdings zu unterscheiden von der phänomenologischen Frage nach dem „Wesen der Frau“ und „des Mannes“ bei Stein. Sie differenziert nach der empirischen Phänomenalität des Biologisch-Leiblichen, die auch die seelische Innenseite des Leibes einbezieht. Die fundamentalen Unterschiede in der leiblich-geschlechtlichen Vorgabe des Menschen prägen die seelisch-geistigen Qualitäten und umgekehrt, argumentiert Stein in der Anwendung von Thomas von Aquins Prinzip *anima forma corporis* (Seele als Wesensform des Leibes), d.h. es liegt nicht nur eine kulturelle Prägung durch historisch relative Diskurse vor. Zugleich wiederum wird das Psychische der Person durch bewusste oder unbewusste Willens-Entscheidungen aufgrund der Geistbegabung des Menschen mitgeprägt. Die leibliche Morphologie führt Stein nicht dazu, die Geschlechter auf soziale Rollen zu fixieren, was von ihren Kritikern befürchtet wird, d.h., sie vertritt *keinen* biologischen Determinismus. Allerdings betont sie andererseits, dass das phänomenologische „Wesen der Frau“ aufgrund der Potenz zu Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Stillfähigkeit (Stein, 2000, p. 49) – selbst wenn diese Potenz nie aktualisiert wird – den Schluss zulasse, „Frau“ im Allgemeinen wäre – individuell mit großen Abweichungen und Übergängen – eher auf andere Personen, auf eine besondere Gabe zur Einfühlung in Andere und insgesamt auf Ganzheitlichkeit in ihrer seelisch-geistigen Haltung ausgerichtet (Stein, 2000, p. 9f.). Das „Wesen des Mannes“ hingegen, geprägt durch die Stoßkraft beim Geschlechtsakt, seine Zeugungsfähigkeit und zugleich die zeitliche Kürze seiner Beteiligung am Akt des Hervorbringens des menschlichen Lebens, sei eher auf Kampf, Schutz, Eroberung und allgemein die „Sache“ und Spezialisierung, mehr als auf Ganzheitlichkeit, orientiert (Rehm, 2004). Stein geht von einer starken individuellen Variabilität von Geschlechtlichkeit aus: Individuen sind für sie jeweils eine „mehr oder minder vollkommene Realisierung der Species“, „sie prägen jeweils den einen oder den andern Zug stärker aus“; daher können Frauen eine „starke Annäherung an die männliche Art zeigen und umgekehrt.“ (Stein 2000, 168).

Haney weist auf Steins Konzept von geistig-seelischer Komplementarität hin, durch die die Exzesse und Mängel der jeweiligen Extrem-Polaritäten von Weiblichkeit und Männlichkeit – jeweils auf die speziell-gegebene Kultur bezogen – durch die ergänzende Zusammenarbeit gezügelt bzw. positiv ergänzt werden.

13 Fisher (2000, p. 3) weist auf diese grundsätzliche Kontroverse im Verhältnis zwischen feministischer Philosophie und Phänomenologie hin: „Phenomenology is at bottom an essentialist doctrine, and given that essentialism is a well-known target of feminist criticism, this represents a major deterrent to any interaction beyond a critical one.“

Das sei möglich, da Männer und Frauen voneinander lernen und im anderen Geschlecht liegende Stärken in die eigene Persönlichkeit mit einbeziehen können. Auf diese Weise würden unterschiedliche Gesellschaftsbereiche positiv geschlechtergerecht geformt werden.<sup>14</sup> Es gehe nicht um die „Vermännlichung der Frau“ und „Verweiblichung des Mannes“, sondern um die „Vermenschlichung“ beider in der ihnen jeweils vorgegebenen geschlechtlichen seelisch-leiblichen Konstitution (Haney, 2000, p. 234). Die „vermenschlichte“ Person kann dabei nicht ein „geschlechtsneutrales Subjekt“ sein (Gahlings, 2004, p. 143).

In gegenwärtigen anthropologischen Modellen im Anschluss an Butler erscheint das biologische Geschlecht jedoch als ausschließlich sozial konstruiert und damit „fließend“ (Gerl-Falkovitz, 2009). Beeinflusst vom Dekonstruktivismus findet bei Butler zwar nicht eine Leugnung des biologischen Geschlechtsunterschieds statt, jedoch eine Leugnung *der Bedeutsamkeit* der leiblich-genitalen Unterschiede zwischen den Geschlechtern und damit der *Bedeutsamkeit* der *natürlichen Fruchtbarkeit* (Reproduktivität) – im Unterschied zur künstlichen Befruchtung – und der *natürlichen Familie*.<sup>15</sup> Nagl-Docekal (2016) kritisiert Butlers radikal-konstruktivistische These, indem sie fragt, ob auch die Zweigeschlechtlichkeit bei Tieren als „Effekt des Diskurses“ verstanden werden solle. Wohl wurden „männlich“ und „weiblich“ und entsprechende Rollen in der Kultur-Geschichte des Menschen unterschiedlich beschrieben, doch wird jeweils eine vorgegebene Leiblichkeit denkend erfasst. Das müsse man Butlers These entgegenhalten, da sie im politischen Anliegen, gegen Diskriminierung von homoerotisch-Empfindenden vorzugehen, theoretisch undifferenziert bleibe. (Nagl-Docekal, 2015, p. 82).

Ohne die Norm der Zweigeschlechtlichkeit wäre alles sexuelle Begehren (*desire*) *gleich wertig*, dann wäre „anders“ ebenfalls „normal“ und damit jegliches Begehren so individuell, dass es sich weder anthropologisch einordnen noch ethisch beurteilen ließe (C. Emcke, 2012). Es gibt sachliche Argumente, warum eine spezifische Betonung des sexuellen Begehrens von einem erwachsenen Mann und einer erwachsenen Frau als anthropologisch begründete Normalität und, dieser folgend, ethische Normativität erfolgen sollte. Auch im Tierreich spricht man von „Normalität“, wenn für einen Primaten Individuen des anderen Geschlechts Anziehungskraft haben, „auf der die Fortexistenz der Gattung beruht“, erläutert Spaemann (2011, p. 97). Und wenn die Anziehungskraft fehlt,

14 Haney (2000, p. 221, 228) konstatiert, dass es theologisch gesprochen darum gehe, von den für das jeweilige Geschlecht spezifischen Neigungen zur Sünde geheilt zu werden, was man säkular feministisch als das Überwinden der männlichen Hegemonie in der Moderne bezeichnen würde. (Haney, 2000, p. 232).

15 Vgl. zur zeitgenössischen Kritik an Gender-Theorien aus evolutionsbiologischer Sicht Kutschera (2016).

dann sprechen wir von Abweichungen, Anomalitäten oder Defekten. [...] Ohne diesen Begriff des Normalen könnten wir nicht auf die Frage antworten, warum denn das Interesse des Kindes Vorrang haben soll gegenüber dem Interesse des Pädophilen. [...] Das [...] Interesse an einem normalen Leben ist ein normales Interesse, das Interesse des Pädophilen ist es nicht.

Wenn nicht das Begehren von Mann und Frau, das auf leibliche Komplementarität und von der teleologischen Bewegung her potenziell – oder retrospektiv<sup>16</sup> – auf Kinder und eine feste lebenslange Bindung aneinander (Familie) abzielt, philosophisch und soziologisch-politisch gestützt wird, dann hat das zur Folge, dass sich kein *bestimmtes* Geschlechterverhältnis, eben weil es unzählige „Geschlechter“ gebe<sup>17</sup>, einer neuen Generation anempfehlen oder politisch protegieren ließe, wie der Vorrang der „natürlichen“ Familie (Vater, Mutter und deren beider leibliche Kinder) als Keimzelle der Gesellschaft.<sup>18</sup> In der Familien-Generationen-Gemeinschaft lernt jeder Einzelne, sich in andere einzufühlen. Aus dem Wir der Familie prägt sich das Ich des Individuums aus, das somit lernt, sich aus Mitmenschlichkeit für andere – das Wir der Gesellschaft – zu engagieren.

Während bei Emcke (2012) u.a. das sexuelle Begehren zentral für die Geschlechterbeziehung angesetzt wird, setzte Stein den Begriff der „Hingabe“ neben den der „sexuellen Lust“ und der „gesteigerten Bedeutung, die dem Erotischen und Sexuellen überhaupt beigelegt“ werde (Stein, 2000, p. 130). Mit Stein lässt sich eine bestimmte *personale* Art des geschlechtlichen Begehrens innerhalb des Phänomens von „Liebe“ analysieren, in dem der Andere gerade nicht als Instrument oder Funktion meiner Lustbefriedigung „begehrt“, gewollt, gebraucht und sogar „versklavt“ (Stein, 2009, 169) wird, sondern in der ich ihn als Person wahr nehme, von der ich mich angezogen fühle, die ich liebe, der ich mich und mein Leben hingabe und mit der ich mir vertraute Intimität wünsche: nicht nur die elterlich-bergende oder geschwisterlich-freundschaftliche Umarmung, die Nähe und Geborgenheit ohne sexuelle Erregung sucht und auch zum Phänomen von „Liebe“ gehörig verstanden wird. In der sexuellen Liebe wird der Andere jedoch begehrt als Person, der ich

16 D.h. nach der Menopause.

17 Auf Facebook kann man mehr als 60 Geschlechter auswählen; vgl. das 87-Geschlechter-Modell von U. Teubner (1993, p. 82-87).

18 Selbstverständlich ist auch deren Scheitern anthropologisch mit zu bedenken.



mich in der verbindlichen<sup>19</sup> geschlechtlichen Hingabe<sup>20</sup> schenke und von der ich im Liebesspiel meine Lust als Geschenk annehme.

Wenn allerdings allein „die Lust als Ziel der Beziehung angesetzt wird, stirbt die Beziehung an sich, weil der Liebende nicht den Geliebten sucht, sondern sich selbst“, beobachtet Aldana (2016, p. 31). Die Hingabe im Liebesakt impliziert vom Phänomen her nicht nur die Lust des Momentes, sondern potenziell die Schmerzen der Schwangerschaft und der Geburt, und die Freude über das Kind. Von der Geburt und ihren Schmerzen her, die permanent in der theoretischen Diskussion zum sexuellen Begehren ausgeblendet werden<sup>21</sup>, wird der Unterschied in der Bedeutung von „Lust“ und „Hingabe“ deutlich. Phänomenologisch erhellend ist für diesen Unterschied speziell die Lust der homoerotischen Praxis, die immer folgenlos bleibt, da sie auf natürliche Weise keine nächste Generation nach sich zieht, nicht jedoch folgenlos für die eigene leibliche Gesundheit, wie Männerärzte aufzeigen.<sup>22</sup> In der verbindlichen komplementär-geschlechtlichen Vereinigung hingegen kann – muss nicht – die Hingabe und Lust aneinander zur Entstehung von neuem Leben und einer noch größeren weiteren Forderung von Hingabe durch und an das Leben einer neuen Generation (Kinder) führen, zu neuem Geben und Empfangen von selbstloser Liebe.<sup>23</sup>

Der Unterschied zwischen einem „gesunden Appetit“ und einem Begehren, das ein „ungesundes Suchtverhalten“ darstellt, ist der des gierigen Verlangens, eine *innere Leere* zu füllen. Für Foucault ist es „einzig noch die Sexualität, die die von Tod und Endlichkeit umgrenzte Leere auszufüllen vermag, in die der Mensch nach

19 „Verbindlich“, weil ein Kind, das selbst trotz Verhütung im Liebesakt entstehen kann, einen bergenden Halt seiner beiden es konstituierenden Identitäts-Anteile (Vater und Mutter) benötigt (die Familie), um selbst optimal durch mitmenschliches Einüben von selbstloser Liebe nicht nur biologisch geschlechtsreif, sondern auch psychisch-geistig zur erfüllenden Hingabe der Liebe und der Gründung einer neuen Generation reifen kann.

20 Stein (2000, 167) nennt es die „dienende Liebe“.

21 Eine Ausnahme bildet neben Gahlings (2016) A. v. Speyr (1969, p. 10).

22 Die medizinischen Folgen wie HIV- oder Syphilis-Erkrankungen und Krankheiten, die durch die Einführung des Penis in den Enddarm ebendort entstehen, weil „der Anus für die Penetration nicht wirklich geeignet ist, der Enddarm ist ein *schlechter Ersatz für die Scheide* der Frau“, so der Sexualmediziner und „Männerarzt“ Georg Pfau. „Der Schließmuskel des Enddarms kann bei *widmungsfremder Verwendung* ganz schön leiden, denn schließlich ist er *nicht geschaffen für* das häufige Einführen eines Penis mit dessen mechanischen Bewegungen am Weg zum Samenerguss.“ Pfau, Georg: „Analverkehr macht auch Probleme“, in: [http://www.gaymed.at/startseite\\_gaymed/vorwort/tabuthema-po/](http://www.gaymed.at/startseite_gaymed/vorwort/tabuthema-po/) (19.3.2018), Hervorhebung BBZ.

23 Goertz unterstreicht die Lust- und Erlebnis-Orientierung versus die gegenseitige Hingabe in sexuell-komplementärer genitaler Liebe an einander und an das zukünftige Leben. Er sieht in Breitsameters Bezug auf eine „minimale Ehe“ (reduziert auf Lust-Erlebnis) die Möglichkeit einer positiven „Bewertung gleichgeschlechtlicher intimer Liebesbeziehungen, zu denen *das Erlebnis sexueller Sinnenfreude* gehört“. (Goertz, 2017, p. 365, Breitsameter, 2017, p. 277).

dem Tode Gottes ‚geworfen‘ ist.“<sup>24</sup> Das Phänomen der empfindungsmäßigen „Leere“ deutet auf Grundsehnsüchte des Menschen nach Annahme, Geborgenheit, Gesehen-Werden und Selbstwertbestätigung. Wolfgang Berner zeigt, dass Menschen solche psychische Motive, die in der Kindheit durch die Eltern nicht gestillt worden waren, durch Sexualität zu reparieren versuchen.<sup>25</sup> Die äußere Form des Begehrens verändert sich folglich, wenn die innere Sehnsucht, das Motiv der mich treibenden Gier, erkannt ist und in einem heilsamen Prozess zu einem wirklich nährenden Appetit verändert wird.

## 2. STEINS VORWEGNAHME DES SEX-GENDER-PROBLEMS

Über das Phänomen der Leiblichkeit<sup>26</sup> kommen die Eigenheiten der Geschlechter, die „Doppel-Species“ (Stein, 2000, p. 167) des Menschseins, stärker in den Blick und damit die leibliche Unterschiedlichkeit bei gleichursprünglicher Gleichwertigkeit im Person-Sein. Trotz wesentlicher Gleichheit von Mann und Frau finden sich die Unterschiede nicht nur in der Ergänzung der primären Geschlechtsorgane auf der Leibebene, sondern darüber hinaus in unterschiedlicher Gewichtung der geistig-seelischen Kräfte, die Stein als „Erkenntnis, Genuß und Gestaltungsmacht“ bezeichnet (Stein, 2000, p. 66-70).

Diese Kräfte unterscheiden sich zum einen aufgrund geschlechtlicher und zum anderen aufgrund individueller Differenz.<sup>27</sup> Dieser Leib-Seele-Konnex ist nicht nur einer Prägung durch Kultur von außen her unterworfen, wovon die traditionelle Sex-Gender-Theorie ausgeht. Vielmehr hebt Stein den stärkeren Einfluss der schon vorgegebenen seelischen Anlage der Frau bzw. des Mannes hervor.<sup>28</sup>

„Keine Frau ist ja *nur* ‚Frau‘“ (Stein, 2000, 22), sondern zuerst Mensch, dann Frau und Individuum, formuliert Stein. Umgekehrt gilt asymmetrisch für den Mann: Kein Mann ist ja nur im abstrakten Sinne Mensch, er ist auch Geschlechtswesen Mann – und darin in seiner Perspektive auf die Ergänzung aus der Sicht der Frau angewiesen. Schon aus diesem Grund ist das „Geschlechtswesen“ nicht zu destruieren oder in ein androgynes Geschlechtsneutrum zu überführen. Der

24 Nach Fink-Eitel, 1992, p. 91. Foucault, 1974, p. 51f.

25 Siehe auch W. Berner (2011), E.-V. Wendt (2009), B. Strauß et. al. (2010), D. Richter et. al. (2014).

26 Siehe dazu Stein (2014, 46-60; 2015, 83-90; 103-112; 2000, 56-78), Gahlings (2016), in der auch Stein zitiert wird, und U. Jäger (2014).

27 Siehe Stein (2000, p. 167), Binggeli (2000) und Westerhorstmann (2004).

28 Dass hier Unschärfen in Steins Theorie zu verzeichnen sind, bemerkt Gahlings (2004, 148). An diesem Punkt des ungeklärten Verhältnisses von Seele auf Leib würde sicher feministische Kritik Anfragen haben.

Androzentrismus kann durch die Auflösung der Gleichung „Mann gleich Mensch“ aufgebrochen werden, um nach Stein zu einer „heilsamen Zusammenarbeit der Geschlechter im beruflichen Leben“ zu gelangen.<sup>29</sup>

Wie Leiblichkeit auf Geist-Seele und umgekehrt Geist-Seele auf die Leiblichkeit des Mann- bzw. Frauseins im intentionalen Leben wirken, fragt Stein in ihren Münsteraner Vorlesungen: durch die genetische Vorgabe (Sex) oder die soziale Formung durch Umwelteinflüsse in der Erziehung (Gender)? Die Geschlechterdifferenz sei zu einem großen Anteil – jedoch nicht vollständig – sozial verdankt (Stein, 2004, p. 142). Trotz ihrer Annahme einer „Eigenart“ der Frau bzw. des Mannes, was seit Simone de Beauvoir hinterfragt wird<sup>30</sup>, fixiert Stein weder Mann noch Frau auf eine einzige Rolle, Lebensweise oder einen bestimmten Beruf (Stein 2000, 28).<sup>31</sup> Zugleich bezieht sie theoretisch „Übergänge“ zwischen Mann und Frau ein, d.h. naturwüchsige Abweichungen. Sie führt das gegenwärtig populäre „Intersexualitäts-Argument“ an. Es mache einen Unterschied, ob nun Mann und Frau jeweils nur ein „Typus“ oder tatsächlich eine „Teil-Species“ sind. Das entscheide darüber, ob „unter gewissen Bedingungen die Überführung des einen Typus in den andern möglich“ sei, denn „selbst gegen die Unaufhebbarkeit der körperlichen Unterschiede ließen sich gewisse Tatsachen – Zwitter<sup>32</sup>- und Übergangsformen – anführen.“ (Stein, 2000, p. 152) Heute spricht man von Intersexuellen oder DSD-Menschen (Disorders of Sex Development) (Kutschera, 2016, p. 218f.).<sup>33</sup>

Allerdings verweist Stein dann die Frage, ob es ein allen Individuen zugrundeliegendes Wesen entweder als Frau oder als Mann gäbe, das auch nicht durch „eigene Betätigung“ (Stein, 2000, p. 152), d.h. durch Zugabe von Hormonen und Operationen der Genitalien, verändert werden könnte, in den Zuständigkeitsbereich der formalen Ontologie. Sie schlägt also vor, dass man im Anschluss an Aristoteles' „erste Philosophie“ das Verhältnis von Genus, Spezies, Typus und Individuum klären solle.<sup>34</sup> Obwohl sich Männer um 1,5% biochemisch und physio-

29 Vgl. Stein (2000, p. 28f.), Gugutzer (2016, p. 113-134) und Ferran (2016, p. 197-216).

30 Vgl. Eifert et. al. (1996) und Beauvoir (2000).

31 Zu Steins Stellung als Frau in der Philosophie, zu ihrem Schicksal des Nicht- bzw. erst Spät-Rezipiertwerdens, zu ihrem Einfluss auf Husserl als „Verunreinigung“ der reinen Lehre des Meisters vgl. die Analysen von Wobbe (1994, p. 15-68).

32 Echte Zwitter, z. B. Egel und Regenwürmer, haben funktionstüchtige Hoden und Ovarien, das ist bei früher so genannten menschlichen „Zwittern“ nicht der Fall (Kutschera, 2016, p. 219).

33 Zu Intersexualität (0,2-2%) Kutschera (2016, p. 213-226). Weitere DSD-Typen (Kutschera, 2016, p. 218f.) und D.W. Bellot et al. (2015, 494-499); J. F. Hughes, D. C. Page, (2015, p. 1-21); J. A. Graves (2015, p. 1-4).

34 Ebd. Vgl. S. Heinämaa, 2011, p. 131-155, die Stein zitiert und bearbeitet, (p. 134f. u. 139); und Heinämaa, 2006, p. 216-242. Siehe auch S. Haslanger, 2000, p. 107-126; L. M. Lacroff, 2005, p. 17-39.

logisch von Frauen unterscheiden, können sie keiner je eigenen Spezies zugeordnet werden, da nur beide miteinander fortpflanzungsfähig sind. Man kann daher tatsächlich von einer Doppel-Spezies sprechen, da niemals eine XX-Person durch Zufügung von Hormonen in eine XY-Person überführt werden kann und die Bezeichnung von Typen ungeeignet ist. Daher bietet es sich an, entlang von aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen doch erneut die phänomenologische Frage nach dem „Wesen des Mannes“ und dem „Wesen der Frau“ zu stellen. Hier hilft eine Unterscheidung Robert Spaemanns, nämlich zwischen der „Naturwüchsigkeit“ (ein dreibeiniger Hase<sup>35</sup> oder beim Menschen Personen mit XXY- oder X0-Chromosomen-Satz) und der „Natürlichkeit“ von zwei Geschlechtern, die miteinander fortpflanzungsfähig sind.

Stein schließt an ihre philosophische Erarbeitung der Geschlechterdifferenz die Überlegung an, dass der Sinn und die Bestimmung von Zwei-Geschlechtlichkeit tatsächlich erst durch die Einbeziehung von theologischen Reflexionen deutlicher werden (Stein, 2000, p. 167). Das gilt sowohl mit umgekehrten Vorzeichen für eine dezidiert agnostische als auch für eine jüdische, islamische oder christliche Geschlechter-Anthropologie und der jeweils daraus sich entfernenden säkular-philosophischen Variante.

### 3. ER-LÖSUNG DER GESCHLECHTER: ÜBER NATÜRLICH-BIOLOGISCHE GRENZEN HINAUSWACHSEN

„Erlösung“ der Geschlechter im christlichen Menschenbild meint laut Stein im religiösen Sinn, dass Mann und Frau in der Nachfolge Christi *nicht* auf *eine einzige* Geschlechter-Rolle festgelegt sind, sondern der Einzelne seine Berufung individuell empfängt, zur Ehe oder Ehelosigkeit (Gerl-Falkovitz, 2013, p. 52-67).<sup>36</sup> Anders als in Judentum und Islam bietet das Christentum eine alternative, definitiv religiös-gestützte Lebensweise zur natürlichen Familie (Beckmann-Zöller, 2018, p. 356-360). Die Jungfräulichkeit (von Mann und Frau, die jeweils ehelos – allein oder in Gemeinschaften – leben,) wird in christlich-religiöser Deutung bräutlich auf Christus hin gelebt, sie ist nicht *asexuell*, sondern *suprasexuell* (Balthasar, 1976, p. 379). Stein analysiert, dass kulturgeschichtlich erst durch die neue Lebensform der Ehelosigkeit eine Sicht auf die Individualität der Frau jenseits ihrer Geschlech-

35 R. Spaemann, (2019, p. 22; 2007, p. 330).

36 In dem Ausspruch Jesu zur Ehelosigkeit wird neben der frei gewählten Ehelosigkeit „um des Reiches Gottes willen“ auch angeführt: „Denn manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht“ (Mt 19,12).

terrolle als Ehefrau und Mutter freigelegt werden und, weil sie religiös gestützt war (im Modell der gebildeten Ordensfrau, z. B. Hildegard von Bingen), anerkannt werden konnte (Ranff 2017).<sup>37</sup>

Dies ist ein wichtiger Einwand gegen das Missverständnis von angeblich ‚christlicher‘ „Zwangsheterosexualität“. Im christlichen (katholisch und orthodoxen) Verständnis liegt kein „Zwang“ vor, die komplementär-geschlechtliche Vereinigung vollziehen und Vater oder Mutter werden *zu müssen*, um ein vollständiger Mensch im religiösen Sinne zu sein. Die Lebensform der Ehelosigkeit birgt das Potenzial für Frauen, Kindern anderer Eltern gegenüber ihre Mütterlichkeit und anderen Männern gegenüber, z.B. im Beruf, ihre Potenz zur Gefährtschaft zu leben; wie auch für Männer, ihre Väterlichkeit gegenüber einer anvertrauten Gruppe auszuüben. Dieses Ideal der Jungfräulichkeit in symbolischer Bedeutung lobt später die Feministin Luce Irigaray (1990, p. 116f.) als „Intaktsein, Integrität, Selbst-Genügsamkeit“.<sup>38</sup> Die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“ lässt sich säkular in der Triebsublimierung durch Philosophie und Wissenschaft verstehen (Platon bis Freud).

Hier ist Foucaults Forschungsergebnis zustimmend hervorzuheben, der durch historische Kontrastierung zeigte, dass das System einer exklusiven Zweigeschlechtlichkeit ohne Restkategorien und Übergänge (wie im christlichen Sinne die Jungfräulichkeit) sich erst seit dem 18. Jahrhundert als Paradigma durchzusetzen schien (Landweer, 1994, p. 163). Grund dafür ist u.a. einerseits die Aufwertung der Ehe gegenüber dem Zölibat durch Martin Luther<sup>39</sup>; andererseits stuft er die Ehe von der Sakramentalität herab auf ein „weltlich Ding“, vergleichbar mit einem „guten Geschäft“. (Luther 1522) Zugleich verschwand der Zölibat als Lebensform im Protestantismus.

## 4. SCHLUSS

Im Anschluss an Steins Geschlechter-Anthropologie kann man sagen: Zwar bleibt der Mensch auf eine Geschlechts-*Identität* festgelegt, die durch leibliche Vorgaben (Potentialität zur „Circlusion“, Bini Adamczak, (Sanyal, 2018, p. 53) oder zur

37 Aldana (2016, p. 31-34) weist darauf hin, dass die „Entdeckung der Frau als eine Art Vertreterin der absoluten, nicht relativierbaren Liebe“ eine biblische Entdeckung ist, da in Gen 2 nicht die Fruchtbarkeit, sondern nur die Zweigeschlechtlichkeit erwähnt sind, und die christliche Entdeckung der Beziehung Christus – Kirche.

38 Frauen sollten in jeder Lebensphase eine Doppelidentität als Jungfrau und Mutter entwickeln, „Jungfrau zu werden“ bedeutet für sie in säkularem Sinn, dass Frauen zu jeder Zeit daran wirken, jegliche kulturelle und familiäre Fesseln von Leib und Seele abzustreifen.

39 Luther wollte sich auch zum ehelosen Stand äußern, kam jedoch nicht dazu (U. Buske, 2018, 27f.)

Penetration; Empfangen oder Zeugen – mit bestimmten intersexuellen Ausnahmen von der Norm) definiert ist, nicht aber definiert durch sexuelles Begehren<sup>40</sup>, eine bestimmte Rolle oder den Familienstand. Die Geschlechter-Identität bleibt dabei zugleich im Seelisch-Geistigen variabel, nicht absolut fixiert.

In ihrer Geschlechteranthropologie greift Stein auf das religiöse Phänomen des Wirkens des Heiligen Geistes im Sinne einer metaphysischer Veränderungskraft zurück, um zu zeigen, dass es dem Menschen möglich ist, über die natürlichen geschlechtlichen Grenzen hinauszuwachsen, ohne die geschlechtlichen Unterschiede zu vernachlässigen. So werden Mann und Frau in der Nachfolge Christi über die natürlichen Grenzen des Geschlechts hinausgehoben, da in ihnen „die positiven Werte der männlichen und weiblichen Natur vereint sind“, so Stein.<sup>41</sup> „Das Heraushausen über die natürlichen Grenzen, das höchste Gnadenwirkung ist, kann aber niemals erreicht werden durch einen *eigenmächtigen Kampf gegen die Natur und durch Leugnung der natürlichen Grenzen*“ (Stein, 2000, p. 78), sondern durch das in-Freiheit-Zustimmen zum eigenen Leib und das Sich-Einordnen in „gottgegebene Leibvorgaben“, wie irritierend sie auch für die Geist-Seele sein mögen. Es kann *nicht* Ziel des Lebens sein, durch Verletzungen und Irritierungen mit dem eigenen *Leib in Unfrieden* zu leben oder dadurch andere bewusst zu provozieren.

In Steins Geschlechteranthropologie stehen Ehe und Ehelosigkeit ergänzend als anthropologische Lebens- und Liebesmodelle nebeneinander. Familie und Fruchtbarkeit werden in ihrer anthropologischen Normativität hochgeschätzt, aber neben die Möglichkeit der „geistigen Elternschaft“ und „geistigen Freundschaft“ gestellt; auch Stein als Ehelos-Lebende hatte in der Lebenspraxis „geistliche Töchter“ und war durch ihre Werke (28 Bände der ESGA) geistig fruchtbar. Im Anschluss an Steins Geschlechter-Anthropologie gibt es keinen „Zwang“, die komplementär-geschlechtliche Vereinigung als allein-mögliche Lebensform des Menschen zur Verwirklichung seines Potentials zu betrachten; keinen Zwang, die Potenz zur sexuellen Vereinigung auch ausleben zu müssen; keinen Zwang, nur die aktualisierte komplementär-geschlechtliche Vereinigung als einzig erfüllende Gestaltung von sexueller Identität werten zu müssen.

Aus dieser Freiheit, dass der Vollzug der komplementär-geschlechtlichen Vereinigung in der Lebensform der Ehe nicht der einzig beglückende sei, bleibt

40 Die Richtung des Begehrens muss außen vor bleiben, da sie vor allem in der Adoleszenz fluide ist und sich ändern kann. Für die christliche Ethik ist der Unterschied zwischen Gefühlen / Anziehungskraft und tatsächlich vollzogenen Handlungen maßgeblich.

41 Darum „sehen wir bei heiligen Männern weibliche Zartheit und Güte und wahrhaft mütterliche Fürsorge für die Seelen, die ihnen anvertraut sind, bei heiligen Frauen männliche Kühnheit, Festigkeit und Entschlossenheit.“ (Stein, 2000, p. 42).

einerseits *die anthropologische Norm von Zweigeschlechtlichkeit erhalten*, das Gesetz von Schönheit und Fruchtbarkeit. Zugleich bleibt andererseits die *Freiheit, ihr nicht im konkreten sexuellen Vollzug entsprechen zu müssen* und dennoch das Leben und die Liebe nicht zu verfehlen. Diese *anthropologische Weitung* beinhaltet nicht eine Auflösung der Zwei-Geschlechtlichkeit und damit Abwertung der leiblich-sexuellen Differenz. Sondern die Differenz wird auf der anthropologischen Ebene beibehalten, aus der jedoch nicht nur eine einzig mögliche ethische Norm abgeleitet werden kann. Aus diesem anthropologischen Modell heraus sind sowohl die ethischen Modelle von katholischer Sexualmoral (Ehe und Zölibat) als auch von liberalen sexuellen Lebensstilen nebeneinander denkbar, ohne dass sie sich (anthropo-)logisch widersprechen würden oder einander ‚bekämpfen‘ müssten. Das katholische Miteinander von Ehe und Ehelosigkeit müsste in diesem anthropologischen Modell nicht als „Hass“ oder „Abwertung“ eines Menschen, der sich nicht vom anderen Geschlecht angezogen und nicht zum Vater- oder Mutter-Sein berufen fühlt, gewertet werden.

Eine alte Weisheit wirkt sich außerdem in Steins Geschlechter-Anthropologie aus: ein erfülltes Leben stellt sich ein für diejenige Person, die den eigenen leiblichen Vater ehrt, selbst wenn er nur Erzeuger war, und die eigene leibliche Mutter, selbst wenn sie in den Augen des eigenen Ichs moralisch hinter den eigenen Standards zurück bleibt; nicht Elter1 und Elter2 oder Samen-Spender und Ei- und Leih-Mutter, sondern Vater und Mutter, die leiblichen Wurzeln der Identität des Ich. Wenn Denker der philosophischen Anthropologie ihren Forscher-Blick nicht nur allein auf das eventuell intersexuelle oder potenziell homoerotisch-empfindende „Ich“ richten, sondern „umkehren“ würden zum „Wir“ der Eltern des „Ich“, wäre klar: „Ich“ bin nur da, weil meine Eltern in komplementär-leiblicher Ergänzung mich ermöglichten. Die Zweigeschlechtlichkeit als anthropologische Norm anzuerkennen – und zugleich nicht ihren komplementär-sexuellen Vollzug als unabdingbar zu fordern – ist damit ein Akt der Dankbarkeit für das eigene Leben mit der Folge, „dass du lange lebst und es dir gut geht in deinem Land.“ (Deut 5,16)

## Bibliographie:

- Aldana, R. (2016). *Das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen. Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*. Einsiedeln / Freiburg i. Br.
- Balthsar, H. U. v. (1976). *Theodramatik II, I: Der Mensch in Gott*. Einsiedeln.
- Beauvoir, Simone de (2000). *Das andere Geschlecht*. Reinbek.
- Beckmann, B. (2003). *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg.
- Beckmann-Zöllner, B. (2017). „Geist“-begabt. Edith Steins Phänomenologie des Leibes, des Geschlechtsakts und die Erlösung der Geschlechter gegenüber Geschlechterkonstruktionen der Gender-Theorien und der Religionen. In: Gerl-Falkovitz, H.-B., Lebeck, M. *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz* (340-362), Heiligenkreuz.
- Beckmann-Zöllner, B. (2018). Zwangs-Heterosexualität, homoerotische Liebe und die Theologie des Leibes. In: Groos, M., Surzykiewicz, J. *Kann man so lieben?* (284-304). St. Ottilien.
- Bellot, D. W. / Hughes, J. F. / Skaletsky, H. et al. (2015). Mammalian Y-chromosomes retain widely expressed dose-sensitive regulators. In: *Nature* 508. p. 494-499.
- Berner, W. (2011). *Perversion*. Gießen.
- Bingeli, S. (2000). *La femme chez Edith Stein. Une approche philosophique, théologique et littéraire*, Lyon.
- Breitsameter, Ch. (2017). *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*, Freiburg i. Br.
- Buske, U. T. (2018). Die EINE Taufe. Ökumenische Perspektiven zum 95. Taufjahr Edith Steins. Luther und die evangelischen Kommunitäten – Entwicklungslinien. In: *Edith-Stein-Jahrbuch* 24 (25-33). Würzburg.
- Butler, J. (1995). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin.
- Butler, J. (1997a). Das Ende der Geschlechterdifferenz? In: Huber, J., Heller, M. *Konturen des Ununterschiedenen* (25-44). Basel, Frankfurt a. M.
- Butler, J. (1997b). Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1981, mit Nachwort von 1997). In: Stoller, S., Vetter, H. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (166-186), Wien.
- Butler, J. (2003). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. Main.
- Butler, J. (2013). Interview: Heterosexualität ist ein Fantasiebild. In: *Philosophie Magazin* 1 (64-69).
- Cameron, M. (2005). Two-spirited Aboriginal people: Continuing cultural appropriation by non-Aboriginal society. In: *Canadian Women Studies* (24, 2/3). P. 123-127.



- Duden, B. (1993). Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. In: *Feministische Studien* (2). P. 24-33.
- Eifert, Ch. et. al. (1996). *Was sind Frauen? Was sind Männer? Gender Studies*, Frankfurt a. M.
- Emcke, C. (2012) *Wie wir begehren*. Frankfurt a. M.
- Fink-Eitel, H. (1992). *Foucault zur Einführung*. Hamburg.
- Fisher, L. (2000). Introduction. Feminist Phenomenology. In: *Feminist Phenomenology* (1-15), Dordrecht.
- Fisher, L., Embree, L. (2000). *Feminist Phenomenology*, Dordrecht.
- Foucault, M. (1974). Vorrede zur Überschreitung, Nachruf auf Georges Bataille, 1963. In: Foucault, M. *Von der Subversion des Wissens* (32-53). München.
- Foucault, M. (1977). *Sexualität und Wahrheit* Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. (1987). Genealogie der Ethik. Interview mit Michel Foucault. In: Dreyfus, H. L., Rabinow, P. *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault* (265-292), Frankfurt a. M.
- Gahlings, U. (2004). Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung. In: *Edith Stein Jahrbuch* 10 (131-156). Würzburg.
- Gahlings, U. (2016). *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg i. Br.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2013). Leiblichkeit und Gender. In: Hähnel, M., Knaup, M., *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit* (52-67), Darmstadt.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2009). Fließende Identität? Gender – eine Theorie auf dem Prüfstand. In: *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*. (163-194). Kevelaer.
- Giuliani, R. (1997). Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler. In: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge* (Vol. 2, 1). P. 104-125.
- Goertz, S. (2017). Sexualität neu denken. Katholische Konstruktionen von Normativität, in: *Theologische Revue* (5, 113). P. 355-372.
- Graves, J. A. (2015). Differences between men and women are more than the sum of their genes. In: *The Conversation*, July 30, p. 1-4.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington.
- Grümme, B., Werner, G. (2020) *Judith Butler und die Theologie: Herausforderung und Rezeption*. Bielefeld.
- Gugutzer, R. (2016). Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen. In: Landweer, H., Marcinski, I. *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (113-134), Bielefeld.

- Haeffner, G. (2000). *Philosophische Anthropologie*. Berlin.
- Haney, K. (2000). Edith Stein: Woman and Essence (213-236). In: Fisher, L., Embree, L. *Feminist Phenomenology*, Dordrecht.
- Haslanger, S. (2000) Feminism and Metaphysics: Negotiating the Natural. In: Fricker, M., Hornsby, J. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (107-126), Cambridge.
- Heinämaa, S. (2006). Feminism. In: Dreyfus, L., Wrathall, M. A. *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (502-515). Oxford.
- Heinämaa, S. (2011). A Phenomenology of Sexual Difference: Types, Styles and Persons. In: Witt, C. *Feminist Metaphysics, Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (131-155). Dordrecht.
- Heinämaa, S. (2012). Sex, Gender and Embodiment. In: Zhahvi, D. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (216-242). Oxford.
- Heinämaa, S. (2018). Embodiment and bodily becoming. In: Zahavi, D. *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, (533-557), Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, J. F. / Page, D. C. (2015). The biology and evolution of mammalian Y-chromosomes, *Annual Rev. Genetics* 49. P. 1-21.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Den Haag.
- Irigaray, L. (1990). *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*. Grasset, Paris.
- Irigaray, L. (1991). *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a. M.
- Jäger, U. (2014) *Der Körper, der Leib und die Soziologie: Entwurf einer Theorie der Inkorporation*, Sulzbach.
- Khalilizand, M. (2017). *Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 43, Würzburg.
- Knaup, M. Seubert, H. (2018). *Grundbegriffe und -phänomene Edith Steins*. Freiburg i. Br.
- Kutschera, U. (2016). *Das Gender-Paradoxon. Mann und Frau als evolvierte Menschentypen*. Berlin.
- Lacoff, L. M. (2005). The Metaphysics of Gender and Sexual Difference. In: Andrew, B., Keller, J., Schwartzman, L. *Feminist Interventions in Ethics and Politics* (17-39). New York.
- Landweer, H. (1994). Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte. In: Wobbe, T., Lindemann, G. *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* (147-176). Frankfurt a. M.
- Landweer, H., Marcinski, I. (2016). *Feministische Phänomenologie: Leib und Erfah-*

- rung. In: *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (7-24), Bielefeld.
- Landweer, H. (1993). Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: *Feministische Studien* 2, p. 34-43.
- Lang, S. (1990). *Männer als Frauen, Frauen als Männer: Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg.
- Levinas, E. (1987). *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg.
- Levinas, E. (1989). *Die Zeit und der Andere*. Hamburg.
- Luther, M. (1522). *Predigt vom Ehestand*. Wittenberg.
- McAlister, L. (1993). Edith Stein: Essential Differences. In: *Philosophy Today* 37/1, p. 70-77
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin.
- Morris, K. J. (2010). *Sartre on the Body*. London.
- Nagl-Docecal, H. (2015). Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein? In: *Theologische Quartalsschrift* 195. P. 75-94.
- Nagl-Docecal, H. (2016). „Zur Anthropologie der Geschlechter“. In: Nagl-Docecal, H. *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven* (17-68). Frankfurt a. M.
- Pfau, Georg: „Analverkehr macht auch Probleme“, in: [http://www.gaymed.at/startseite\\_gaymed/vorwort/tabuthema-po/](http://www.gaymed.at/startseite_gaymed/vorwort/tabuthema-po/) (2018/03/19).
- Ranff, V. (2017). Die Kirche persönlich verkörpern. Edith Steins Sicht der Jungfräulichkeit. In: Gerl-Falkovitz, H.-B., Lebech, M. (2017). *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz* (306-325), Heiligenkreuz.
- Rehm, P. (2004). Edith Steins Beiträge zur Stellung der Frau, in: Heil, J. *Dimensionen Praktischer Philosophie. Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie* (263-274). London.
- Richter, D. / Brähler, E. / Strauß, B. (2014). *Diagnostische Verfahren in der Sexualwissenschaft*. Göttingen.
- Sanyal, M. M. (2018). Befreit die weibliche Lust! In: *Philosophie Magazin* Nr. 04.
- Sepp, H. R. (1997). Geschlechterdifferenz – ein Thema für Husserls Phänomenologie? In: S. Stoller, H. Vetter. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (47-60). Wien.
- Seubert, H. (2012). Eros und Agape: Weibliche Philosophie jenseits von Unterdrückung und Feminismus? Edith Stein und Simone Weil. In: Seubert, H. *Heitere Nacht. Edith Stein: Praecepta Europae. Aufsätze* (71-86), Hamburg.
- Spaemann, R. (2007) „Die Bedeutung des Natürlichen im Recht“, in: Härle, W., Vo-

- gel, B. *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts* (322-334). Freiburg Br.
- Spaemann, R. (2019). *Personen. Über den Unterschied von etwas und jemand*. Stuttgart.
- Spaemann, R. (2011). Menschenwürde und menschliche Natur. In: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II* (93-101). Stuttgart.
- Speyr, A. v. (1969). *Theologie der Geschlechter*. Einsiedeln.
- Stein, E. (2000). *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen (ESGA 13)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2004). *Der Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2005). *Potenz und Akt (ESGA 10)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2014). „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (ESGA 9)* (46-60). Freiburg i. Br.
- Stock, K. (2020). Als ob man Harry Potter wäre. Über die Irrtümer Judith Butlers, die Grenzen des Geschlechts und die Einschränkungen akademischer Freiheit durch Politik und Lobbyismus. In: *Cicero*. 03. p. 92-98.
- Stock, K. (2021). *Material girls. Why reality matters for feminism*. London.
- Strauß, B. et al. (2010). *Bindung, Sexualität und Persönlichkeitsentwicklung. Zum Verständnis sexueller Störungen aus der Sicht interpersonaler Theorien*. Stuttgart.
- Teubner, U. (1993). Geschlecht und Wissenschaft – Geschlechterhierarchie und / oder Geschlechterdifferenz. In: Funken, Ch., Schinzel, B. *Frauen in Mathematik und Informatik* (82-87). Schloss Dagstuhl.
- Urban, P. (2016). Edith Stein's Phenomenology of Woman's Personality and Value. In: A. Speer, St. Regh. „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes* (538-555). Freiburg i. Br.
- Vendrell Ferran, I.: Männlichkeit: Eine begriffliche Annäherung in phänomenologischer Perspektive. In: Landweer, H., Marcinski, I. *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (197-216), Bielefeld.
- Waldenfels, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1997). Fremdheit des anderen Geschlechts. In: Stoller, S., Vetter, H. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. (61-86). Wien.
- Wendel, S. (2012): Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie: In Landweer, H., Newmark, C. et al. *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie* (317-336), Bielefeld.
- Wendel, S. (2015). Gendersensible Theologie – ein hölzernes Eisen? In: *Lebendige Seelsorge* 2. P. 82-87.
- Wendt, E.-V. (2009). *Sexualität und Bindung – Qualität und Motivation sexueller Partnerschaften im Jugend- und jungen Erwachsenenalter*. Weinheim, München.
- Westerhorstmann, K. (2004). *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein*. Paderborn.

Wobbe, T. (1994). Von Marianne Weber zu Edith Stein: Historische Koordinaten des Zugangs zur Wissenschaft. In: Wobbe, T., Lindemann, G. *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* (15-68). Frankfurt a. M. Zizek, S. (2020). *Sex und das verfehlt Absolute*. Darmstadt.

# THE BODILY DIFFERENCE AND STEIN'S GENDER ANTHROPOLOGY

## SUMMARY

Edith Stein reflected the sex-gender-problem early in the 1920s and found a ballance between biological, psychological and sociological influences on the person. The meaning of the difference between the sexes is giving live, but the biological state - from a Christian perspective - does not compulsorily lead a woman to become a mother and a man to become a father. In the redemptional order established by Jesus Christ there is the possibility to stay celibate and overcome the natural border between the sexes in developping character traits as a woman that were formerly associated with men and vice versa. The live forms of marriage and celibacy are equally valuable. That leaves an open space in the discussion of compulsory heterosexuality, so that one does not have to devaluate two-gender-normativity nor does one have to automatically follow biological presuppositions.

*Article submitted: 11.08.2021; accepted: 15.09.2021.*

**Słowa kluczowe:** Adam i Ewa, Nowy Adam i Nowa Ewa, św. Ireneusz z Lyonu, Tertulian, św. Wiktoryn z Poetovium, teoria rekapitulacji, okres przedniecejski, typologiczna metoda interpretacji Pisma Świętego

**Keywords:** Adam and Eve, New Adam and New Eve, Saint Irenaeus of Lyon, Tertullian, Saint Victorinus of Poetovio, the theory of recapitulation, the ante-nicene period, the typological method of interpreting Holy Scripture

*Nikolay A. Khandoga*

OGÓLNOCERKIEWNE STUDIUM PODYPLOMOWE

I DOKTORANCKIE W MOSKWIE, FEDERACJA ROSYJSKA

# АДАМ И ЕВА КАК ПРООБРАЗ НОВОГО АДАМА И НОВОЙ ЕВЫ (ПО УЧЕНИЮ СВЯТИТЕЛЯ ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО, ТЕРТУЛЛИАНА И СВЯТИ- ТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО). К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ РЕКАПИТУЛЯЦИИ В РАННЕХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

«Главное, что нужно понять в существе христианского экзегетического метода, состоит в следующем: суть типологии не в том, что одни образы толкуются через другие (например, образы патриархов через образ Христа), но в том, что образы толкуются через реальность! «... в изречениях Писания — Сам Господь...», — говорит св. Афанасий Великий» (Makovetskiy, 2010, s. 64).

«Прошлое вспоминают лишь для того, чтобы обосновать надежду на будущее. Как Бог утвердил человека в раю, так Израилю следует ожидать, что Он опять введет его в новый рай. Именно в этом заключается сущность типологии. Она состоит в том, чтобы показать в событиях прошлого прообраз событий будущего. [...] Как прекрасно отметил Гоппельт, речь идет не о возвращении (Wiederkehr), но о новом творении» (Danielu, 2013, s. 22).

## ВВЕДЕНИЕ

Многие святые отцы и церковные писатели как доникейского (например, святитель Ириней Лионский, Тертуллиан<sup>1</sup>, святитель Викторин Петавийский и другие), так и посленикейского периодов, используя типологический, или типологическо-таинственный метод толкования Священного Писания, прибегали к теории рекапитуляции (лат. *recapitulation*, букв. сжатое повторение), чтобы приоткрыть тайну учения об Адаме и Еве как прообразах Нового Адама и Новой Евы. Как верно учит митрополит Иларион (Алфеев), «согласно этой теории, все события жизни Христа рассматриваются как повторяющиеся события жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был уvrачеван Христом» (Paġion, 2020, s. 33-34). Поскольку «в своей сущности падение человека состояло в том, что он восстал против боголикого устройства своего существа, оставил Бога и Божие и свел себя к чистой материи, к чистому человеку» (Justin, 2005, 64). Следовательно, именно Бог (точнее — Богочеловек) должен был спасти человека. Тем не менее сейчас становится очевидным, что доникейские христианские писатели делали это с единственной целью — призвать к покаянию и изменению жизни каждого, жившего когда-либо на земле, согласно «заповеди» Христа Спасителя: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4, 17), или «Покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1, 15).

Данное учение Ириней Лионского (ок. 130/140 – 198), Тетуллиана (ок. 155/160 после 220) и Викторина Петавийского (ок. 230 – 303/304) восходит к апостолу Павлу († 66/67/68)<sup>2</sup>, который многократно его излагает в своих посланиях (см.: Рим. 5, 14-15;

1 В нашем исследовании мы используем главные христологические трактаты «О плоти Христа» и «О воскресении плоти» Тертуллиана, написанные после 206 г., то есть в тот период, когда он уже начал увлекаться харизматичной сектой — монтанизмом (203/204 г.), но еще не порвал с Церковью Христовой (213 г.). Поэтому условно мы его именуем церковным писателем.

2 По Евсевию Кесарийскому (258/265 – 339/340) казнь апостола народов состоялась в 67-68 гг.; по блаженному Иерониму Стридонскому (ок. 347 – 419/420) — в 68 г.; по святителю Епифанию Кипрскому (ок. 315 – 403) — в 66 г. (Torkanevskiy, 2020, s. 130-131).



1 Кор. 15, 21-22, 44-47, 49; Кол. 3, 9-10; Еф. 4, 24 и др.). Суть его заключается в том, что первоверховный апостол «противопоставляет двух Адамов — того, кто потерпел поражение, и Того, Кто одержал полную победу» (Danielu, 2013, s. 28). Поэтому в Послании к Римлянам апостол Павел, говоря о первозданном Адаме, использует термины «преступление (παράβασις)» и «грех (παράπτωμα)», а о Господе Иисусе Христе — термины «прообраз (τύπος)» и «благодать (χάρισμα)»: «Но от Адама до Моисея смерть царствовала и над не согрешившими на подобие преступления (παράβασεως) Адама, который есть прообраз (τύπος) Имеющего придти. Но не так, как грех (παράπτωμα) — дар благодати (χάρισμα): ибо если грехом (παράπτωματι) одного многие умерли, тем более благодать (χάρις) Божия и дар по благодати (χάρις) этого одного Человека, Иисуса Христа, во многих преизобиловали» (Рим. 5, 14-15) (Novyy Zavet, 2002, s. 481). В связи с этим, «через такое соотнесение выстраивается удивительная параллель в их жизни и открывается смысл искупительного подвига Иисуса Христа как родоначальника нового человечества» (Leonov, 2016, s. 276). Кроме того, в Послании к Ефессянам (см.: Еф. 5, 25-26, 31-32) первоверховный апостол расширяет границы данного учения, то есть наряду с Новым Адамом — Господом Иисусом Христом вводит Новую Еву — Пресвятую Деву Марию.

Таким образом, в нашем исследовании мы ограничимся некоторыми доникейскими христианскими писателями, проанализируем отдельные аспекты христологического и богородичного учение одного грекоязычного автора — Иринея Лионского и двоих латиноязычных авторов — Тертуллиана и Викторина Петавийского. Что касается Иринея, то, по учению большинства современных исследователей, теория рекапитуляции впервые в полном объеме встречается в его творениях<sup>3</sup>. Что касается Тертуллиана и Викторина, то это единственные два латиноязычных автора доникейского периода, в творениях которых присутствует данная теория. Поэтому целью нашего исследования является учение об Адаме и Еве как прообразах Нового Адама и Новой Евы Иринея Лионского, Тертуллиана и Викторина Петавийского как своего рода развитие теории рекапитуляции.

## СВЯТИТЕЛЬ ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ И ТЕОРИЯ РЕКАПИТУЛЯЦИИ

Иринея Лионский как выдающийся богослов второй половины II века и борец с ересью гностицизма в своих сочинениях — «Против ересей», или «Обличение

3 При этом следует иметь в виду, что, во-первых, «параллель между девой Евой и Девой Марией, которую впервые ввел св. Иустин Философ (в трактате «Диалог с Трифоном-иудеем» — Н. Х.), св. Иринея углубляет еще больше» (Amfilokhiy, 2008, s. 24) и, во-вторых, что «Адама свт. Иринея называет прообразом Христа, повторяя и развивая богословие св. Мелитона Сардийского (изложенное в гомилии «О душе и теле» — Н. Х.) об историческом развитии от образа к реальности...» (Legeev, 2020, s. 173, № 5).

и опровержение лжеименного знания» и «Доказательство апостольской проповеди» — аргументировано доказывает две фундаментальные истины: во-первых, что существует только один Бог, который «через Свое Слово и Свою Премудрость» (Irénee, 1982, s. 320) (то есть вместе с Сыном Божиим и Святым Духом) сотворил мир и первых людей и, во-вторых, что этот Бог имел единственный план — «даровать жизнь творению, созданному Им для того, чтобы оно принимало Его дары» (Danielu, 2013, s. 44). В этом проявилась, проявляется и будет проявляться любовь Божия ко всему человеческому роду.

Согласно учению Ириней, «даны были человечеству четыре главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное, третий — законодательство при Моисее, четвертый же — обновляющий человека и сокращающий в себе все, через Евангелие, вознося и как бы на крыльях поднимая людей в Царство Небесное» (Irénee, 1974, s. 168-170). Иными словами, «связуя первого и второго Адама, [Бог] во втором Адаме воссоздает святыню первоначального творения Божиего, которую отрицали гностики, и святыню человеческого тела, очищенного от грязи греха. Один и тот же Отец — и сотворивший нас в самом начале, и посылающий Своего Сына Единородного, когда придет полнота времен, чтобы обновить нас» (Amfilokhiy, 2008, s. 24). Следовательно, история человечества помещается в хронологическом отрезке, состоящим из четырех заветов, или из четырех периодов, который соединяет Адама (первого человека) с Новым Адамом (вторым человеком), или с Господом Иисусом Христом.

При этом важно иметь в виду, что Ириней Лионский, вслед за святителем Феофилом Антиохийским (который в трактате «К Автолику» впервые об этом упоминал) учит о «младенчестве», или «детстве» Адама и Евы<sup>4</sup>, так как «Бог сотворил человечество младенцем, и Он не требует от него более, чем оно может понести, и Он понемногу будет приучать его нести больше, по Своей мудрой педагогике» (Danielu, 2013, s. 47). В связи с этим, например, Ириней утверждает, что, «Бог, сделав человека владыкой (*dominum*) земли и всего, что на ней, поставив его кроме того и владыкою (*dominum*) тех, которые являются слугами на ней (то есть ангелов — Н. Х.). Однако те обладали свойственным им совершенством, а владыка (*dominus*), то есть человек, был мал, ибо он был дитя (*infans*), и для него поэтому необходимо было, возрастая, достигать совершенства» (Irénee, 1995, s. 100). И «не только Адам и Ева — это младенцы; само творение пребывает в состоянии младенчества — так же, как и история» (Iriney, 2020, s. 96). Таким образом, Господь целенаправленно сотворил первых людей несовершенными (как физически, так и духовно), чтобы их физическое и духовное взросление было постепенным. Это, например, видно из того, что Адама и Еву Ириней одновременно именует младенцами («*infantes*») и владыками («*domini*»).

4 Исследователи отмечают четыре фрагмента по данной теме: Adv. haer. III 22. 4; III 23. 5; IV 38. 4; Dem. 12, 14 (см., например, Iriney, 2020, s. 87, № 1). Однако в нашем исследовании мы проанализируем только один фрагмент.

Исходя из этого, возникает естественный вопрос: почему первозданные люди согрешили, нарушив единственную заповедь Господню (см.: Быт. 2, 16-17)? Если вкратце резюмировать учение Лионского святителя, мы придем к следующему заключению: «...Адам и Ева были сотворены младенцами. Их ошибка была ошибкой небрежности. Главный виновник — змей, враг человека, который желал поработить его и обмануть его. Адам и Ева — более жертвы, нежели виновные. Искупление в большей степени является освобождением, нежели устранением вины. Впрочем, они вскоре раскаялись. Изгнание из рая и смерть — не наказание, но средства спасения...» (Danielu, 2013, s. 47). Следовательно, Адам и Ева не могли не согрешить, так как были младенцами; они так же не могли исправить то, что случилось в раю.

Однако, то, что не смог сделать Адам — сделал Новый Адам, то есть после того как Господь Иисус Христос стал Богочеловеком, он спас все человечество от греха и, как следствие, смерти. В связи с этим, например, Ириней утверждает: «Ибо я показал, что Сын Божий, вначале сущий у Отца, не [существовать] начал тогда, но, воплотившись и сделавшись человеком, Он снова начал длинный ряд человеческих [существ] и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» (Irénee, 1974, s. 342-244). Или в другом месте мы читаем: «Ибо Он пришел спасти Собою всех; всех, говорю, которые через Него возрождаются в Бога: младенцев, детей, отроков, юношей и старцев. Поэтому Он прошел через все возрасты: сделался младенцем для младенцев, и освятил их; сделался малым для малых, и освятил имеющих такой возраст, вместе с тем подав им пример благочестия, правоты и послушания; сделался юношей для юношей, являясь для них образцом и освящая их для Господа. Он был также старцем для старцев, дабы по всему явиться совершенным учителем, — не только по изъяснению истины, но и по возрасту, освящая вместе с тем и взрослых и служа для них образцом; затем Он дошел до смерти, дабы быть перворожденным из мертвых и иметь во всем первенство (Кол. 1, 18), быть Начальником жизни (ср.: Деян. 3, 15), первейшим всех и предшествующим всем» (Irénee, 1982, s. 220-222). Таким образом, Господь Иисус Христос, проживая на земле жизнь от рождения до смерти, освятил Собою все человечество, или все человеческие возрасты.

Тем не менее как объяснить то, что Лионский святитель именует Христа Спасителя старцем, который пришел чтобы спасти старцев, если согласно современным прощетам Он прожил на земле «от 35 до 38 лет» (Païon, 2019, s. 33)? Во-первых, «исходя из контекста развития мысли св. Иринея, можно с большей долей уверенности предположить, что «старец» в конкретном случае у него тождествен «возрасту совершенного учителя». То есть подразумевает зрелого мужа (после 30 лет), причем в первую очередь — духовно зрелого мужа (Adv. haer. II 22. 4)» (Sidorov, 2011, s. 433, № 2). И, во-вторых, «Ириней считает на основании предания старцев, что Христос

дожил до преклонного возраста. Он опирался на слова иудеев: «Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама»? (Ин. 8, 57) — «Слова эти могли быть сказаны только тому, кто прожил сорок лет, но еще не достиг пятидесятого года» — Adv. haer. II 22. 5-6» (Nikiforov, 2011, s. 437). Синтезируя эти два ответа, можно с уверенностью утверждать, что Христос, исполнив все предначертанное Адаму, стал физически и духовно зрелым мужем.

При этом важно иметь ввиду, что главной особенностью теории рекапитуляции, изложенной в трактатах «Против ересей» и «Доказательство апостольской проповеди» Иринея Лионского, является ее связь с символической аритмологией: «Итак, они умерли в тот самый день, в который вкусили [запретный плод] и сделались должниками смерти, потому что день творения один. Ибо сказано: был вечер и было утро, день один (Быт. 1, 5). И в этот самый день, в который они вкусили, в тот и умерли. [...] Ибо, восстанавливая в Себе всего человека от начала до конца, Он повторил и его смерть. Поэтому, очевидно, что Господь, повинуясь Отцу, принял смерть в тот день, в который умер Адам, непослушный Богу. [...] Восстанавливая в Себе этот день, Господь пришел на страдание в день на кануне субботы, то есть в шестой день творения, в который и создан человек, — через Свое страдание даруя ему новое создание, то есть [освобождение] от смерти» (Irénee, 1969, s. 290-292). Следовательно, в шестой день Бог сотворил Адама и Еву; они нарушили единственную Его заповедь (см.: Быт. 2, 16-17) и в этот же день родился и пострадал Господь Иисус Христос.

Кроме того, Иринея, используя типологический метод толкования Священного Писания, параллелизм Адам-Христос дополняет параллелизмом Ева-Мария: «Сообразно с этим и Мария Дева оказывается послушной (*obaudiens*), когда говорит: Се, раба Господня; да будет Мне по слову Твоему (Лк. 1, 38). Ева же [была] непослушна (*inobaudiens*), ибо не оказала послушания (*non obaudiuit*), когда была еще девой. Как она, имея мужа Адама, но будучи еще девой, — ибо оба они были наги в раю и не стыдились (Быт. 2, 25), так как незадолго перед тем созданные, они не имели понятия о рождении детей, а надлежало им сначала созреть и потом умножиться, — стала непослушной (*inobaudiens*) и сделалась причиной смерти (*mortis*) и для себя, и для всего рода человеческого; так и Мария, имея предназначенного мужа, но оставаясь Девой, [стала] послушной, сделалась причиной спасения (*salutis*) и для Себя и для всего рода человеческого» (Irénee, 1974, s. 438-440). Таким образом, Иринея Лионский, используя противоположную терминологию (непослушная-послушная («*inobaudiens-obaudiens*»), смерть-спасение (*mors-salus*)), приходит к выводу, что все то, что не совершила и нарушила дева Ева совершила и не нарушила Пресвятая Дева Мария.

Подводя итог, следует отметить, что «хотя Христос был явлен и предызображен уже в Ветхом Завете (люди ожидали Его еще в ветхозаветные времена), но только в Новом Завете произошло действительное пришествие Христа и связанное с этим

восстановление. Это означает, что Логос Божий стал в Своем воплощении Главой видимого и материального мира и прежде всего Главой Церкви, так что Он привлекает все к Себе. Это приводит к восстановлению творения и падшего Адама. Таким образом, Он восстанавливает и исцеляет всю историю мира и человечества, от начала до конца, через Христа — Главу всего» (Khauntaler, 2020, s. 135). В силу этого подвиг Новой Евы — Пресвятой Девы Марии может осмысляться только через подвиг Нового Адама — Господа Иисуса Христа.

## ТЕРТУЛЛИАН И ТЕОРИЯ РЕКАПИТУЛЯЦИИ

Тертуллиан как первый латиноязычный богослов конца II – начала III веков и также борец с ересью гностицизма в своих сочинениях — «О плоти Христа» и «О воскресении плоти» — особое внимание уделяет теме спасения и, соответственно, защите плоти, так как «плоть оказывается тесно связанной с событием, обеспечивающим спасения человека: ведь если бы Христос не обладал подлинной человеческой плотью, Он не мог бы искупить человека» (Moreskini, 2011, s. 254). В связи с этим, например, он утверждает: «Поэтому и мы написали сочинение “О плоти Христа”, в котором утверждаем ее действительность против доказывающих ее призрачность и ее человеческую природу против признающих ее особенное свойство, так что Христос по праву называл Себя человеком и Сыном человеческим» (Tertullianus, 1906, s. 26). Иными словами, «единственная причина, по которой Христос стал человеком — это спасение человека и восстановление того, что погибло. Погиб человек, поэтому следовало восстановить человека через то, чтобы Сам Бог стал человеком. Так Христос возвестил миру и исполнил великий совет Бога Отца о восстановлении человека (De carne Chr., 14)» (Fokin, 2005, s. 126). Следовательно, главная причина по которой воплотился Сын Божий — спасение человека и всего человеческого рода.

Развивая тему спасения, Тертуллиан, используя типологический метод толкования Священного Писания, соединяет воедино параллелизмы Адам-Христос и Ева-Мария: «Земля была еще девственна, еще не вспахивалась и не заседалась (ср.: Быт. 2, 5); из нее, как мы узнали, человек был сделан Господом душою живою (Быт. 2, 7). И если говорится, что первый Адам из земли, то второму, или последнему Адаму (ср.: 1 Кор. 15, 45), как сказал апостол, поэтому тоже подобало родиться от Бога из земли, то есть из плоти, еще не раскрытой для рождения, в дух животворящий. И все же, — дабы до конца исполнить пример имени Адамова, — почему апостол именует Христа Адамом, если Человечество Его было не земного достоинства? Но и тут разум подтверждает, что Бог освободил из плена образ и подобие Свое (ср.: Быт. 1, 26), пленные дьяволом, совершив ответное действие. Ибо в Еву, до тех пор деву, вкралось слово, причиняющее смерть; равно в деву должно было войти и Слово Божье, создаю-

щее жизнь, — дабы то, что через этот пол подверглось погибели, через тот же пол было направлено к спасению. Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила» (Tertullien, 1975, s. 280-282). Таким образом, «после Иринея прежде всего Тертуллиан, который точно следует традиции, показывает нам Христа, родившегося от Девы, как Адам — от девственной земли...» (Danielu, 2013, s. 59). Кроме того, спасение всего человечества совершилось, так как послушанием Пресвятой Девы Марии было устранено непослушание девы Евы.

Подводя итог, следует отметить, что «для доказательства истинности человеческой природы Христа, которую оспаривали докеты, Тертуллиан пришел к отрицанию приснодевства Девы Марии и настаивал на том, что Она в своем рождестве истинно стала Матерью, перестав быть Девой (De carne Chr. 23). В этом он уклонился от православного учения о Божией Матери, которое в то время еще не было четко сформулировано. Однако он был убежден, что только так можно было объяснить гностикам, что Христос облекся в истинную человеческую плоть, а не подобие плоти. Вместе с тем Тертуллиан уточняет, что Христос родился от плоти Святой Девы без участия мужского семени (De carne Chr. 19)» (Sidorov, Dobrotsvetov, Fokin, 2019, s. 236). Следовательно, воплотившийся Сын Божий — Господь Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек, или Богочеловек.

## СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВИЙСКИЙ И ТЕОРИЯ РЕКАПИТУЛЯЦИИ

Викторин Петавийский как первый латинский толкователь Священного Писания и один из латинских богословов второй половины III века в своих сочинениях — трактат «О сотворении мира» и фрагмент «О жизни Христа» — соединяет во едино три экзегетико-богословские темы — символическую аритмологию, христологию и сотериологию. Исходя из этого, «используя символику числа 7, Викторин Петавийский излагает и свою концепцию Священной истории, в которой спасительные деяния Божии во Христе символически связываются с событиями творения мира и падения первых людей. Таким образом он раскрывает смысл событий евангельской истории как предпринятого Богом восстановления павшего Адама (ut Adam illum... reformaverit — De fabr. mundi 9) и спасения всего тварного мира (atque universae suae creaturae subveniret — Ibidem)» (Fokin, 2004, s. 461). В связи с этим, например, он утверждает: «Для того, чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, [Бог] совершил это посредством рождения Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего» (Victorinus, 2017a, s. 299). Или в другом месте мы читаем: «...[существует] четыре поколения народов: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа Господа, Сына Божия...»

(Victorinus, 2017a, s. 296). Следовательно, Викторин справедливо считает, что благодаря рождению Господа Иисуса Христа началось спасение всего человеческого рода.

Развивая христологию и сотериологию, Викторин Петавийский в толковании «На Откровение» соединяет во едино прошедшее с будущим: «И от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых (Откр. 1, 5). В человеке воспринятом Он дал свидетельство в мире, пострадав в котором, освободил нас от греха Своею кровью и, победив ад, первый воскрес из мертвых (ср.: Откр. 1, 5), и *смерть над Ним более не будет властвовать* (Рим. 6, 9), но в Его правление царство мира было разрушено. *И Он соделал нас царством и священниками* (Откр. 1, 6), то есть всякую церковь верных, как говорит апостол Петр: *Род святой, царственное священство* (1 Петр. 2, 9). Вот, идет с облаками, и увидят Его все народы (Откр. 1, 7). Тот, кто в первом воспринятом человеке пришел в тайне, через малое время придет в величии и славе, чтобы судить явно» (Victorinus, 2017c, s. 112). В дополнение к этому в трактате «О сотворении мира» он указывает в какой день недели должно случиться Второе пришествие Христово: «И потому Давид в шестом псалме просит Господа прежде восьмого дня<sup>5</sup>, чтобы Он *не в гневе и не в ярости Своей обличал или судил его* (Пс. 6, 1-2). Это поистине восьмой день того будущего суда, который будет вынесен за пределы порядка устройства седмицы» (Victorinus, 2017a, s. 297). Таким образом, Викторин свидетельствует, что существует два диаметрально противоположных пришествия Христа Спасителя, то есть первое, когда Он пришел, чтобы спасти первозданного человека и его потомков и второе, когда Он придет, чтобы судить все человечество.

При этом важно иметь в виду, что, согласно учению Петавийского святителя, в земной жизни Пресвятой Девы Марии и Господа Иисуса Христа были важные, или главные дни — благовещение, зачатие, рождение, смерть и воскресение: «Кто таким образом научен в законе Божиим, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что ангел Гавриил благовествовал Деве Марии (см.: Лк. 1, 28) в тот же день, в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил Деву Марию в тот же день, в который [Христос] сотворил свет; Он обратился в плоть в тот же день, в который сотворил землю и воду; Он обратился в молоко в тот же день, в который сотворил звезды; Он обратился в кровь в тот же день, в который земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот же день, в который воздвиг человека из земли; Христос родился в тот же день, в который образовал человека; Он пострадал в тот же день, в который пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот же день, в который сотво-

5 Латинское выражение «pro die octavo» (букв. «за восьмой день») в тексте псалма взято из Септуагинты, где ему соответствует выражение «ὄλιον τῆς ὀδοῦς» (букв. «за восьмой [день]»), в то время как в древнееврейском тексте стоит редкий термин «sheminit», производный от числа «восемь» и предположительно означающий некий восьмиструнный музыкальный инструмент.

рил свет»? (Victorinus, 2017a, s. 299). Или в другом месте мы читаем: «Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес» (Victorinus, 2017b, s. 303).

Исходя из этого, Господь Иисус Христос родился в шестой день, когда Бог (точнее — Бог Отец и Сын Божий<sup>6</sup>) создал «бесчисленное» число ангелов и архангелов, а также первого человека (Victorinus, 2017a, s. 296, 298-299); Он умер в седьмой день, когда Бог перестал творить и когда Адам и Ева нарушили единственную заповедь Божию, а также в этот день совершилось благовещение Пресвятой Девы Марии (Victorinus, 2017a, s. 296, 298-299); Господь Иисус Христос воскрес из мертвых в восьмой день, когда Бог сотворил свет, двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи, а также в этот день совершилось зачатие Пресвятой Девы Марии (Victorinus, 2017a, s. 295, 298-300). Следовательно, здесь Викторин, используя типологический метод толкования Священного Писания, символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с творением мира и падением первых людей (см.: Khandoga, 2015, s. 132-134, 141-143).

Кроме того, здесь выстраивается целый ряд соответствий. Во-первых, в третий день, когда Богом создается плоть земли — суша (ее ткань) и моря (ее кровь и иные жидкости), Христос Спаситель становится плотью (вероятно, семенем плоти). Во-вторых, в четвертый день, когда Богом творится луна с ее тусклым молочным светом и звездный Млечный Путь, Он принимает вид как бы молока. В-третьих, в пятый день, когда Богом создаются носители крови, то есть животные, Христос Спаситель становится в некотором роде похожим на кровь. И, в-четвертых, в шестой день, когда «из праха земного» (Быт. 2, 7) Богом творится первый человек Он облекается в плоть. Безусловно, эта концепция связана с теорией рекапитуляции, согласно которой главную ее мысль — «Христос — глава спасаемого человечества» (Veronese, 2004, s. 187) — Петавийский святитель заимствовал у апостола Павла (см., напр.: Рим. 5, 14-15) и Иринея Лионского (см.: Irénée, 1969, s. 290-292), а также с античной медицинской теорией о развитии эмбриона (см.: Congourdeau, 2007. s. 227), встречающуюся, например, у блаженного Августина Гиппонского (см.: Aurelius, 1865, s. 39), для которого также особую важность имело число семь и четыре этапа формирования эмбриона.

Тем не менее Викторин Петавийский во фрагменте «О жизни Христа» более подробно раскрывает учение о важных днях в земной жизни Господа Иисуса Христа: «Восьмых календ января родился Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпиция и Камерине и Он крестился восьмых ид января при консулах Валериане и Азиатике, Он пострадал десятых календ апреля при консулах Нероне III и Валерии Мессале, Он воскрес восьмых календ апреля при вышеуказанных консулах» (Victorinus, 2017b, s. 303). Про это же, но другими словами читаем в трактате «О сотворении мира»:

6 Все дело в том, что Викторин Петавийский как сторонник бинитаризма, смешивая Второе и Третье Лица Святой Троицы, писал о Божественной Двоице — Боге Отце и Боге Сыне (Khandoga, 2020, s. 162-163).



«Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть» (Victorinus, 2017a, s. 299). Таким образом, здесь упоминается еще один главный день — крещение Христа Спасителя. Однако для нас особую важность представляют другие два дня — день рождения и день смерти Господа Иисуса Христа, так как исходя из них он жил на земле с 9 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Квинтом Сульпицием Камерином и Гаем Поппием Сабинном) по 58 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Нероном Клавдием Цезарем Августом Германиком и Марком Валерием Мессалом Корвином), то есть 49 лет (см.: Dulaey, 1993, s. 139-140), что равно семи периодам по семь лет (см.: Marin, 2004, s. 203).

Что этим хотел сообщить Петавийский святитель? Как справедливо считает Райко Братоџ, «“совершенная” цифра семь управляет не только жизнью человечества на примере Христа, но и жизнью каждого человека, ибо она, по существу, разделялась как древними представителями (Гиппократом), так и христианскими мыслителями (Иринеем) на семь периодов (Bratož, 1999, s. 309)». При этом следует иметь в виду, что хотя в значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию Иринея Лионского, но между ними есть определенное расхождение, так как Иринея насчитывает пять периодов в жизни каждого человека (см.: Igréne, 1982, s. 244). Однако для Викторина необходимо семь периодов, так как каждый из них он соединяет с соответствующим днем творения (см.: Victorinus, 2017a, s. 298). Другими словами, «Христос освятил в Себе все аспекты человечества, восприняв их; Он был полностью человеком, чтобы полностью спасти человека. Но это еще не все. Он воспринимает человечество не просто как идеальную сущность, Он собирает в Себе человечество как конкретную совокупность, то есть Он берет на Себя ответственность за все человечество, такое, каким оно было изначально, со всеми его грехами, чтобы справиться и восстановить его в Себе...» (Danielu, 2013, s. 51). Следовательно, Господь Иисус Христос прожил на земле полноценную человеческую жизнь равную жизни любого другого человека, жившего когда-либо.

Подводя итог, следует отметить, что «беспорно, Викторин Петавийский знал, что Иисус Христос прожил на земле 33 года (согласно православной традиции — Н. Х.), а не 49 лет. Викторин, упоминая о 7-ми периодах по 7 лет Спасителя как Нового Адама (см.: 1 Кор. 15, 45), причисляет к ним рождение и смерть, которые в действительности являются однодневными событиями. Таким образом, Иисус Христос прожил 35 лет, то есть 5 периодов по 7 лет, что очень близко к общеизвестному Его возрасту» (Khandoga, 2019, s. 196). Кроме того, этой цифрой Викторин Петавийский подтвердил современные подсчеты (о которых мы упоминали выше), то есть, что Господь Иисус Христос прожил на земле 35 лет (см.: Parion, 2019, s. 33).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учение об Адаме и Еве как прообразах Нового Адама и Новой Евы (так называемая теория рекапитуляции) впервые встречается в посланиях апостола Павла. Раскрывая главную особенность этого учения, первоверховный апостол сообщает, что непослушание и грех, которые совершили Адам и Ева, исправили Новый Адам и Новая Ева (см.: Рим. 5, 14-15). В результате этого вместо смерти Адама и Евы и их потомков (по телесному рождению) человечество получило бессмертие, начиная с Нового Адама и Новой Евы и их потомков (по духовному рождению). В последующем к учению об Адаме и Еве как прообразах Нового Адама и Новой Евы прибегали, например, доникейские христианские писатели: Иринея Лионский, Тертуллиан и Викторин Петавийский.

Разрабатывая теорию рекапитуляции, Иринея Лионский в своих сочинениях — «Против ересей» и «Доказательство апостольской проповеди» — использовал послания апостола Павла и типологический метод толкования Священного Писания. Лионский святитель учил, во-первых, что в тот день (то есть в пятницу), в который родился Адам, родился Новый Адам, или Господь Иисус Христос; во-вторых, в тот день (то есть в субботу), в который Адам нарушил единственную заповедь Божию (см.: Быт. 2, 16-17), пострадал воплотившийся Сын Божий. Кроме того, то, что не исполнила дева Ева, будучи непослушной, так как съела запретный плод, — исполнила Дева Мария, будучи послушной, так как родила Господа Иисуса Христа.

Следуя традиции в изложении теории рекапитуляции, Тертуллиан в трактате «О плоти Христа» использует послания апостола Павла, творения Иринея Лионского и типологическо-таинственный метод толкования Священного Писания. Первый латинский богослов в своем сочинении прибегал к аналогиям: первая — необработанная земля, то есть, так как первый Адам был сотворен из необработанной земли — Второй Адам также был сотворен из необработанной земли, или родился от Пресвятой Девы Марии; вторая — услышанное слово, то есть, так как через услышанное слово первая Ева согрешила — Вторая Ева также через услышанное слово не согрешила, или стала причиной спасения всего человеческого рода.

Разрабатывая теорию рекапитуляции, Викторин Петавийский в своих сочинениях — «О сотворении мира» и «О жизни Христа» — опирался на послания апостола Павла, творения Иринея Лионского и типологический метод толкования Священного Писания. Петавийский святитель учил, во-первых, что в тот день (то есть в пятницу), в который родился Адам, родился воплотившийся Сын Божий; во-вторых, в тот день (то есть в субботу), в который Адам и Ева нарушили единственную заповедь Божию (см.: Быт. 2, 16-17), совершилось благовещение Пресвятой Девы Марии и пострадал Господь Иисус Христос; и, в-третьих, в тот день (то есть в воскресенье), в который Бог Отец и Сын Божий сотворили свет, совершилось зачатие Пресвятой Девы Марии,

воскрес из мертвых воплотившийся Сын Божий и второй раз Он приидет на землю, чтобы судить весь человеческий род.

### **Bibliografia:**

- Amfilokhiy, (Radovich), mitr. (2008). *Istoriya tolkovaniya Vetkhogo Zaveta*. Moskva: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi.
- Aurelius, Augustinus. (1865). *De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 40 (s. 11-100). Paris.
- Bratož, R. (1999). *Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio*. Udine; Gorizia: Istituto Pio Paschini; Istituto di storia sociale e religiosa.
- Congourdeau, M.-H. (2007). *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J.-C.–V-e siècle apr. J.-C.)*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Danielu, Zh. (2013). *Tainstvo budushchego: Issledovaniya o proiskhozhdenii bibleyskoy tipologii*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi.
- Dulaey, M. (1993). Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confins de l'Émpire dans la seconde moitié du III-e siècle. *Augustinianum* 42, s. 127-145.
- Fokin, A. R. (2004). Viktorin Petavskiy [Petaviyskiy]. W: Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Alekseya II (red.), *Pravoslavnaya entsiklopediya*. T. 8 (s. 458-461). Moskva: Tserkovno-nauchnyy centr «Pravoslavnaya entsiklopediya».
- Fokin, A. R. (2005). *Latinskaya patrologiya. T. 1. Period pervyy: Donikeyskaya latinskaya patrologiya (150-325 gg.)*. Moskva: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Ilarion, (Alfeev), mitr. (2019). *Iisus Khristos: biografiya*. Moskva: Molodaya gvardiya; Poznanie.
- Ilarion, (Alfeev), mitr. (2020). Svyashchennomuchenik Iriney Lionskiy i ego duxovnoe nasledie. W: Mitropolita Ilariona (Alfeeva) (red.), *Svyatitel' Iriney Lionskiy v bogoslovskoy traditsii Vostoka i Zapada. Materialy V Mezhdunarodnoy patristicheskoy konferentsii Obshchetserkovnoy aspirantury i doktorantury imeni svyatykh Kirilla i Mefodiya (Moskva, 19-21 aprelya 2018 g.)* (s. 26-39). Moskva: Obshchetserkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya; Poznanie.
- Irénée, de Lyon. (1969). *Contre les hérésies. Livre V*. W: A. Rousseau, L. Doutreleau,

- C. Mercier (red.), *Sources chrétiennes*. T. 153 (s. 10-467). Paris: Cerf.
- Irénée, de Lyon. (1974). Contre les hérésies. Livre III. W: A. Rousseau, L. Doutreleau (red.), *Sources chrétiennes*. T. 211 (s. 16-491). Paris: Cerf.
- Irénée, de Lyon. (1982). Contre les hérésies. Livre II. W: A. Rousseau, L. Doutreleau (red.), *Sources chrétiennes*. T. 294 (s. 22-367). Paris: Cerf.
- Irénée, de Lyon. (1995). Démonstration de la prédication apostolique. W: A. Rousseau (red.), *Sources chrétiennes*. T. 406 (s. 82-221). Paris: Cerf.
- Iriney, (Stinberg), ep. (2020). «Mladenchestvo spaseniya»: eshche raz o kontseptsii mladenchestva Adama i Evy u svyatitelya Irineya Lionskogo. W: Mitropolita Ilariona (Alfeeva) (red.), *Svyatitel' Iriney Lionskiy v bogoslovskoy traditsii Vostoka i Zapada. Materialy V Mezhdunarodnoy patristicheskoy konferentsii Obshchetserkovnoy aspirantury i doktorantury imeni svyatykh Kirilla i Mefodiya (Moskva, 19-21 aprelya 2018 g.)* (s. 85-100). Moskva: Obshchetserkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya; Poznanie.
- Iustin (Popovich), prp. (2005). *Filosofskie propasti*. Moskva: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Cerkvi.
- Khayntaler, T. (2020). Osobennosti khristologii svyatitelya Irineya Lionskogo. W: Mitropolita Ilariona (Alfeeva) (red.), *Svyatitel' Iriney Lionskiy v bogoslovskoy traditsii Vostoka i Zapada. Materialy V Mezhdunarodnoy patristicheskoy konferentsii Obshchetserkovnoy aspirantury i doktorantury imeni svyatykh Kirilla i Mefodiya (Moskva, 19-21 aprelya 2018 g.)* (s. 131-149). Moskva: Obshchetserkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya; Poznanie.
- Khandoga, N. A. (2015). Khristologiya i soteriologiya svyatitelya Viktorina Petaviyskogo v kontekste tolkovaniya Shestodneva i Apokalipsisa. *Tserkov' i vremya* 2 (71), s. 129-148.
- Khandoga, N. A. (2019). Vazhnye dni v zhizni Gospoda Iisusa Khrista (po ucheniyu svyatitelya Viktorina Petaviyskogo). *Tserkov'. Bogoslovie. Istoriya. Materialy VII Vserossiyskoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii (Ekaterinburg, 8-10 fevralya 2019 g.)* (s. 191-196). Ekaterinburg.
- Khandoga, N. A. (2020). Pnevmatologiya svyatitelya Viktorina Petaviyskogo: binitarizm, subordinatsionizm ili samostoyatel'naya Lichnost'? *Materiali III Mizhdunarodnoi naukovopraktichnoi konferentsii «Aktual'ni pitannya bogoslov'ya ta istorii Tserkvi» (Xarkiv, 5 listopada 2019 r.)* (s. 158-165). Kharkiv.
- Legeev, M., svyashch. (2020). Svyatitel' Iriney Lionskiy u istokov bogosloviya istorii. W: Mitropolita Ilariona (Alfeeva) (red.), *Svyatitel' Iriney Lionskiy v bogoslovskoy traditsii Vostoka i Zapada. Materialy V Mezhdunarodnoy patristicheskoy konferentsii Obshchetserkovnoy aspirantury i doktorantury imeni svyatykh Kirilla i Mefodiya (Moskva, 19-21 aprelya 2018 g.)* (s. 169-183). Moskva:

- Obshchetserkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya; Poznanie.
- Leonov, V., prot. (2016). *Osnovy pravoslavnoy antropologii: Uchebnik*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi.
- Makovetskiy, E. A. (2010). *Nachala tolkovaniy: Anagogiya, upodoblenie Bogu i ierarkhiya v tipologicheskikh tolkovaniyakh Svyashchennogo Pisaniya*. Sankt-Peterburg: Filosofskiy fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta; Akademiya issledovaniya kul'tury.
- Marin, M. (2004). Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. W: S. Santelia (red.), *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)* (s. 195-205). Bari: Edipuglia.
- Moreskini, K. (2011). *Istoriya patristicheskoy filosofii*. Moskva: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Nikiforov, M. V. (2011). Iriney, ep. Lionskiy (Lugdunskiy). W: Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla (red.), *Pravoslavnyaya enciklopediya*. T. 26 (s. 422-441). Moskva: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnyaya entsiklopediya».
- Novyy Zavet. (2002) = *Novyy Zavet na grecheskom i russkom yazykakh*. Moskva: Rossiyskoe Bibleyskoe obshchestvo.
- Sidorov, A. I. (2011). *Svyatootecheskoe nasledie i tserkovnye drevnosti. T. 2: Donikeyskie ottsy Tserkvi i tserkovnye pisateli*. M.: Sibirskaya blagozvonitsa.
- Sidorov, A. I., Dobrotsvetov, P. K., Fokin, A. R. (2019). *Patrologiya: Uchebnik. T. 1: Tserkovnaya pis'mennost' donikeyskogo perioda*. Moskva: Poznanie.
- Tertullianus. (1906). De carnis resurrectione. W: A. Kroymann (red.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. T. 47 (s. 25-125). Vindobonae; Lipsiae.
- Tertullien. (1975). La chair du Christ. W: J.-P. Mahé (red.), *Sources chrétiennes*. T. 216 (s. 210-309). Paris: Cerf.
- Torkanevskiy, A. A. (2020) *Khristianstvo v Rime v I – seredine II v*. Minsk: Minskaya duxovnaya akademiya.
- Veronese, M. (2004). Radici culturali di Vittorino di Petovio. W: S. Santelia (red.), *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*. Bari.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017a). De fabrica mundi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 295-300). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017b). De vita Christi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 303). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017c). In Apocalypsin. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 110-265). Turnhout: Brepols.

# **ADAM AND EVE AS PROTOTYPES OF NEW ADAM AND NEW EVE (ACCORDING TO THE TEACHING OF SAINT IRENÆUS OF LYON, TERTULLIAN, VICTORINUS OF POETOVIO). TO THE QUESTION ABOUT THE THEORY OF RECAPITULATION IN EARLY CHRISTIAN THEOLOGY**

## **SUMMARY**

The doctrine of Adam and Eve as prototypes of New Adam and New Eve (the so-called theory of recapitulation) was first encountered in the epistles of the apostle Paul. Revealing the main feature of this teaching, the supreme apostle reports that the disobedience and sin that Adam and Eve committed were corrected by New Adam and New Eve (see: Rom. 5, 14-15). As a result, instead of the death of Adam and Eve and their descendants (by bodily birth), humanity received immortality, starting with New Adam and New Eve and their descendants (by spiritual birth). Subsequently, the pre-nicene christian writers,

for example, Irenaeus of Lyon, Tertullian and Victorinus of Poetovio, resorted to the doctrine of Adam and Eve as prototypes of New Adam and New Eve.

Developing the theory of recapitulation, Irenaeus of Lyon in his works – «Against heresies» and «Proof of the apostolic sermon» – used the epistles of the apostle Paul and the typological method of interpreting Holy Scripture. The saint of Lyon taught, first, that on that day (that is on friday), on which Adam was born, New Adam, or the Lord Jesus Christ, was born; secondly, on that day (that is on saturday), on which Adam violated the only commandment of God (see: Gen. 2, 16-17), the incarnate Son of God suffered. In addition, what the virgin Eve did not fulfill, being disobedient, since she ate the forbidden fruit, the Virgin Mary did, being obedient, since she gave birth to the Lord Jesus Christ.

Following tradition in the presentation of the theory of cancer-capitulation, Tertullian in his treatise «On the flesh of Christ» uses the epistles of the apostle Paul, the works of Irenaeus of Lyon and the typological-mysterious method of interpreting Holy Scripture. The first latin theologian in his work resorted to analogies: the first is an uncultivated land, that is, since the first Adam was created from an uncultivated earth – the Second Adam was also created from an uncultivated earth, or was born from the Blessed Virgin Mary; the second – the heard word, that is, because through the heard word the first Eve sinned – the second Eve also through the heard word did not sin, or became the cause of the salvation of the entire human race.

Developing the theory of recapitulation, Victorinus of Poetovio in his works – «On the creation of the world» and «On the life of Christ» – relied on the epistles of the apostle Paul, the works of Irenaeus of Lyon and the typological method of interpreting Holy Scripture. The saint of Poetovio taught, first, that on that day (that is on friday), on which Adam was born, the incarnate Son of God was born; secondly, on that day (that is on saturday), on which Adam and Eve violated the only commandment of God (see: Gen. 2, 16-17), the Annunciation of the Blessed Virgin Mary took place and the Lord Jesus Christ suffered; and, thirdly, on that day (that is on the resurrection), on which God the Father and the Son of God created light, the conception of the Blessed Virgin Mary took place, the incarnate Son of God rose from the dead and the second time He will come to earth to judge all human genus.

*Article submitted: 10.11.2021; accepted: 11.12.2021.*

**Słowa kluczowe:** cyfrowy, człowiek, antronom, technologia, dygitalizacja

**Keywords:** digital, human, anthronome, technology, digitization

Luca Peyron



**Luca Peyron**

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO, ITALY

ISTITUTO UNIVERSITARIO SALESIANO TORINO REBAUDENGO, TORINO, ITALY

ORCID: 0000-0002-5299-5623

# ANTRONOMIA TEOLOGICA

“L’umanità è entrata in una nuova era in cui la potenza della tecnologia ci pone di fronte a un bivio” (Francesco, 2015, p. 102). Esiste un rischio concreto e reale nel tempo che viviamo: quello di vivere in una immagine della realtà che non consiste più della realtà vera e propria. Invece Bernard Lonergan (2001) ci ha insegnato che per fare teologia il dato di realtà sia il punto di partenza ineludibile senza il quale, semplicemente, non facciamo più né teologia né alcuna scienza, ma operazioni di carattere ideologico o, come soleva dire uno dei miei maestri nei primi anni di studi teologici, esercizio di pie intenzioni.

Il dato di realtà da cui mi pare ineludibile partire oggi è la condizione digitale, come evidenziato dal Papa. La condizione umana è, ormai, una condizione digitale (cfr. Benanti, 2016; Sequeri, 2015), una “digitalizzazione del tutto” (cfr. Brynjolfsson, McAfee, 2015). Nascere, vivere e morire in questo tempo avviene in un ambiente culturale, sociale e di credenza ove le tecnologie emergenti rappresentano un elemento di discontinuità globale con il mondo che abbiamo conosciuto sino ad ora<sup>1</sup>. Anche Il Magistero ha sottolineato tale condizione con alcuni pronunciamenti recenti e ad altri più in una significativa continuità di riflessione ed ha individuato il fatto che la questione non attiene solamente alle comunicazioni sociali, ma ha una portata ben più ampia e significativa. In questo senso possiamo ricordare tra gli ultimi il Documento finale del Sinodo dei Giovani ove si legge

L’ambiente digitale rappresenta per la Chiesa una sfida su molteplici livelli; è imprescindibile quindi approfondire la conoscenza delle sue

1 Una rapida rassegna di analisi di questo tempo è rinvenibile in Lanza, Berman, 2016.

dinamiche e la sua portata dal punto di vista antropologico ed etico. Esso richiede non solo di abitarlo e di promuovere le sue potenzialità comunicative in vista dell'annuncio cristiano, ma anche di «impregnare» di Vangelo le sue culture e le sue dinamiche (Sinodo, 2018, n. 145)

ed ancora che “il Sinodo auspica che nella Chiesa si istituiscano ai livelli adeguati appositi Uffici o organismi per la cultura e l'evangelizzazione digitale, che, con l'imprescindibile contributo di giovani, promuovano l'azione e la riflessione ecclesiale in questo ambiente” (Sinodo, 2018, n. 146). Sulla medesima linea si muove il Direttorio per la Catechesi che al tema del digitale non solo riserva specifici capitoli, ma lo riprende tanto nelle premesse generali quanto in diversi numeri altrove collocati. Si tratta di un tema fondamentale perché mette in gioco questioni cruciali, a partire da quelle antropologiche come il nostro essere naturali, ma non più pienamente naturali, e il fatto di essere naturalmente tecnici, creatori da sempre di tecnologia ed affidati, da sempre, alla tecnologia per poter sopravvivere prima e vivere poi.

Se ne vogliamo dare un inquadramento teologico biblico possiamo semplificare dicendo che si tratta della ritraduzione del mandato contenuto nel libro della Genesi di dare il nome a tutte le cose, come diretta conseguenza dell'essere *imago dei*. Dalla palafitta alla stazione spaziale internazionale il salto è enorme, ma affonda le radici sempre nella medesima questione squisitamente antropologica, che ha interessato la teologia da sempre<sup>2</sup>. Per queste ragioni la trasformazione digitale o rivoluzione digitale non deve interessare solamente la teologia morale e la dottrina sociale della Chiesa ma, proprio per il suo impatto globale sulla persona e dunque sulla società e la Chiesa, è in realtà questione che tocca tutta la riflessione teologica. E tocca innanzitutto il nostro modo di leggere e studiare la Scrittura o, per meglio dire, gli elementi che emergono dalla Scrittura e che poniamo a fondamento della nostra riflessione teologica. Come scriveva Silvano Fausti (2008): “La parola è come il sole: fa vedere ma non è facile da guardare. L'uso che ne facciamo non basta per capirla. L'esperienza diventa tale quando è riflettuta, compresa ed espressa”.

Oggi ritengo sia necessario e doveroso rileggere la Parola tenendo ben presente i perimetri del tutto nuovi in cui ci troviamo nella condizione digitale e rivalutare quanto la tecnologia attraversi continuamente il dato biblico arricchendolo e permettendo così a noi oggi di rileggerlo con attenzione. Tale urgenza emerge anche dalla tendenza, che prende sempre più piede, di saccheggiare la Scrittura e la cultura religiosa per leggere la condizione digitale in chiave laica e con intenti

2 Una storia che non possiamo in questo spazio neppure riassumere per sommi capi.

apologetici, più o meno dichiarati, da parte della cultura tecnica: un simile uso e abuso di un quadro di riferimento religioso e teologico tenta infatti di sdoganare un pensiero tecnico che ipotizza e preconizza scenari futuri ove l'integrazione uomo macchina diviene un percorso in qualche modo ineludibile, e propone una soteriologia tecnologica affascinante ed accattivante, ma per noi palesemente problematica. Una sorta di trascendenza tecnologica si affaccia all'orizzonte, utilizzando categorie teologiche e religiose trasposte in modo immaginifico nella robotica e nel mondo dell'intelligenza artificiale. Tale operazione, viva soprattutto nel mondo anglosassone e che affonda le sue radici nella teologia riformata – non nel senso che da questa è sostenuta, ma che questa in qualche modo è anch'essa saccheggiata – non contribuisce ad una visione di questo tempo appropriata dal punto di vista teologico e credente<sup>3</sup>. Tuttavia, pur nella criticità, questa tensione culturale rivela un elemento di verità: la cultura occidentale, nel cui alveo le tecnologie emergenti sono nate e crescono, a discapito di una narrazione laicista o ideologica, è certamente impregnata del pensiero religioso che ha le sue radici nella Scrittura e nella tradizione delle Chiese.

Fatte queste dovute premesse è possibile partire nel nostro breve itinerario dalla cristologia, dalla rivelazione di Cristo nelle forme e con le modalità in cui essa si è data. Dobbiamo rilevare come rispetto ai temi qui in parola vi è un dato della Scrittura sostanzialmente inevaso dalla ricerca esegetica e teologica, perlomeno nelle forme attuali e per quanto mi è stato possibile indagare. Ben lungi dal voler intraprendere qui tale indagine, per la prospettiva assunta merita tuttavia mettere in rilievo una situazione presupposta e decisiva. Rileggiamo il dato biblico

In quel tempo Gesù, venuto nella sua patria, insegnava nella loro sinagoga e la gente rimaneva stupita e diceva: «Da dove gli vengono questa sapienza e i prodigi? Non è costui il figlio del falegname? E sua madre, non si chiama Maria? E i suoi fratelli, Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle, non stanno tutte da noi? Da dove gli vengono allora tutte queste cose?». Ed era per loro motivo di scandalo. (Mt 13,53-58).

Oltre ai rapporti famigliari e sociali ben noti ai suoi interlocutori, che collocano Gesù nella ferialità del suo tempo, anche il suo mestiere – falegname nella traduzione corrente – crea imbarazzo e viene addirittura utilizzato dai suoi detrattori come argomento contro la possibilità che egli possa essere un rabbì o un profeta. Il termine usato nei testi evangelici (Mc 6,3 e Mt 13,55) è *téktōn*, il cui ventaglio

3 Benchè di qualche anno fa resta di notevole interesse e visione Geraci, 2010.

semantico va da artigiano a lavoratore del legno, parimenti riferibile a scalpellini e costruttori sino a coloro che sono maestri in tali mestieri/arti. La traduzione latina della Vulgata usa il termine *faber* che ricalca il medesimo ventaglio di significati. L'uso di *téktōn* rimanda ad un testo interessante del libro dell'Esodo che elogia gli artigiani che hanno costruito la tenda del convegno e l'arca dell'alleanza

Vedete, il Signore ha chiamato per nome Besalèl, figlio di Urì, figlio di Cur, della tribù di Giuda. L'ha riempito dello spirito di Dio, perché egli abbia saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro, per ideare progetti da realizzare in oro, argento, bronzo, per intagliare le pietre da incastonare, per scolpire il legno ed eseguire ogni sorta di lavoro artistico. Gli ha anche messo nel cuore il dono di insegnare, e così anche ha fatto con Ooliàb, figlio di Achisamàc, della tribù di Dan. Li ha riempiti di saggezza per compiere ogni genere di lavoro d'intagliatore, di disegnatore, di ricamatore in porpora viola, in porpora rossa, in scarlatto e in bisso, e di tessitore: capaci di realizzare ogni sorta di lavoro e di ideare progetti. (Es 35,30-35).

I creatori di tecnologia, addirittura per mandato divino e per scopi sacrali, sono parte integrante della storia della salvezza, ne sono uno dei meccanismi, e ad essi a cui la Scrittura riserva spazi consistenti e dettagliati. (Pinto, 2019).

Ritornando alla pericope relativa a Gesù, nonostante quanto evidenziato sia patrimonio assodato della teologia, il fatto che egli sia stato cresciuto da un falegname e che lui stesso lo sia stato è una indicazione mi pare sino ad oggi non particolarmente considerata come preziosa e significativa. Al di là del certamente importante rilievo legato al fatto che il Figlio di Dio abbia lavorato, nobilitando così ulteriormente questo aspetto della vita umana, tuttavia è ugualmente interessante che egli abbia fatto un certo e specifico lavoro. Ed è di particolare interesse in questo frangente della storia. Senza indulgere in un inutile concordismo, o in una dannosa allegoresi, è tuttavia un fatto che il lavoro specifico testimoniato dalle Scritture sia stato, tra quelli dell'epoca, uno tra quelli a più alto tasso tecnologico e di fatto, fuori del novero dei lavori legati ad un altro grado di istruzione, il più intellettuale di tutti. Insomma, Gesù ha usato tecnologia ed egli stesso ne ha fabbricata e progettata: ed era esperto di quella tecnologia che costruisce tanto l'architrave di una casa quanto una croce. Così come per l'umanità nel suo complesso, il lavoro ha avuto per Gesù una funzione importante nella sua scoperta vocazionale, nella sua auto comprensione come uomo e *de relato* come Dio. Non è dunque un passaggio azzardato dire che l'uso e la creazione di tecnologia hanno avuto un peso nel percorso di autocomunicazione di Dio, nel processo che ha permesso a Gesù di

appropriarsi pienamente della sua identità e della missione ad essa correlata. Infatti l'essere figlio del falegname non si pone in antitesi al suo essere figlio di Dio, come invece denunciano i suoi detrattori di Nazareth: al contrario esiste una circolarità di vita, di missione e dunque un contenuto rivelativo tra nel fatto di essere figlio di Dio secondo lo Spirito e figlio del falegname secondo la carne. Giovanni Paolo II ebbe a scrivere che

La comunione di vita tra Giuseppe e Gesù ci porta a considerare ancora il mistero dell'Incarnazione proprio sotto l'aspetto dell'umanità di Cristo, strumento efficace della divinità in ordine alla santificazione degli uomini: «In forza della divinità le azioni umane di Cristo furono per noi salutarì, causando in noi la grazia sia in ragione del merito, sia per una certa efficaci» (*Giovanni Paolo II, 1989, p. 27*).

Dunque il lavoro di falegname di Giuseppe e di Gesù sono strumento efficace della santificazione: possiamo dunque supporre che l'uso e l'esercizio dell'intelletto umano in un ambito tecnologico siano anch'essi strumento di santificazione e di scoperta vocazionale. Partendo da questo assunto possiamo indagare la trasformazione tecnologica trattenendo un elemento strutturale di potenziale positività residua, al netto di ogni altra possibile considerazione di dettaglio. Il compito della teologia in questo frangente storico può dunque essere quello di indagare le intersezioni tra adesione del singolo al proprio battesimo e della Chiesa al proprio mandato nella condizione digitale e nel contempo dialogare con il mondo rispetto al governo della condizione digitale, affinché rispetti la dignità fontale dell'essere umano e la sua primigenia vocazione nel tempo.

Cambiando scenario ed in una prospettiva più sociale, constatiamo che la tecnica affascina e preoccupa, inducendo le persone in qualche modo a schierarsi spesso tra entusiasti e luddisti, tra oppositori feroci e sostenitori apriori. I contributi di filosofi, sociologi, antropologi e tecnologi sono stati molti e diversi in questo ultimo decennio. Gli scenari evocati sono differenti ed i titoli di alcuni saggi significativi che possiamo citare sono di per sé già evocativi e rivelativi: *Hello world. Essere umani nell'era delle macchine* (Fry, 2019), *Dominio e sottomissione. schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale* (Bondei, 2019), *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri* (Zuboff, 2019), *Internet non salverà il mondo* (Morozov, 2014) da una parte e dall'altra *Quello che vuole la tecnologia* (Kelly, 2011) o *Reti di indignazione di speranza* (Castell, 2012) a cui aggiungere tutti i contributi dei diversi guru della Silicon Valley.

*Siamo dunque ad un cambio d'epoca*, per citare la fortunata espressione di papa Francesco che è divenuta locuzione quasi pop. Un cambio d'epoca con le molte ambivalenze che abbiamo in estrema sintesi segnalato, che ricalcano per molti tratti e molti aspetti l'ambivalenza cruciale che segna la condizione dell'umano di sempre, ben evidenziata da San Paolo nella lettera ai Romani (Rm 8, 19 e ss.). È l'ambivalenza del bene e del male che ci abita e con cui dobbiamo fare i conti. Proprio in questa ambivalenza è possibile recuperare la ricchezza della dimensione cattolica impegnata a trattenere il suo *et et* a discapito dell'*aut aut*. Figli della dinamica cristologica umano divina, diventa decisivo nella condizione digitale recuperare una dimensione dinamica che trattenga il bene e combatta il male, che ricerchi l'umano autentico nella consapevolezza che è solo nel divino che si può trovare salvezza. Come opportunamente ha notato von Balthasar (2017) "Il male ha sempre qualche cosa da fare con della potenza, con il dominio di poteri naturali presenti nelle cose come nello spirito stesso dell'uomo, in vista di qualche sopraffazione." E "la rivoluzione tecnologica, di potere e di potenza ne esprime davvero molto ed ovunque come abbiamo sottolineato" (Durante, 2019).

Il rischio che la teologia corre oggi rispetto a questi temi è quello di chiudersi molto in fretta in un giudizio a priori sostanzialmente negativo evidenziando più i rischi e i pericoli, senza mantenere una visione maggiormente equilibrata e propositiva, anzi profetica. Scriveva de Lubac:

La vita dello spirito, nella misura in cui si sviluppa, va inevitabilmente a urtare contro nuovi dati che generano nuovi problemi. Si presentano nuove soglie che bisogna varcare, senza sapere in quali orizzonti ci spingono a penetrare. Tornare indietro, arrestarsi soltanto, è impossibile... Che Dio ci impedisca di confondere la routine delle nostre abitudini mentali con la Sua Verità (Lubac, 1989).

Vale per noi il monito del Concilio:

Gli strumenti della comunicazione [a cui associamo senza particolari forzature quanto in questo contributo andiamo descrivendo] possono certamente dare un grande apporto al rafforzamento delle relazioni umane: ma se la preparazione morale e intellettuale è deficitaria, oppure manca la buona volontà, il loro uso può raggiungere l'effetto contrario, creare cioè maggiori incomprensioni e maggiori dissensi fra gli uomini, con conseguenze deleterie. (Pontificia Commissione, 1971, 9).

È invece la teologia cristiana e soprattutto quella cattolica che ha nativamente uno sguardo positivo nei confronti della tecnologia laddove, invece, altre tradizioni possono essere più propense a ravvisarne solo i guasti.

Che cosa è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul proprio conto, opinioni varie ed anche contrarie, secondo le quali spesso si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia (Paulo II, 1965, 12).

Dobbiamo trovare una risposta per questo tempo affinché le tensioni contrapposte, che si riverberano anche nella vita ecclesiale, non generino strappi e fughe, indietro o in avanti. Lo possiamo fare perché, benché la cosa continui a stupirci, Dio si è curato di noi. "Che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?" (Sal 8,5; cf Sal 144,3; Gb 7,17).

Il contributo di equilibrio che possiamo in queste note dare si può porre proprio al centro della querelle tra tecno entusiasti e luddisti. Possiamo attestare il nostro ragionare là dove la teologia biblica dell'Antico Testamento indaga il rapporto uomo natura, uomo cultura e dunque uomo tecnologia e che parte da un presupposto, anche se di primo acchito di sapore luddista, ben radicato nell'antichità non solo giudaica. Secondo tale visione il buono ed il giusto appartengono al passato, il divenire del tempo è di fatto una corruzione progressiva. Ciò di cui l'essere umano ha bisogno è stato posto da Dio all'inizio della storia, di lì in poi l'essere umano corrompe e si corrompe. Troviamo analoghe considerazioni anche nella mitologia extrabiblica: si pensi, ad esempio, ad Esiodo che divide la storia in età dell'oro, argento, bronzo e ferro.

Possiamo chiederci se tale visione può essere strumento di equilibrio rispetto all'idea di progresso e di innovazione in cui noi tutti siamo oggi culturalmente immersi. Una visione che prospetta una crescita continua e si chiede non se qualche cosa possa avvenire, se un traguardo possa essere raggiunto e superato, ma semplicemente quando. Il futuro per i contemporanei è l'età dell'oro e nel futuro soprattutto la tecnica sarà capace di portare all'umanità quella conoscenza e quella strumentazione che permetterà di vivere sempre meglio, fisicamente e socialmente.

Come si tengono insieme queste posizioni? E soprattutto come è possibile leggere questo tempo in modo teologicamente corretto ed affidabile senza chiudere la questione in una condanna senza se e senza ma, o facendo finta che la teologia dell'Antico Testamento non dica quel che dice?

Entriamo più nel vivo della questione partendo dal racconto delle origini contenuto in Gen 1 – 12, che evidenzia un assottigliarsi progressivo della vita delle persone che passa da millenni ad un massimo di 200 anni, limite poi ineguagliato, neppure da Mosè che muore a 120 anni. L'assottigliarsi dei giorni corrisponde, sempre nel racconto delle origini, con il prendere corpo della tecnica e della tecnologia. L'esatto opposto di quanto oggi la cultura ritiene e peraltro con buone argomentazioni statistiche. La quasi immortalità a-tecnologica delle origini viene oggi sostituita da una quasi immortalità toti-tecnologica del futuro prossimo venturo, così come argomentato dalle teorie transumaniste che vedono nella commistione uomo macchina, o meglio nella sostituzione delle parti caduche dell'umano con inserti cyborg il futuro se non il salto della specie umana (Grion, 2021). Come uscire dall'*impasse*? Vi sono alcune correnti, anche teologiche, che leggono questo processo con una sorta di circolarità: la tecnologia recupera l'età perduta restituendola all'umano. In qualche modo queste correnti di pensiero ricalcano quanto già Francesco Bacone (ed. 1965) aveva teorizzato "Con la scienza e la tecnica l'essere umano recupera il dominio sulla natura che la colpa originale aveva precluso. La salvezza resta un esito della fede, ma la trasformazione della «terra perché dia pane da mangiare» è prerogativa degli sforzi umani". Ci muoviamo in direzioni differenti.

Ben sappiamo che l'Antico Testamento ha la funzione di preparare la venuta di Cristo che ne porta a compimento il senso ed il significato. Allora la contraddizione tra le visioni può rappresentare non un problema, ma quella dialettica che è necessaria ad ogni generazione per indagare il proprio presente, giudicarlo e governarlo. Una visione promettente è iconicamente rappresentata in Assisi nella basilica superiore del Sacro Convento. La mano di Giotto e della sua scuola dipingono sulle volte diversi cicli di affreschi tanto della vita di Gesù quanto della vita di San Francesco. In particolare può colpirci come in corrispondenza dell'altare siano rappresentati, specularmente sulle volte opposte, da una parte l'episodio della costruzione dell'arca e dall'altra quello delle nozze di Cana. Nella scena della costruzione dell'arca, Noè è assiso su di un trono che è anche cattedra e dà le istruzioni per la costruzione. In uno scorcio dell'affresco si nota una mano benedicente da cui emana lo Spirito del Signore che ispira Noè nel dare tali istruzioni. Quindi i progetti dell'arca vengono da Dio. Sulla volta opposta sono bene evidenziate le giare per le abluzioni rituali che Gesù fa riempire dai servi per trasformare il contenuto nel vino molto buono che rallegra le nozze. In questo caso ad essere in trono/cattedra è Gesù stesso invitato dalla Vergine Maria ad agire. È lui che dà le istruzioni per la "costruzione" della nuova arca della salvezza, l'acqua che diventa vino e salva le nozze, acqua e vino che prefigurano quell'acqua e quel sangue che sgorgano sul Golgota dal costato (Benedetto XVI, 2006, p. 205) e che sempre la Tradizione della Chiesa



ha letto come simboli e più che simboli delle due tavole di salvezza del battesimo e dell'eucarestia (Crisostomo, 1998).

La composizione dei luoghi e degli affreschi ci restituisce una risposta teologica efficace al dilemma da cui siamo partiti. Come strutturare la tecnologia a servizio della Salvezza senza mistificarne il senso affidando ad essa il compito di salvarci? Il buono ed il giusto appartengono al passato nel senso che appartengono alla decisione *praeter aeterna* di Dio di creare il mondo prima e di salvarlo dopo la caduta poi. L'arca rappresenta la tecnologia come strumento rivelativo di tale intenzione primigenia e fontale. L'arca è manifestazione del volere divino, della sua paterna predisposizione per l'umanità – Dio fornisce lo schema costruttivo (hardware) e le modalità di utilizzo del manufatto realizzato dall'uomo, ossia in quale modo e con quale ordine l'arca dovesse essere riempita (software). Tale decisione di salvezza si è manifestata lungo il corso del tempo per trovare compimento con l'incarnazione e la salvezza portata dal sacrificio di Cristo. La tecnologia, che bene appare nella storia della salvezza, è così a servizio di tale prospettiva e non ne diviene il sostituto. Nell'episodio di Cana avviene precisamente questo processo. Lo strumento – le giare – viene redento dalla parola divina che lo conforma alla missione propria del Figlio, strappandolo se necessario alla sua funzione primigenia, ancorché in qualche modo sacralizzata. Le giare sono tecnologia che la parola divina modifica mettendole al servizio della salvezza più e meglio di quanto, in effetti, fossero già a servizio di quella missione. Infatti vi è nel brano in esame materialmente il compimento dell'opera di salvezza preconizzata nel Primo Testamento. Le giare usate da Gesù, come ci ricorda il testo evangelico, erano quelle destinate alle abluzioni rituali, dunque originariamente destinate a pratiche finalizzate alla salvezza. Gesù porta la salvezza piena che non passa più da un rituale, da un sacrificio o da leggi di purità di qualche fatta, ma dalla sua stessa presenza, dal suo essere agnello del riscatto. Tuttavia il compimento non elimina il mezzo tecnico, continua ad utilizzarlo dandogli, però una diversa teleologia così da farne strumento escatologico pieno.

Per riassumere dunque la nostra posizione possiamo affermare che la tecnologia potrebbe se non addirittura dovrebbe essere strumento di salvezza in un più ampio disegno di salvezza voluto e sostenuto da Dio stesso. Tale ruolo non può, però, mai essere assolutizzato ma sempre sottoposto ad una performatività decisiva della parola di Cristo che non modifica le funzioni della tecnica ma ne indirizza gli scopi ed il senso ultimo che è sempre un senso penultimo, non finalmente soteriologico. Benedetto XVI (2009, p. 77) ha scritto

La dimensione spirituale deve connotare necessariamente tale sviluppo [della tecnica] perché possa essere autentico. Esso richiede occhi

nuovi e un cuore nuovo, in grado di superare la visione materialistica degli avvenimenti umani e di intravedere nello sviluppo un «oltre» che la tecnica non può dare. Su questa via sarà possibile perseguire quello sviluppo umano integrale che ha il suo criterio orientatore nella forza propulsiva della carità nella verità.

In questa prospettiva la tecnologia non è mai neutrale, ma assume sempre un connotato pro o contro la salvezza, nella sua dimensione strumentale e culturale. Essa rientra nel piano della salvezza, ma nella misura in cui essa è pensata ed orientata secondo il cuore di Dio.

Tuttavia affinché queste espressioni non siano meri desideri è necessario, ritengo, dare loro forma più concreta. Sulla scorta di quanto sino ad ora esposto, possiamo dunque e finalmente venire al titolo di questo contributo che, contrariamente a quanto si possa pensare di primo acchito, non è un refuso. Antronomo è un neologismo coniato insieme ad alcuni amici e studiosi per delineare una metacoscienza che incorpori il sapere scientifico tecnico con il sapere umanistico ed anche teologico, che sostenga le nuove necessarie professionalità a sostegno della trasformazione digitale. L'antronomia e l'antronomo hanno come fine quello di mettere l'umano come norma, di portare nella condizione digitale l'istanza dell'umano e dell'umanità. In quest'alveo si può collocare una ulteriore determinazione dell'antronomia che è, appunto, l'antronomia teologica. Il presente articolo cerca di delineare l'opportunità di tale filone di pensiero se non la sua necessità in un contesto sociale e storico ove il fatto credente viene potentemente investito dalla cultura tecnica e da un vivere sociale che si incardina sempre più sulla trasformazione digitale come abbiamo avuto modo di illustrare. L'antronomo è prima di tutto una figura professionale poiché siamo convinti che una concreta e reale cultura capace di stare al passo con la rivoluzione digitale non possa che passare attraverso la cultura generata dall'impresa. A ben guardare, infatti, la cultura tecnica e più in generale la cultura della condizione digitale è generata dalla visione e dall'azione delle grandi imprese tecnologiche. Pur senza rinunciare alla capacità di fare cultura della compagine ecclesiale in se stessa, diventa oggi necessario, in un processo che intende la sinodalità anche *extra moenia* e non solo *ad intra*, come ineludibile in alleanza chiesa-società, come alleanza chiesa-impresa, nel generare una cultura adatta al tempo che viviamo. Il dialogo Chiesa mondo si fa concreto nel momento in cui il mondo assume un'istanza che è centrale per la Chiesa ma parimenti è centrale per il mondo, la posizione dell'umano nella condizione digitale. Senza rinunciare ad essa neppure anche senza rinunciare all'umano nelle sue prerogative fondanti e decisive. La teologia, in questo processo, può giocare un ruolo importante nel

dialogo serrato con gli altri saperi, nel portare il proprio contributo e nel rivedere essa stessa le sue determinazioni, sfidando, come è doveroso che faccia, la pastorale nell'essere capace di seguire ed interpretare i segni dei tempi. La novità del presente consiste nel fatto che anche la cultura laica deve comprendere questi medesimi segni per non lasciare che il mondo, semplicemente, accada. L'agorà è aperta: questa volta, almeno un po' Paolo potrà essere ascoltato per qualche minuto in più.

### **Bibliografia:**

- Bacone, F. (1965). *Novum Organum*, II. Roma – Bari: Laterza.
- Balthasar, H. U. (2017). *L'azione*, Milano: Jaca Book.
- Benedetto XVI (2006). *Le nozze di Cana. Communio*. Milano: Jaca Book.
- Benedetto XVI (2009). Lettera Enciclica Caritas In Veritate del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi ai Presbiteri e ai Diaconi alle persone consacrate ai fedeli laici e a tutti gli uomini di buona volontà sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità. In *Encicliche*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benanti, P. (2016). *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*. Bologna: EDB.
- Bodei, R. (2019). *Dominio e sottomissione. schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*. Bologna: Il Mulino.
- Brynjolfsson, E., McAfee, A. (2015). *The Second Machine Age: Work, Progress, and prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. New York: W.W. Norton Company.
- Castell, M. (2012). *Reti di indignazione di speranza*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Crisostomo, G. (1998). *Le catechesi battesimali*. Torino: Paoline.
- Durante, M. (2019). *Potere computazionale*. Roma: Meltemi.
- Fausti, S. (2008). *Per una lettura laica della Bibbia*. Bologna: EDB.
- Fry, H. (2019). *Hello world. Essere umani nell'era delle macchine*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Francesco (2015). Lettera Enciclica Laudato Si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune. In *Encicliche*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Geraci, R. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Giovanni Paolo II. (1989). Esortazione Apostolica Redemptoris Custos del Santo Padre Giovanni Paolo II sulla figura e la missione di San Giuseppe nella vita di Cristo e della Chiesa. In *Esortazioni Apostoliche*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Grion, L. (2021). *Chi ha paura del post-umano?* Roma: Mimesis.
- Kelly, K. (2011). *Quello che vuole la tecnologia*. Torino: Codice.
- Lanza, R., Berman, B. (2016). *Oltre il biocentrismo. Ripensare il tempo, lo spazio, la coscienza, l'illusione della morte*, Milano: Il Saggiatore.
- Lonergan, B. (2001). *Il metodo in teologia*. Roma: Città Nuova.
- Lubac de, H. (1989). *Paradossi e nuovi paradossi*. Milano: Jaca Book.
- Morozov, E. (2014). *Internet non salverà il mondo*. Milano: Mondadori.
- Paulo II (1965), *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et Spes"*, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html) (2021.10.30).
- Pinto S. (2019). La tecnica. Uno sguardo biblico. *CredereOggi* 39 (233), p. 25-37.
- Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali (1971), *Istruzione Pastorale "Communio et Progressio" sugli strumenti della Comunicazione Sociale pubblicata per disposizione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_23051971\\_communio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_it.html) (2021. 11.03).
- Sequeri, P. (ed. 2015). *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?* Milano: Glossa.
- Sinodo dei Vescovi sui Giovani (2018), *Documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede ed il Discernimento Vocazionale (27 ottobre 2018)*, <http://secretariat.synod.va/content/synod2018/it/fede-discernimento-vocazione/documento-finale-e-votazioni-del-documento-finale-del-sinodo-dei.html> (2021.11.12).
- Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.

# THEOLOGICAL ANTHRONOMY

## SUMMARY

The human condition is now a digital condition, a “digitization of the whole”. The digital environment represents a challenge on multiple levels for the Church; it is therefore essential to deepen the knowledge of its dynamics and its significance from an anthropological and ethical point of view. It is also necessary to reread the Bible keeping in mind the completely new perimeters in which we find ourselves in the digital condition and to re-evaluate how much technology continuously crosses biblical data, enriching it and thus allowing us today to reread it carefully. With these premises, the contribution proposes the figure of the anthronome. Anthronomy and the anthronome have the aim of putting the human as a norm, of bringing the human and humanity into the digital condition.

*Article submitted: 01.12.2021; accepted: 23.12.2021.*

**Słowa kluczowe:** komunikacja, kerygma, Słowo Boże, przypowieści, ironia Jana, św. Paweł, Babel

**Keywords:** communication, kerygma, Word of God, parables, Johannine irony, St. Paul, Babel

*Stefano Zamboni*

ALPHONSIAN ACADEMY, ROME, ITALY

ORCID: 0000-0002-3572-4645

# ELEMENTI PER UN APPROCCIO BIBLICO-TEOLOGICO AL TEMA DELLA COMUNICAZIONE

Trattare in modo esaustivo della visione biblica e teologica della comunicazione è un'impresa improba, dal momento che, in un certo senso, tutta la Scrittura e tutta l'opera teologica sono evento di comunicazione. In questo contributo, pertanto, scelgo alcuni elementi fondamentali, cercando di ricavarli da alcuni passi biblici particolarmente significativi a questo riguardo. Dapprima cercherò di mettere in luce alcuni tratti essenziali della Parola di Dio (§ 1), per poi mostrare in che senso Cristo, Parola incarnata di Dio, si riveli come «perfetto comunicatore» (§ 2). Il terzo passaggio considera rispettivamente la difficoltà della comunicazione fra gli uomini e quella connessa all'annuncio del *kerygma* evangelico (§ 3). Infine, proporrò qualche breve riflessione conclusiva (§ 4).

## 1. DIO PARLA: LE DIMENSIONI FONDAMENTALI DELLA PAROLA DIVINA

Fin dall'inizio della Bibbia, Dio parla. La parola è lo strumento del comunicarsi di Dio in senso forte, poiché è una parola (*dabar*) mediante cui Dio crea (*bara*): «egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto» (Sal 33,9). Il parlare

di Dio è creativo in senso forte, assoluto: istituisce una realtà altra da sé. È quanto emerge dal primo racconto della creazione che apre il libro della Genesi (Gen 1,1-2,4a): mediante il suo *fiat* Dio realizza quanto dice. L'analisi attenta di questo racconto, scritto durante o alla fine dell'esilio babilonese e risalente alla cosiddetta tradizione sacerdotale, mostra come la parola di Dio dia ordine al caos mediante un processo di separazione: separando Dio crea (cf. Beauchamp, 2005). La parola, dunque, proprio perché consente una distinzione, proprio perché affermando una cosa la separa da ciò che nega (*omnis determinatio est negatio*), de-finisce la realtà e la istituisce. La distinzione è al servizio della creazione. Non solo: la parola che distingue e, distinguendo crea, è anche una parola che ritorna su se stessa, su quanto ha operato. L'espressione che accompagna la parola creatrice di Dio – «e Dio vide che era buono/bello» – manifesta il compiacimento per quanto la distinzione, l'ordine strutturato del cosmo esprime. In tal senso la parola di Dio è anche sempre approvazione alla creazione, è il sì pronunciato a un mondo altro da sé, e dotato di un'intima e armonica strutturazione<sup>1</sup>.

Proprio perché Dio ha di fronte a sé una creazione altra, all'interno della quale l'uomo emerge quale *imago Dei*, partner capace di libertà e di risposta libera a lui, Dio si può rivolgere all'uomo mediante una parola (*logos*) che si fa dialogo (*dia-logos*). È in fondo ciò che esprime la struttura dell'«alleanza» che dice l'incontro fra due libertà. La libertà infinita di Dio si rivolge alla libertà finita dell'uomo, da lui stesso istituita, e corre tutto il rischio di una libertà consistente, che può volgersi drammaticamente contro Dio<sup>2</sup>. Dramma radicale, poiché Dio non è solo colui che fonda la libertà dell'uomo, ma la libera (si pensi al racconto dell'Esodo) perché essa si possa esercitare veramente. L'alleanza ha forma di parola: Dio si rivolge all'uomo o meglio al suo popolo e de-finisce, analogamente al processo creativo illustrato sopra, le condizioni della libertà, ciò che è nell'ordine della creazione e della vita e ciò che le è contrario. Si pensi, in tal senso, alle «dieci parole» (*dekalogos*) che, pronunciate da Dio, devono essere assunte, in risposta, dalla libertà dell'uomo.

Il fatto che Dio si rivolga all'uomo, alla sua libertà, implica che egli possa rendersi comprensibile, parli attraverso parole autenticamente umane. Lo esprimeva in maniera molto limpida Giovanni Paolo II (1979) in un suo discorso:

la stessa Parola divina dappprincipio si è fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture che, da a Abramo al Veggente dell'Apocalisse, hanno offerto al mistero adorabile dell'amore

1 Su tutto questo cf. anche il mio: Zamboni (2020b, 30-34).

2 Su questo mi permetto di rimandare a Zamboni (2020a, 485-490).



salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle generazioni successive, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche.

Il Papa esprime qui quanto aveva già ricordato la Costituzione conciliare *Dei Verbum* a proposito della «ammirabile condiscendenza (*condescensio*)» di Dio, citando a sostegno una mirabile espressione di Giovanni Crisostomo che parla dell'adattarsi (*attemperatio*) di Dio nel suo parlare all'uomo. Per concludere poi in questi termini: «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (Concilio, 1965, 13)<sup>3</sup>. Giovanni Crisostomo parla qui di *synkatábasis*, ovvero del movimento solidale (*syn*) di discesa, di abbassamento (*katábasis*) verso la condizione umana, inevitabilmente limitata.

Vi è infine un'altra dimensione essenziale del comunicare divino quale emerge della Scrittura. Il comunicare divino, abbiamo ricordato, è creativo in senso radicale; è in relazione a una libertà altra, assolutamente reale; è necessariamente condiscendente e solidale. Il comunicare di Dio è anche, e qui tocchiamo il vertice della rivelazione biblica, comunicarsi, è comunicazione di se stesso all'uomo e alla creazione. È stato Karl Rahner, come noto, ad esprimere con estrema forza il concetto di «autocomunicazione» di Dio. Egli intende il termine «in un senso strettamente ontologico», il che significa che «ciò che viene comunicato o partecipato è realmente Dio nel suo essere» (Rahner, 1990, 163). Questa autocomunicazione significa che «Dio può comunicarsi in se stesso al non divino, senza cessare di essere la realtà infinita e il mistero assoluto e senza che l'uomo cessi di essere l'esistente finito, distinto da Dio» (Rahner, 1990, 166). Si sottolinea così la capacità di Dio di donarsi, di manifestarsi, di comunicarsi all'altro senza che per questo l'altro sia fagocitato nell'essere di Dio e, insieme, il fatto che Dio, pur comunicandosi, rimane sempre un mistero, un mistero assoluto che trascende l'uomo. Il vertice assoluto dell'autocomunicazione di Dio, del suo effettivo dar-si, è nell'incarnazione, nell'evento cioè in cui Dio, nel Logos, assume in sé la *sarx* dell'uomo (Gv 1,14). Ecco perché l'incar-

3 «Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza (*condescensio*) della eterna Sapienza, "affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare (*et quanta sermonis attemperazione usus sit*) (cf. S. Giovanni Crisostomo, *In Gen. 3,8* (om. 17,1): PG 53,134)". Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (Concilio, 1965, 13).

nazione appare come il fondamento radicale della comunicazione<sup>4</sup>. L'incarnazione è fondamento del comunicare non nel senso debole dell'informare, del *notum facere*, ma nel senso forte del *com-municare*, del *mit-teilen*: è radicale compartecipazione, solidarietà. Su questo senso forte, ontologico, si può radicare il senso di comunicazione inteso come «far sapere», «rendere noto».

## 2. CRISTO, IL «PERFETTO COMUNICATORE»

Il discorso sull'Incarnazione conduce a prendere in esame la figura di Cristo come emerge dal Nuovo Testamento. Nel documento *Communio et Progressio* del 1971 Cristo è definito come «perfetto comunicatore»<sup>5</sup>. Non vi è dubbio che nei Vangeli emerga la grande efficacia della comunicazione di Gesù, che «insegnava come uno che ha autorità» (Mt 7,29), a tal punto che le guardie inviate per arrestarlo sono costrette a riconoscere: «Mai un uomo ha parlato così!» (Gv 7,46). Si tratta di un'autorità che viene da altrove, non da sé. Se egli può affermare di essere la Verità (cf. Gv 14,6) è perché ciò che dice, quello che comunica, non lo dice da sé stesso, ma a partire dal Padre che opera in lui e attraverso di lui (cf. Gv 14,10). Un'indicazione preziosa: l'autorità autentica, anche nel contesto della comunicazione, non è mai semplicemente autoreferenziale, essa si fonda su qualcosa che ci precede, anche se poi questo va certo assunto e fatto proprio. Torniamo alla parola autorevole di Gesù. La sua autorità è riconosciuta, ma per supremo e drammatico paradosso la sua parola non è accolta, è rigettata. Supremo paradosso: il *Logos* viene fra i suoi eppure i suoi non lo accolgono (cf. Gv 1,11). Da qui scaturisce una dialettica fra autorità e rifiuto, fra verità e incredulità che percorre il tessuto narrativo dei Vangeli e si rivela, tra gli altri, in due modelli comunicativi attestati rispettivamente dai Sinottici (le parabole) e dal Quarto Vangelo (il fraintendimento e l'ironia). Essi ci consentono di verificare in che senso valga la definizione, di primo acchito un po' astratta, di Cristo come comunicatore perfetto.

4 Su questo aspetto, cf. Douyére (2013, 31-56). L'articolo è reperibile *online*: <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331>. Dello stesso autore si leggerà con profitto un altro testo che offre uno sguardo panoramico sul rapporto fra cristianesimo e comunicazione: Douyére (2017, 25-46).

5 Cf. Pontificia Commissione (1971, 11): «Durante l'esistenza terrena Cristo si è rivelato il perfetto Comunicatore. Per mezzo della Sua incarnazione, Egli prese la somiglianza di coloro che avrebbero ricevuto il Suo messaggio, espresso dalle Sue parole e da tutta l'impostazione della Sua vita. Egli parlava pienamente inserito nelle reali condizioni del Suo popolo, proclamando a tutti indistintamente l'annuncio divino di salvezza con forza e con perseveranza e adattandosi al loro modo di parlare e alla loro mentalità». Cf. Häring (1989, 190-192).

## 2.1. Le parabole, «frontiera dell'Evangelo»

Un grande esegeta e vescovo italiano, Vittorio Fusco, ha dedicato studi particolarmente acuti al tema delle parabole<sup>6</sup>, inserendosi nel filone interpretativo inaugurato da Adolf Jülicher che si concentra sul meccanismo argomentativo della parabola, la quale dev'essere vista nel suo complesso e nella sua logica interna per poter cogliere quel messaggio centrale che deve poi essere trasferito nella vita reale. In tal senso la parabola va ben distinta dall'allegoria<sup>7</sup>. Rifacendosi all'episodio di Davide che viene ripreso dal profeta Natan dopo il suo peccato di adulterio (con Betsabea) e di omicidio (di Uria), mediante la parabola dell'uomo ricco che prende l'unica pecora dal gregge del povero per accontentare un ospite (cf. 2Sam 12,1-4), Fusco definisce così la parabola:

è un racconto fittizio utilizzato in funzione di una strategia dialogico-argomentativa che opera in due momenti: dapprima sollecitando, in base alla logica interna del racconto, una certa valutazione (*“Quell'uomo è degno di morte!”*) e trasferendola poi, in forza di un'analogia di struttura, alla realtà intesa dal parabolista (*“Sei tu quell'uomo!”*) (Fusco, 1988, 1085).

A partire da qui si vede come la parabola non sia un semplice raccontino edificante, un apologo di verità universali, ma sia anzitutto un racconto con una logica interna che conduce l'ascoltatore (o il lettore) a una certa conclusione e non a un'altra. Il racconto, con la sua conclusione, dev'essere applicabile alla vita reale: dev'essere cioè possibile operare il trasferimento, anche se non deve essere immediato per non perdere l'effetto sorpresa, per non poter essere scoperto prima del tempo. L'ottimo sarebbe che l'ascoltatore o il lettore non sospetti minimamente all'inizio dove il narratore lo vuole condurre.

Tale procedimento narrativo è assunto da Gesù per parlare del Regno di Dio, per comunicarne la realtà trascendente. Per questo, il linguaggio parabolico è, a detta di Bruno Maggioni, caratterizzato da tre proprietà: è *inadeguato*, perché assunto dal linguaggio quotidiano, chiamato a rappresentare realtà invisibili e trascendenti come quella del regno di Dio; è *aperto*, capace di alludere al regno, di additarlo; è linguaggio *che costringe a pensare*, poiché va oltre l'ovvio, inquieta (cf. Maggioni, 2003, 8).

6 Mi avvalgo qui di Fusco (1988, 1081-1097).

7 Fusco riporta come esempio il commento di Sant'Ambrogio alla parabola del figliol prodigo nel quale emerge il tentativo di comprendere il significato di ogni particolare: la veste nuova rappresenta la grazia di Cristo, l'anello l'autenticità della fede, il vitello grasso Cristo stesso che nell'eucaristia si fa nostro cibo (cf. Fusco, 1988, 1083).

Per questo le parabole sono ambivalenti: rivelano, ma al contempo occultano. Non a caso, quando Gesù racconta la parabola del seminatore, aggiunge un'e-nigmatica affermazione che risale al profeta Isaia: «Ed egli diceva loro: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole, affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato"» (Mc 4,11-12). Tale formula sembra legare il discorso sulle parabole alla finalità di non comprensione o di non comunicazione operata da Gesù. In realtà si tratta di una formula che non rimanda intenzionalmente a una finalità: Gesù non racconta parabole per impedire la conversione. Quella frase finale in realtà esprime semplicemente una constatazione: citando Is 6,9-10 l'evangelista vuol dire che è inevitabile, secondo la logica attestata dalla Scrittura, che vi sia opposizione al messaggio di Gesù, che non vi sia conversione ma incomprendimento. Questo perché, come osservano giustamente Donahue e Harrington «il mistero del regno che nel Vangelo di Marco provoca la cecità e la sordità è il paradosso della volontà di Dio manifestata nella croce di Gesù» (Donahue, Harrington, 2006, 131).

Dunque perché Gesù parla in parabole? Da un lato certamente per comunicare, ovvero per esprimere la trascendenza di Dio con parole umane. Qui si rivela in linea con la grande tradizione della parola di Dio che vuole suscitare la comprensibilità nell'ascoltatore. In secondo luogo perché vuole coinvolgere l'ascoltatore nella verità: la verità non è semplicemente comunicata da Gesù all'ascoltatore; essa riveste un carattere relazionale, necessita cioè il coinvolgimento dell'ascoltatore o del lettore nella verità che ascolta. La verità testimoniata dalla Bibbia è sempre relazionale, a partire dalla sua radice trinitaria ovvero, in altri termini, si esprime sempre in un contesto di alleanza. In terzo luogo, proprio la citazione di Isaia ci dice che le parabole eccedono, si inseriscono in una logica di trascendenza, di spaesamento, di contrasto, di alternativa rispetto all'ovvio. Proprio perché interpellano la libertà dell'uomo, le parabole si pongono – e qui torniamo alla proposta di Fusco – come «frontiera del Vangelo», come discorso universale e al tempo stesso proposta di una logica alternativa rispetto a una visione semplicemente mondana:

Le parabole non sono dunque *né il centro* o l'essenza dell'evangelo – sia come unico linguaggio capace di mediare il regno (Fuchs), sia come semplice variante figurata di altri linguaggi non figurati (allegorismo antico) – *né all'opposto un corpo estraneo* in mezzo al materiale evangelico, isolabile e fruibile, prescindendo dall'evangelo, in letture "secolari" o "polivalenti". Piuttosto, esse vanno viste come la *frontiera* dell'evangelo: frontiera

mobilissima su cui l'evangelo, senza mai cessare di essere dono inaudito, messaggio che viene da Dio e *non dagli uomini*, si rivela però veramente rivolto *agli uomini*, capace di farsi carico dei loro interrogativi e di assumere tutto quanto ancora resta in loro di capacità di camminare verso la verità. Gesù certo non è riducibile a Socrate, ma non è neppure estraneo a Socrate, non è da meno di Socrate (Fusco, 1988, 1093-1094).

## **2.2. Per una comprensione autentica: fraintendimento e ironia giovannea**

Se si legge con un po' di attenzione il vangelo di Giovanni, si rimane colpiti da quante volte i personaggi che incontrano Gesù lo fraintendono. Gesù cioè fa un'affermazione, normalmente ambigua, e l'interlocutore risponde fraintendendo, cioè comprendendo l'affermazione in un altro senso rispetto a quello inteso da Gesù oppure non comprendendo affatto.

Per fare un paio di esempi, il dialogo di Gesù con la Samaritana è centrato sul tema dell'acqua, ma mentre Gesù parla dell'acqua viva che lui dà – e che è simbolo dello spirito e della rivelazione divina – la donna di Samaria intende sempre l'acqua materiale che si attinge dal pozzo. Nel dialogo con Nicodemo Gesù parla della necessità di rinascere dall'alto, cioè dallo Spirito, e Nicodemo, uno dei maggiorenti di Israele, comprende che deve nascere un'altra volta: «Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?» (Gv 3,4). Gli esempi si potrebbero moltiplicare, tanto che potremmo dire che praticamente tutti gli interlocutori di Gesù cadono nel fraintendimento. È un modo per dire l'incredulità (che in Giovanni si concentra sulla figura teologica de «I Giudei» che esprimono l'incredulità più generale del mondo), in modo analogo a quanto detto sopra rispetto al messaggio delle parabole. Incredulità e durezza di cuore oppure semplicemente estraneità alla rivelazione. E dunque necessità di pervenire alla fede, alla luce che solo le parole di Gesù offrono (cf. Gv 8,12).

Il fraintendimento serve a svelare meglio la portata delle parole di Gesù, a favorire la decisione di aderire alla sua parola: in tal senso dev'essere superato. Esso mostra come di fronte alla parola di Gesù l'interlocutore sia sempre inadeguato e quindi debba sentirsi in «crisi», svelato nella sua menzogna – anche la categoria della crisi è decisiva: «e il giudizio (*krisis*) è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (Gv 3,19). Si tratta anche del passaggio, per riprendere la categoria di

Mc 4,11, dall'essere "di fuori" all'essere "di dentro", del passaggio da una comprensione superficiale, esterna di Gesù, a una comprensione interna, nel mistero<sup>8</sup>.

Analoga al fraintendimento è la cosiddetta *ironia giovannea* che secondo alcuni è addirittura la chiave di volta della rivelazione, il modo in cui si dà la rivelazione nel Quarto Vangelo. L'esempio tipico è il capitolo 9 di Giovanni, in cui si racconta non solo della guarigione operata da Gesù nei confronti di un cieco nato, ma viene messo in scena anche un lungo dialogo fra il cieco guarito e i farisei, nel quale il primo assume il ruolo dell'«ironista», mentre gli altri sono le vittime dell'ironia. Il dialogo tra i farisei e il cieco nato, anzi l'interrogatorio a cui quest'ultimo è sottoposto, culmina nella domanda ironica del cieco risanato che, all'ennesima richiesta di raccontare quello che gli è successo, conclude: «Ve l'ho già detto e non avete ascoltato; perché volete udirlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?» (9,27). Ironia della sorte (appunto!), si scopre che i veri ciechi sono i farisei:

    Gesù allora disse: «È per un giudizio che io sono venuto in questo mondo, perché coloro che non vedono, vedano e quelli che vedono, diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: «Noi vediamo», il vostro peccato rimane» (9,39-41).

Qui si vede come il vero ironista è Gesù stesso: è lui che svela in modo ironico la presuntuosa pretesa dei farisei e la capovolge: proprio perché pretendono di vedere, essi sono i veri ciechi. Non possono perciò giudicare il cieco nato perché lui ora ha riacquisito la vista, è nella luce, mentre essi rimangono nelle loro tenebre.

L'ironia di Gesù, secondo Valerio Mannucci, passa per mille sfumature – *moquerie charmante*, falso candore, freddo sarcasmo, ironia quasi insolente (cf. Mannucci, 1993, 74-75) – ed è finalizzata anzitutto a smascherare la pretesa intelligenza degli interlocutori, la presunzione di sapere, il pregiudizio verso le cose di Dio e degli uomini (cf. Mannucci, 1993, 74). Ma, al contrario di quella di Socrate l'ironia giovannea non ha semplicemente uno scopo negativo o demistificante. Cer-

8 Spesso questo passaggio avviene solo dopo, nella risurrezione. Si veda per esempio l'episodio della purificazione del tempio, con il fraintendimento della parola di Gesù che dice: «Distrugette questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,19). I giudei rimangono al senso ovvio, letterale, della parola tempio, mentre Gesù intende il tempio del suo corpo: «ma egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,21-22). La comprensione avviene solo alla luce della risurrezione: il fraintendimento, dunque, per essere superato, ha bisogno di tempo, di un tempo "favorevole". Un tempo che offre nuova luce, e dunque anche di memoria, di custodia delle parole di Gesù.

to, anche questo. Ma c'è di più, c'è un intento positivo: coinvolgere il lettore – quindi anche noi oggi – e farlo passare a un livello superiore, più profondo, nell'intelligenza della parola di Gesù. E così introdurre il lettore nella cerchia di coloro che credendo in Gesù possano davvero comprendere (*crede ut intelligas*)<sup>9</sup>.

### 3. LA DIFFICILE COMUNICAZIONE: L'ALTERITÀ DELL'INTERLOCUTORE E L'ECCEDENZIA DEL *KERYGMA* EVANGELICO

Da quanto detto a proposito dello stile comunicativo di Gesù, sia nell'utilizzo del procedimento parabolico, sia nel fraintendimento e nell'ironia che costellano i suoi dialoghi, emerge chiaramente come la comunicazione risulti sempre difficile. Non è immediata; richiede anzi una distanza, necessita di un salto. La struttura comunicativa di Gesù, e così giungiamo a questo terzo punto, rivela, a ben vedere, caratteri che appartengono ad ogni comunicazione umana e, *a fortiori*, all'annuncio del messaggio evangelico. È di questi due aspetti che ora si deve trattare prendendo spunto rispettivamente dall'episodio veterotestamentario della torre di Babele (Gen 11,1-1) e dalla figura dell'apostolo Paolo, l'annunciatore per eccellenza del Vangelo.

#### 3.1. *Da Babele a Pentecoste*

L'interpretazione tradizionale legge il testo di Gen 11,1-11 come una punizione di Dio a fronte del tentativo dell'umanità di costruire una torre che si innalza verso di lui. Gli uomini trasgrediscono i loro limiti, cercano di sfidare Dio e di farsi un nome, manifestando così una sorta di orgoglio prometeico. Ma Dio scende per vedere il progetto e decide di punire la tracotanza degli uomini, disperdendoli e confondendo le loro lingue. André Wénin tenta un'altra interpretazione a partire dal contesto in cui si trova il brano (cf. Wénin, 2008, 153-162). Infatti, poco prima nel libro della Genesi troviamo una lista delle nazioni e questa varietà è presentata come una benedizione (Gen 10,1-32). Perché allora inserire qui il racconto di Babele, il cui punto di partenza è l'unità del genere umano e il punto di arrivo una dispersione interpretata come effetto dell'intervento divino di punizione?

Ora, secondo Wénin, già nel versetto iniziale («tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole»: v. 1) si suggerisce non tanto l'unità delle lingue, quanto piuttosto l'uniformità, l'assenza di distinzione; impressione confermata dal v. 3 in

9 «Come il "fraintendimento" (...), anche l'ironia è progettata allo scopo di includere i lettori nel circolo degli "insiders", cioè dei credenti che possono comprendere "dal di dentro". Essa non ha lo scopo – come l'ironia di Socrate – di far emergere la verità che inchioda l'interlocutore nella sua ignoranza, bensì di esporre la verità e di includere l'interlocutore nel circolo di coloro che l'hanno riconosciuta e accolta» (cf. Mannucci, 1993, 80). Sull'ironia socratica imprescindibile è il rimando a Kierkegaard (2018).

cui si rappresentano gli uomini intenti a dirsi l'un l'altro la stessa cosa («venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco») in una ripetizione pappagallesca, a cui nessuno obietta. Insomma, «tutti sembrano inglobati in questo “noi” di stampo autistico» (Wénin, 2008, 156)<sup>10</sup>. Questi uomini, poi, cuociono mattoni: il testo suggerisce che essi compiono quest'azione ancor prima di avere un progetto. Si tratta perciò di un lavoro ripetitivo, da schiavi, come quello che faranno gli israeliti in terra d'Egitto. Un'altra sfumatura: usano mattoni e non pietre, come per evidenziare il carattere uniforme della costruzione, la sua “razionalità” geometrica. Questa attività sfocia poi in un progetto, quello di costruire una città con una torre «la cui cima tocchi il cielo» (v. 4). Costruire una città è un fatto non solo tecnico, ma presuppone un'idea politica; la torre non è solo un punto di riferimento visibile, ma è probabilmente un tempio, ha una dimensione religiosa. La torre ha la «cima» nei cieli: ma il termine si può leggere anche come «capo», nel senso che quella torre e quella città hanno bisogno di un capo politico, uno che dia compimento al progetto politico di questi uomini<sup>11</sup>. L'invito «facciamoci un nome» (v. 4) alluderebbe così a una sottomissione volontaria a un capo, per paura di essere dispersi sulla faccia della terra. Sono gli uomini che vogliono farsi un nome: essi non lo ricevono, ma vogliono crearselo da sé, per la paura di venir dispersi e così perdere la propria identità. Il progetto di cui qui si parla è dunque il totalitarismo, che scaturisce, da un lato, dalla paura di un popolo e dalla sua diffidenza verso la alterità e, dall'altro, dall'abilità di un capo che sfrutta questa debolezza per farsi un nome e esercitare il potere.

A questo punto si pone l'intervento di Dio (11,5-9). Potremmo pensare che Dio “sacralizzi” il progetto degli uomini, insediandosi lui stesso alla sommità della torre. Invece il progetto totalitario è in radicale contraddizione con il piano di Dio che fin dalle prime pagine della Genesi, come si è visto sopra, è all'opera «nel distinguere, nel separare, in modo che possa costruirsi un'armonia ricca della diversità, grazie a dei legami di alleanza che rispettino le differenze» (Wénin, 2008, 159). Ecco perché Dio interviene a fermare questo processo di uniformità che altro non è se non un progetto di morte. Confondendo le lingue degli uomini, Dio nega il sogno di una uniformità autosufficiente e afferma come vitale l'alterità, la differenza. Da qui la conclusione di Wénin, che sottolinea un elemento decisivo per ogni comunicazione:

10 Secondo Silvano Petrosino Babele si può descrivere in questo modo: «tutti insieme, ma sempre e solo perché mossi da un'unica pulsione, da quell'“attività macchinale”, per dirla con Nietzsche, che spinge ciecamente verso un'unica città, una sola torre, un'unica lingua, all'insistente ricerca di un solo nome» (Petrosino, 2007, 25-33, qui 29).

11 Per Wénin si può pensare a Nimrod di cui si è fatto cenno in Gen 10,10.



Avvalorando la diversità, [Dio] accentua la difficoltà di qualsiasi comunicazione, in modo tale che nessuno creda di comunicare o di essere in comunione, se non ha innanzitutto accolto l'alterità dell'altro, se non ha accettato e attraversato le sue differenze, rispettandole (Wénin, 2008, 161)<sup>12</sup>.

Tradizionalmente si ritiene che il superamento di Babele avvenga nell'evento della Pentecoste (At 2,1-13), tanto che il percorso di una corretta comunicazione si potrebbe definire come il passaggio «da Babele alla Pentecoste»<sup>13</sup>. Nella Pentecoste, infatti, il dono dello Spirito dato agli apostoli è quello di potersi esprimere in altre lingue, in modo che tutti possano comprenderli nella loro lingua nativa: non siamo in presenza di una lingua universale, neutra, ma della valorizzazione di ogni lingua nella sua peculiarità. Si tratta di un evento in cui non si annulla la differenza, ma si manifesta anzi un'unità che è compiuta rivelazione della differenza. Basti qui citare un passaggio particolarmente felice di un'omelia pronunciata dall'allora cardinale Ratzinger nel duomo di Speyer il 3 giugno 1990:

l'unità creata dallo Spirito Santo non ha assolutamente a che fare con l'egualitarismo, che era invece il modello di Babilonia: la cultura tecnica dell'unità. Mentre a Babilonia, secondo il racconto biblico, si voleva imporre a tutti una sola lingua, gli apostoli parlano in ogni lingua e l'unità dello Spirito risulta proprio dalla pluralità della comprensione (Ratzinger/Benedetto XVI, 2006, 61).

A partire dal sommario richiamo a questi due episodi biblici, appare come la comunicazione fra gli uomini sia sempre segnata da difficoltà, ma al tempo stesso sfidante. Appare faticosa, ma necessaria. E la fatica di superare le barriere linguistiche vale in un certo qual modo quale paradigma per ogni comunicazione che ci mette di fronte all'alterità dell'altro, al suo sfuggire alla nostra "presa". In tal senso la laboriosità che implica lo studio di una lingua straniera e la faticosa introduzione a una cultura diversa porta ad evidenza la dinamica di ogni comunicazione: se vuole essere autentica non può in un certo senso che essere faticosa, perché implica di tenere conto della diversità dell'altro, prevede tempi lunghi di studio, di comprensione, di ingresso progressivo nel mondo vitale dell'altro.

12 Nella stessa linea si esprime Priotto (2007, 11-19). Sull'episodio, si vedano anche Ska (2003), Mello (2004).

13 Cf. il *forum* organizzato dalla *Rivista di teologia morale* 46 (2014)182 dal titolo «Da Babele a Pentecoste. Per una teologia ed etica del dialogo nel mondo contemporaneo», con interventi di Accattoli (2014), Bartolomei (2014), Zucal (2014), Coccolini (2014), Lorenzetti (2014), Zamboni (2014).

Ci mette in guardia, pertanto, da una comunicazione facile, ovvia, dalla tentazione di una comunicazione senza mediazione. L'unità che la comunicazione auspicabilmente istituisce passa allora necessariamente per il riconoscimento dell'alterità e il rispetto della differenza.

### 3.2. Paolo e la «parola della croce»

Paolo rivela, anche nel suo stile, un'attenzione al rapporto fra la cultura pagana e la novità cristiana, fra l'inculturazione che presuppone l'accettazione di una serie di categorie intellettuali, di tradizioni culturali proprie del mondo antico, e la proclamazione dirompente del *kerygma* evangelico.

In At 17,16-34 troviamo Paolo all'areopago di Atene, il luogo del confronto intellettuale per eccellenza con la tradizione pagana più nobile e attrezzata della grecità pagana. In questo contesto Paolo utilizza con maestria risorse della argomentazione ed eloquenza del suo tempo cercando non solo di accattivarsi la simpatia e la benevolenza dei suoi interlocutori ma anche di aprire uno spazio perché l'annuncio del *kerygma* possa essere realmente compreso ed eventualmente accolto. L'episodio si conclude, come noto, con la frase ironica (ancora una volta!) degli astanti: «quando sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: “Su questo ti sentiremo un'altra volta”» (At 17,28). Da qui l'idea che l'esperienza di Atene segni una cocente sconfitta nell'attività missionaria di Paolo. In realtà, a ben vedere, l'episodio rappresenta un modello di inculturazione del messaggio cristiano che lo rende ancora attuale. Dopo aver condotto un ragionamento di ordine filosofico, arricchito dalla citazione di un poeta pagano (cf. At 17,28: «...come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: “Perché di lui anche noi siamo stirpe”»), Paolo invita alla conversione, ovvero all'adesione del messaggio evangelico ma in una modalità sapienziale e in una forma retorica che incrocia il mondo culturale pagano (a prescindere dalle differenze fra il Paolo delle lettere e il Paolo degli Atti). Da qui il significato profondo dell'episodio narrato da Luca, il quale

se non rimodella in modo creativo la filosofia greca, fa però qualcosa di più importante: la riconosce come un *partner* legittimo con cui dialogare nell'approccio a Dio. Egli non trova necessario condannare “i vostri poeti” allo scopo di asserire la verità del Vangelo. Il cercare “a tentoni” Dio da parte di tutti gli uomini – espresso in una statua o in un monumento religioso, nella poesia o nella filosofia – può servire come base per ascoltare “il Signore del cielo e della terra”. Luca non costruisce o canonizza una “teologia naturale”; egli mostra semplicemente Paolo che raccoglie le incipienti

brame di questo popolo “straordinariamente religioso” e le dirige verso il proprio obiettivo (Johnson, 2007, 270)<sup>14</sup>.

Ma anche nel Paolo delle Lettere possiamo rinvenire una tensione feconda fra *paideia* ellenistica e *parresia* evangelica. Come nota Emmanuel Dumont (cf. 2003, in particolare 377-379), Paolo assume termini propri della retorica classica (*ethos*: la condotta dell’oratore; *logos*: la forza dell’argomentazione; *pathos*: suscitare i sentimenti in vista della persuasione) e li trasforma in modo radicale. Si consideri questo passo:

Anch’io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l’eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio (1Cor 2,1-5).

Rispetto all’*ethos*, considerato da Aristotele come il più potente mezzo persuasivo, Paolo sostituisce alla figura del predicatore quella del Messia: lui si presenta come debole (1Cor 2,3) mentre si fa forte della potenza del Messia. Ma anche il *logos* deve essere risemantizzato. Il grande pericolo è la *sophia logou* – la sapienza del discorso che rende vana, che svuota la croce di Cristo (1Cor 1,17). Il *logos* autentico – e il solo salvifico – è il *logos tou staurou*. Ciò che conta è far emergere la potenza di Dio: «Il nostro Vangelo, infatti, non si diffuse fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con la potenza dello Spirito Santo e con profonda convinzione: ben sapete come ci siamo comportati in mezzo a voi per il vostro bene» (1Ts 1,5). Paolo non condanna l’arte oratoria in sé, ovvero la tecnica della comunicazione; egli stesso la utilizza in modo sapiente. Si pensi, per esempio alle pagine piene di ironico disprezzo di sé (1Cor 4,6-13; 2Cor 11,1-12,10) finalizzate a confutare chi è gonfio di sé, mentre solo la forza di Dio, che si mostra nella debolezza (2Cor 12,5. 9-10), è salvifica. Non solo: Paolo rivendica la sua capacità di adattarsi ai diversi interlocutori (1Cor 3,1-2; 9,19-23), il che è un’espressione della carità.

<sup>14</sup> Si realizza qui quanto chiede la Prima lettera di Pietro (3,15): «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logon*) della speranza che è in voi».

L'importante, per Paolo, è che la tecnica comunicativa non ostacoli in nulla lo scandalo della croce, che rimane eccessiva, perché divina. Nessuna tecnica retorica può rendere pienamente comprensibile una realtà che viene da Dio, dalla sua trascendente alterità, e interpella così radicalmente la libertà dell'uomo. Una teologia della comunicazione, per Paolo, è possibile solo a partire dalla croce (cf. Dumont, 2003, 384)<sup>15</sup>. La croce che si fa parola (la «parola della croce»: 1Cor 1,18) è al tempo stesso croce della parola: crisi, giudizio posto nel cuore di ogni comunicazione perché risponda in essa la *dynamis* della trascendente Parola divina<sup>16</sup>.

L'annuncio della Parola è rivolto ad ogni uomo. La comunicazione dell'E-vangelo è universale, certo, ma come afferma Olivier Abel una tale universalità riveste un carattere particolare. Essa, infatti, è *metaforica*, poiché si esprime in parabole, in metafore, sotto forma di racconto; in tal senso non si dà intuizione diretta, im-mediata, della Parola di Dio (si potrebbe qui completare parlando della “struttura sacramentale” della comunicazione di Dio). È poi *reiterativa*, nel senso che non è cumulativa, astratta, come la conoscenza matematica. Occorre appropriarsene, ricominciando sempre di nuovo. È un *immer wieder*: ogni generazione deve riscoprirla, con la persuasione che lo Spirito guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Infine, è *resistibile*: non si impone come una verità scientifica, una legge cogente, ma si offre alla libertà, e quindi anche al rifiuto (cf. Abel, 2004).

#### 4. ALCUNE TESI RIASSUNTIVE

A questo punto si possono trarre alcune conclusioni generali sulla comunicazione, dal momento che la Scrittura e la riflessione teologica, oltre a riflettere sul mistero di Dio, intendono portare una luce decisiva sulle realtà di questo mondo. Saranno formulate come delle tesi brevi, che intendono riassumere quanto detto fin qui, ma aprire anche spazi di riflessione ulteriore.

a) *Nella comunicazione, oltre a dire qualcosa, si dice sempre anche qualcosa di sé, si dà se stessi.* Lo si è visto in riferimento a Dio, che comunica sempre se stesso (autocomunicazione), donandosi all'uomo per ammetterlo alla comunione

15 «Une théologie de la communication découle d'une théologie de l'histoire sous le signe de la Croix» (Dumont, 2003, 384).

16 Si veda anche quanto scrivevo nel mio saggio: Zamboni (2007, 124-125) a proposito della dialettica fra *logos* e *tauros*, fra l'annuncio di salvezza proclamato dall'Apostolo e l'evento scandaloso della crocifissione del *Kyrios*.

con sé (cf. Concilio, 1965, 2)<sup>17</sup>. Lo si potrebbe rinvenire anche nella figura del profeta, che è chiamato a portare una parola (*pro-phemi*) che sovente prende carne nella sua stessa persona. Si pensi, solo per fare qualche esempio a Osea, che deve sposare una prostituta (cf. Os 1,2), a Geremia, chiamato invece a non sposarsi (cf. Ger 16,1-2), a Ezechiele, che non deve fare lutto per l'improvvisa scomparsa della sposa (cf. Ez 24,15-18) (Settembrini, 2010, 1090). Quanto più una comunicazione è autentica e profonda, tanto più essa tocca la "carne" di colui che comunica.

b) *L'autorità della comunicazione non è mai solo in colui che comunica: essa viene da altro, anzi dall'Alto*. Lo si è visto nella pretesa veritativa di Gesù: il suo essere la Verità (Gv 14,6) deriva dal rapporto col Padre suo, da cui tutto riceve. La comunicazione è autorevole in quanto vissute nell'orizzonte di una verità non semplicemente posseduta ma radicalmente donata. Non solo: l'autorità si può esercitare se tocca veramente le corde dell'interlocutore. Analogamente alla donna di Samaria dopo il dialogo con Gesù («Mi ha detto tutto quello che ho fatto»: Gv 4,39), il destinatario di una comunicazione autorevole dovrebbe poter confessare con meraviglia di essere stato raggiunto da una parola viva, che lo tocca intimamente; che in questa comunicazione "ne va di lui".

c) *Ogni comunicazione presuppone la libertà dell'altro e ne corre il "rischio"*. Se Dio ha voluto correre il rischio della libertà dell'uomo per poter essere conosciuto e amato liberamente (cf. Ricoeur, 2001, 149)<sup>18</sup>, anche nei rapporti di cui facciamo esperienza quotidianamente la qualità della nostra comunicazione è direttamente proporzionale al rispetto della libertà dell'altro, anzi alla sua cordiale accoglienza. Come emerge da quanto si è detto a proposito delle parabole di Gesù e dalla *krisis* generata dalla sua parola, la comunicazione reclama un coinvolgimento libero ed è perciò sempre esposta al rischio del fraintendimento, dell'indifferenza, dell'opposizione.

d) *La comunicazione è inevitabilmente difficile; la presunta immediatezza o trasparenza della comunicazione è una tentazione pericolosa*. Lo si è visto in particolare nel racconto biblico della torre di Babele, in cui la facilità e uniformità della comunicazione è a servizio di un progetto totalitario e chiuso in se stesso. Lo denuncia con estremo rigore il filosofo Byung-Chul Han che mostra come nesses-

17 «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (Concilio, 1965, 2).

18 «Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même le risque qui s'appelle l'Homme» (Ricoeur, 2001, 149).

na parola domini nel discorso pubblico quanto il termine “trasparenza”: un termine apparentemente positivo che nasconde in realtà il rischio di un livellamento assoluto, la negazione di ogni differenza, la violenza di una uniformità estesa in ogni aspetto del vivere. «La società della trasparenza», scrive, «è un *inferno dell'Uguale*»; «l'obbligo di trasparenza riduce l'uomo a un elemento funzionale di un sistema» (Han, 2014, 10-11). In tale società la comunicazione è senza alcuna trascendenza e si degrada perciò a pura “informazione”. La società della trasparenza è vuota, non ha spessore; per riempire il vuoto moltiplica la massa di informazioni che però non fanno altro che rendere più evidente – e più desolante – il vuoto stesso (cf. Han, 2014, 64-70).

e) *Ogni comunicazione ha a che fare con un “segreto”, ospita un nucleo irriducibile di incomunicabilità.* In una conferenza del 1997, Jacques Derrida ha riflettuto con grande acume sul fenomeno odierno della mondializzazione televisiva e sul ruolo giocato in essa dalla religione, soffermandosi in particolare sulla religione cristiana, dalla spettacolarizzazione della fede nel mondo dei telepredicatori protestanti americani all'uso della potenza della tecnologia mediatica da parte di Giovanni Paolo II. Richiamando l'episodio biblico del cosiddetto sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19), Derrida si interroga su quel che Dio abbia potuto dire ad Abramo e ipotizzando, «con assoluta certezza e senza bisogno di sapere altro, che avrà dovuto significare un qualcosa che sintetizzerei così: “soprattutto niente giornalisti” (*surtout pas de journalistes!*)» (Derrida, 2014, 6). Si tratta, a ben vedere, del riconoscimento che ogni comunicazione, tra uomo e uomo e, *a fortiori*, tra Dio e l'uomo, ha sempre qualcosa che sfugge alla nostra presa, ha un elemento ineffabile, trascendente, altro.

Quest'ultimo punto ci pone nel cuore del tema oggetto di queste riflessioni. Viene ad evidenza come la comunicazione sia un vero e proprio *mistero*. È trascendente, poiché sfugge ad ogni presa definitiva, e al tempo stesso sfidante, perché reclama un sempre di più: un'attenzione inesausta alla voce della verità e un'accoglienza cordiale dell'alterità dell'altro, di ogni altro.

## Bibliografia:

- Abel, O. (2004). Les chrétiens et la communication. *Études*, 400 (1), 75-86.
- Accattoli, L. (2014). Il dialogo in papa Francesco. *Rivista di teologia morale*, 46, 177-182.
- Bartolomei M.C. (2014). Il dialogo nella comunità ecclesiale. *Rivista di teologia morale*, 46, 183-188.
- Beauchamp P. (2005). *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris : Éditions du Cerf.
- Coccolini G. (2014). La dimensione pubblica della fede cristiana. *Rivista di teologia morale*, 46, 197-202.
- Concilio Ecumenico Vaticano II (1965). *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei Verbum"*, 18 novembre 1965.
- Derrida J. (2014). *Quel che il Signore disse ad Abramo*. Roma: Castelvecchi (or. *Surtout pas de journalistes!*. Galilée, Paris 2005).
- Donahue J.R., Harrington D.J. (2006). *Il Vangelo di Marco*. Torino: LDC.
- Douyère D. (2013). L'Incarnazione comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien. *Questions de communication*, 23, 31-56.
- Douyère D. (2017). Le christianisme en communication(s). *Communication & langages*, 189, 25-46.
- Dumont E. (2003). La dialectique de l'Évangile et de la rhétorique chez saint Paul. *Nouvelle Revue Théologique*, 125, 374-386.
- Fusco V. (1988). Parabola/Parabole. In P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1081-1097.
- Giovanni Paolo II (1979). *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica, 26 aprile 1979*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790426\\_pont-com-biblica.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/april/documents/hf_jp-ii_spe_19790426_pont-com-biblica.html) (2021.11.27).
- Han B.-C. (2014). *La società della trasparenza*. Milano: Nottetempo.
- Häring B. (1989). *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. II: La verità vi farà liberi (Gv 8,32)*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Johnson L.T. (2007). *Atti degli Apostoli*. Torino: LDC.
- Kierkegaard S. (2018). *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate*. Milano: Rizzoli.
- Lorenzetti L. (2014). Umanesimo cristiano e umaneshimi laici. *Rivista di teologia morale*, 46, 203-209.
- Maggioni B. (2003). *Le parabole evangeliche*. Milano: Vita e Pensiero.
- Mannucci V. (1993). *Giovanni, il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*. Bologna: EDB.
- Mello A. (2004). Babele e Gerusalemme. *Parola Spirito e Vita*, 50, 3-44.

- Petrosino S. (2007). Il fenomeno della società plurale: identità e differenze oggi. In A. Trevisol, E. Scognamiglio (a cura di), *Nel convivio delle differenze. Il dialogo nelle società del terzo millennio*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 25-33.
- Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali (1971). *Istruzione pastorale "Communio et progressio," 23 maggio 1971*.
- Priotto M. (2007). La torre di Babele (Gn 11,1-11). *Parole di vita*, 51/6, 11-19.
- Rahner K. (1990). *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Ratzinger J./Benedetto XVI (2006). *Vieni, Spirito Creatore. Omelie sulla Pentecoste*. Torino: Lindau.
- Ricoeur P. (2001). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Settembrini M. (2010). Profezia. In R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici nella Bibbia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1082-1091.
- Ska J.-L. (2003). Una città e una torre (Gn 11,1-9). In Id., *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: EDB, 255-277.
- Wénin A. (2008). *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*. Bologna: EDB.
- Zamboni S. (2007). *Chiamati a seguire l'Agnello». Il martirio, compimento della vita morale*. Bologna: EDB.
- Zamboni S. (2014). Il cristiano e il dialogo. *Rivista di teologia morale*, 46, 211-218.
- Zamboni S. (2020a). Libertà. In O. Aime, B. Gariglio, M. Guasco, L. Pacomio, A. Piola, G. Zeppego (edd.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*. Bologna: EDB, 485-490.
- Zamboni S. (2020b). *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia*. Roma: Aracne.
- Zucal S. (2014). L'uomo "essere dialogico". *Rivista di teologia morale*, 46, 189-196.



# ELEMENTS FOR A BIBLICAL-THEOLOGICAL APPROACH TO THE ISSUE OF COMMUNICATION

## SUMMARY

This article aims to provide the basic elements for a theology of communication. To exhaustively deal with a biblical and theological vision of communication is a daunting task, since, in a certain sense, all Scripture and all theological work is an event of communication.

In this contribution, the author seeks to derive fundamental elements from particularly significant biblical passages in this regard. In the first place, he highlights characteristics of the Word of God, through which God creates the world and communicates himself to humankind. Next, he clarifies the sense in which Christ, the incarnate Word of God, reveals himself as the “perfect communicator” and he studies the narrative mechanisms and the theological value of parables and Johannine irony and misunderstanding. Then he considers the difficulty of human communication relying on the biblical episode of the Tower of Babel, and connects this to the proclamation of the evangelical kerygma, to which the figure of the Apostle Paul bears particular witness.

At the conclusion of the article, the author proposes some general considerations on communication. The author formulates these as “brief theses”, which not only summarize the itinerary undertaken but also intend to open space for further reflection.

*Article submitted: 22.11.2021; accepted: 20.12.2021.*





**VARIA**



**Słowa kluczowe:** życie konsekrowane, działanie i kontemplacja, światowy charakter, życie wspólnotowe, apostołat

**Keywords:** consecrated life, action and contemplation, world character, community life, apostolate

*Andrea Michl*

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MUNICH, GERMANY

ORCID: 0000-0002-3967-7188

# "IN SAECULO ET EX SAECULO". CHARACTERISTICS OF THE SECULAR INSTITUTES

## INTRODUCTION

"Come, follow me!" (Mk 1, 17) - These words, with which Jesus Christ called the first apostles to follow Him more closely, have lost nothing of their relevance or effectiveness. In various forms, people consecrate their lives to God in order to "attain to perfect love in the service of the Kingdom of God and, having become a radiant sign in the Church, to announce the heavenly glory" (c. 573 CIC/1983).

Again and again there have been modifications of existing forms of institutes or ways of consecrated life, such as the eremitical life, which emphasizes prayer and reparation (cf. Ghirlanda, 2006, p. 190s). Or the monastic life that then emerged, which, among other things, strives above all for poverty, dying to the world and contemplation of divine things (cf. *ibid.*, p. 190). Often, all these forms sought to provide answers to the various spiritual or even material concerns, needs or questions of the time. Secular institutes also try to meet this demand by living 'in saeculo et ex saeculo'. They represent a newer and often unknown way of consecrated life in the history of the Church, whose characteristic and mission Pope Francis formulated thus (2017, p. 10): "Ihr sollt auf das Geheimnis Gottes achten, um zu erkennen, wo er sich offenbart: aufmerksam für die Welt mit einem in Gott versenkten Herzen". But how is this connection possible? The following article would like to make a small contribution to answering this question according to the canonical norms.

## I. DEVELOPMENT AND HISTORICAL OVERVIEW

### Beginnings and first legal regulations

Secular institutes, unlike religious congregations or other forms of consecrated life<sup>1</sup>, do not have a very long history. Their specific vocation to a life in a secular institute is a gift of God from the recent past and developed in a more concrete form only in the 20th century (cf. Paolis, 2010, p. 615).

However, precursors similar to the form of life in today's institutes emerged earlier. In the 18th and 19th centuries, various movements and groups sprang up, united in the longing for a consecrated life and simultaneous apostolate in the world. "Ciò che oggi è detto il 'carisma degli Istituti secolari': consacrazione a Dio, secolarità, apostolato" (Beyer, 1954, 51). Two examples of such early communities may be mentioned: in 1844 Sophie Prouvier founded the *Institute of the Vierges de Jésus et Marie*, whose members lived either in community or outside with their families and promised a life according to the three evangelical counsels.<sup>2</sup> In 1865, Catarina Volpicelli founded the *Institute of the Servants of the Sacred Heart of Jesus* in Naples, which provided two options for attachment. The Servants lived in community according to the three evangelical counsels, and the so-called Oblates, who did not live in community but either alone or in their families, but also committed themselves to adopting the three counsels. The life ideal of combining consecrated life in the world was revolutionary at the time and therefore required special legal regulations to enable and protect this way of life (cf. Paolis, 2010, 616).

Before the CIC/1983, there was no overall set of rules that legally regulated the characteristics of secular institutes. Pius XII. (1947) was the first to recognize secular institutes under canon law with the Apostolic Constitution *Provida Mater Ecclesia* of 2 February 1947 and to place them on a legally independent foundation, although due to the novelty of secular institutes much had not yet been clarified or even developed, so that this can be seen as a first step (cf. Pollak, 2006, 1465). However, this was soon consolidated by means of the Motu Proprio *Primo feliciter* of Pius XII. of 12 March 1948, which above all addressed the characteristic of worldli-

1 One example is the life as a hermit, whose beginnings lie in early Christianity and before the emergence of monastic associations (cf. Aymans, Mörsdorf, 1997, p. 550s).

2 For other communities founded at that time, see Lefebvre, 1989, p. 17-20. Some authors see traces of the future secular institutes even earlier. Lefebvre counts among these the foundation of the Ursulines by St. Angela Merici in Brescia in 1535, which wanted to counter cultural, political and economic changes, as well as a progressive de-Christianisation, by means of a consecrated life to transform and infuse these challenges with the Gospel of Christ (ibid., p. 17); "C'est pourquoi elle s'éloigne de la voie monastique et adapte la vie de consécration à Dieu aux conditions ordinaires de l'existence" (ibid.).

ness or secularity as well as the apostolate on the basis of the principle *in saeculo et ex saeculo* (Pius XII., 1948). In addition, Pius XII. pointed out that the legislation of the institutes of religious could not be applied to the secular institutes (cf. *ibid.*, III.). Nevertheless, for the sake of uniformity, these were placed under the “Sacred Congregation for Religious” (cf. *ibid.*, V). Only a few days later, the regulations of *Primo feliciter* were further supplemented by the Instruction *Cum Sanctissimus* by the Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes of 19 March 1948, which took up and deepened some of the themes of *Primo feliciter* and *Provida Mater Ecclesia*.

These three sets of rules together formed the legal foundation for secular institutes before the CIC/1983.

## II. SECULAR INSTITUTES ACCORDING TO THE CURRENT CANONICAL SITUATION

After the brief introductory overview of the first legal regulations, the characteristics and canonical norms of secular institutes will now be presented on the basis of the current legal situation according to the CIC/1983. Secular institutes are dealt with in Lib. II. Pars III, Sectio I, Tit. III. of the CIC/1983 in 21 canons, namely in cc. 710-730. Since secular institutes are also institutes of consecrated life, however, not only these specific regulations apply to them, but also the *Normae communes omnibus Institutis vitae consecratae* of cc. 573-606 (cf. Primetshofer, *Ordensrecht*, p. 204), which will not be dealt with in more detail here due to the subject matter.

### Definition according to c. 710 CIC/1983

The introductory c. 710 CIC/1983 contains a definition of secular institutes with significant information on the aim and tasks of secular institutes:

“Institutum saeculare est institutum vitae consecratae, in quo christifideles in saeculo viventes ad caritatis perfectionem contendunt atque ad mundi sanctificationem praesertim ab intus conferre student”.

This definition contains the fundamental characteristics that can be seen as cornerstones, so to speak. First of all, these are two essential elements, namely the consecrated life of the members in itself (*vitae consecratae*) and the simultaneous life in the midst of the world (*in saeculo viventes*). Furthermore, the two fundamental aims of secular institutes are mentioned, which are the striving for perfection in charity (*ad caritatis perfectionem contendunt*) and the endeavor to sanctify the world, especially from within (*ad mundi sanctificationem praesertim ab intus*

*conferre student*) (Meier, 2015, p. 881). While the former, striving for perfection, is basically the primary aim of all consecrated persons and, by extension, of all believers, the latter, sanctifying the world from within, is a distinct characteristic of the members of a secular institute.

### **Way of life and tasks of the members**

The starting point and basis for the members of a secular institute are the characteristics and aims mentioned in c. 710 CIC/1983. The consecrated life according to the evangelical counsels binds them more closely to the following of Christ and the foundation of the consecrated state. But what distinguishes the members of a secular institute above all is their simultaneous life in the midst of the world. According to c. 714, they are to live a life in the ordinary conditions of the world, and this is possible either alone or in one's family or together with other members in a fixed community. This will be determined decisively according to the institute and its constitutions, and already here a diversity becomes apparent on the one hand, which is usually excluded in a monastic association, and on the other hand also a very significant difference. Meier (*ibid.*) correctly notes that „die Nichtexistenz eigentlicher Klöster als Folge der Welthaftigkeit der Säkularinstitute Konsequenzen in anderen Bereichen hat“. It matters whether the member works entirely for the Institute and its apostolates or whether he or she pursues a work outside the Institute, how the financial obligations are regulated, whether the apostolate is characterized by everyday work or above all in special forms of apostolate initiated by the Institute, or whether both are to be fulfilled together, etc. The range is wide and cannot be mentioned exhaustively, since each institute can be oriented differently.

By living in the world, the members of a secular institute do not live in seclusion, do not receive a religious name and do not wear spiritual garb. Both are due to the fact that they should strive “ad instar fermenti, omnia spiritu evangelico imbuere satagunt ad robur et incrementum Corporis Christi” (c. 713). This precludes a certain outward secrecy, which is in principle common to all secular institutes.<sup>3</sup> The members are to live their consecrated state not by outward signs, but by the hidden life of the Gospel and of following Christ in their daily life in the world. This is their way of proclamation. Some institutes devote themselves either entirely or alongside their professional work to one or more specific apostolates or activities, such as in schools, in residential homes, conducting retreats, youth work, adult

3 „Dies schließt nicht aus, dass es einzelne Säkularinstitute gibt, die ein klosterähnliches Gemeinschaftsleben führen; dies ist jedoch gegenüber dem Regelfall atypisch (vgl. dazu ca. 714)“ (Primetshofer, 2003, 204)



catechesis, street mission, supporting the respective diocese by taking on spiritual offerings, etc. Again, there is a great variety here (cf. Meier, 2015, p. 883).

The members of secular institutes are either lay or clerical. Among the laity there are male and female secular institutes, mixed institutes are rather the exception. Clerics can be full members with incardination in an institute, provided this has the right of incardination, or they join an institute as diocesan clerics, which is often done through a priestly community belonging to the institute. Usually it is diocesan priests who join a secular institute. Other faithful who are not members may join or be associated with the institute.

### **Establishment and dissolution**

For the establishment of a secular institute, cc. 710-730 do not provide for their own regulations, so that the norms of general law are to be applied. As with all communities, the beginning of a secular institute lies in an association of some believers who wish to live a life according to the evangelical counsels and at the same time live in the world. As a rule, these persons are united by a common spirituality and a certain charism which they want to realize together. The fact is that before any church-official foundation, it has to be examined over a certain period of time whether the prerequisites for establishing a secular institute are met.

First, the community is established as a private association and is determined according to the provisions of cc. 321-329. After a period of granting and consolidation, the diocesan bishop establishes it as a public ecclesiastical association according to the norms of the cc. 312-320. The last stage in the foundation process is the foundation as a secular institute by the diocesan bishop in whose territory the institute is to be established. The latter must first consult the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life (cf. Meier, 2015, p. 885). Only with the papal decree of recognition is he allowed (cf. c. 579) to establish a secular institute (cf. Primetshofer, 2003, p. 207).

The establishment of a secular institute in all steps is within the competence of the diocesan bishop in whose territory the institute is located. The abolition, on the other hand, is not within his competence, but within the competence of the Apostolic See, both if it should be an institute of papal law and of episcopal law (cf. *ibid.*).

### **Leadership**

C. 717 contains concise information on the heads of secular institutes, so that these norms are of a very general nature and the majority is standardized in the Constitutions. This includes the regulation of the manner of leadership, also of his deputy, his election or appointment as well as the term of office. These points

mentioned by § 1, which are to be defined in more detail by the proprietary law, apply to all levels of management, consequently from the head of a concrete branch of the institute or the associated members up to the highest institute management. Henseler therefore sees in c. 717 § 1 „lediglich eine Art Inhaltsangabe dessen, was die Konstitutionen enthalten müssen“ (Henseler, 1986, c. 717, 1).

A more precise norm is contained in § 2 of c. 717, which requires final incorporation into the institute for the highest head of the secular institute. § 3 again contains another more fundamental norm for this, which requires the head to be concerned about maintaining unity in the spirit of the institute and promoting the active participation of the members. The life of the Institute should therefore be characterized by the preservation of fellowship, unity in spirit and the cultivation of genuine fraternity. A decisive criterion with regard to the scope of leadership also lies, on the one hand, in whether the members live in community or alone and, on the other hand, whether in one case or the other, the leader determines the member's profession and place of work or whether leadership is predominantly limited to the spiritual sphere (Meier, 2015, p. 886).

For the question of the powers of the leaders, the norms of c. 596 §§ 1 and 3 are binding, but again with reference to the general rules and the Constitutions. Jurisdictional power for the *forum internum* and *externum*, as § 2 provides for the clerical religious institutes under papal law, is therefore ruled out for the secular institutes (cf. Primetshofer, 2003, p. 207).

### **Asset management**

In the area of asset management of secular institutes, the CIC does not contain any specific regulations, but instead refers in c. 718 to the general provisions of Liber V of the CIC/1983 *De bonis Ecclesiae* and to those of the proper law of the institute concerned. The provisions of Liber V apply because secular institutes are public juridical persons and therefore their property is also ecclesiastical property according to c. 1257 § 1 (cf. *ibid.*, p. 209).

Depending on the organisation of the institute, the proper law has greater or lesser latitude. For it makes a difference whether the members live together in community or whether they live alone and have to provide for their respective livelihoods there. In this context, a distinction must also be made as to whether members are entirely in the service of the institute and work for it or whether they freely choose a profession and pursue work outside their institute. The proprietary right must therefore also regulate the economic obligations, both of the members towards the institute and, conversely, the obligations of the institute towards the members. In this respect, precisely because of the proper constitutions, it can guar-

antee a corresponding flexibility, so that the institutes „je nach ihrer Eigenart und ihrem spezifischen Charisma in der Lage sind, auch die zeitlichen Dinge auf ihre Bedürfnisse zugeschnitten zu regeln“ (Henseler, 1986, c. 718, 1). In this context, if not regulated by state law, adequate social welfare and other insurances must also be provided by the institution (cf. Primetshofer, 2003, p. 209). Regardless of the concrete regulations of the individual institutes, the guiding principle is that the entire administration of the institute’s assets must always “paupertatem evangelicam exprimere et fovere debet” (c. 718).

### **Spiritual directives**

Since the members of secular institutes are also consecrated persons and live in a spiritual state, it is indispensable to lead a corresponding religious-spiritual life (cf. c. 710). This necessity is also considered by the legislator, who, analogous to religious institutes, also provides a kind of catalogue of spiritual obligations for the members of secular institutes in c. 719.

According to this, members should carefully take time for prayer, contemplation of Holy Scripture, retreats as well as for other spiritual exercises specific to the institute in accordance with its own law (cf. c. 719 § 1). This certainly includes special prayers or devotional forms which the respective founder has prescribed and which are characteristic of the individual institute. In addition, daily attendance at Holy Mass should be part of the spiritual programme as a source and strength. For priests who are members of a secular institute, therefore, the daily celebration of Holy Mass applies, “quantum fieri potest” (c. 719 § 2) (cf. *ibid.*, p. 208). This norm of c. 719 § 2 therefore goes beyond the norm of c. 904, which applies to all priests, namely, that only frequent celebration is ordered (*Sacerdotes ... frequenter celebrent*), while daily celebration is merely recommended, albeit insistently (*immo enixe commendatur celebratio cotidiana*).

In addition to Holy Mass, the frequent reception of the Sacrament of Penance is also part of the spiritual programme of the members. The addition of “libere” in c. 719 § 3 gives an important indication that the members of the institute are free to choose their confessor according to c. 991 and have no limitation in this. According to Primetshofer (2003, p. 208), this also applies if the institute has a confessor or spiritual rector. What is decisive is the extent to which *forum internum* and *forum externum* interlock or are separated.

Finally, c. 719 in § 4 mentions the “necessarium conscientiae moderamen”, the necessary guidance of conscience or spiritual accompaniment. Here too, the

members are free to choose their spiritual director (“libere”)<sup>4</sup>, but they can ask for spiritual advice and guidance from their superiors if they wish. It is possible that spiritual direction is even more important in secular institutes than in religious institutes. Because of life in the world, and perhaps the lack of a monastic community life, it is all the more necessary for orientation to have spiritual direction that gives advice, including on how to combine action and contemplation, which is especially peculiar to secular institutes (cf. *ibid.*).

The spiritual duties set forth here have their counterpart in those of religious institutes (cf. cc. 663, 664 and 630 § 5). In comparison with these, it is noticeable that some elements are not mentioned in the list in c. 719, namely: contemplation (c. 663 § 1), reception of Communion and adoration (c. 663 § 2), celebration of the Liturgy of the Hours (c. 663 § 3, devotion to Mary, among other things by praying the Rosary (c. 663 § 4) and daily examination of conscience (c. 664) (cf. *ibid.*).

### **Admission and incorporation**

In principle, what applies to any institute of consecrated life applies to admission to a secular institute: according to c. 597, any Catholic may be admitted, provided there is right intention, the qualities required by common law and proper law are present, and there is no impediment (§ 1). In addition, an appropriate period of preparation is obligatory (§ 2). The qualities mentioned in c. 597 are taken up by c. 721, which stipulates that the candidate cannot be validly admitted to the aforementioned period of preparation if he or she is not of age, is bound by a sacred bond to an Institute of Consecrated Life or a Society of Apostolic Life, or if there is a marriage bond. The Constitutions of the Institute may impose further obstacles and conditions. In addition to these legal requirements, the candidate for admission must also have the appropriate maturity to be able to adopt the Institute’s way of life with all its rights and obligations. This is indispensable (c. 721 § 3). The existence of this maturity and personal ability is also shown by the probationary period which begins after the admission examination. Admission to this is decided by the higher leader(s) together with the Council, according to the rules of the Constitutions (cf. c. 720).

The probationary period lasts at least two years (cf. c. 722 § 3) and is intended to help candidates to examine their vocation to a life in the institute in question and to practise the spirit and way of life of the institute (cf. c. 722 § 1). This probationary period corresponds to the novitiate among the religious (cf. c. 646). The institute, on the other hand, is obliged to instruct the candidates in the evangelical

<sup>4</sup> „Die Freiheit in Bezug auf das Bußsakrament ebenso wie in Bezug auf die Gewissensführung ist durch das zweimalige ‚libere‘ in den §§ 3 und 4 unterstrichen“ (Henseler, 1987).

counsels and to orientate the life as well as the apostolate to be assumed towards them, namely “*adhibentes evangelizationis formas, quae instituti fini, spiritui et indoli magis respondeant*” (c. 722 § 2).

After the probationary period follows the phase of *prima incorporatio*, provided the applicant is judged suitable and wishes to continue formation in the institute (cf. c. 723 § 1). According to § 2, this first incorporation is always limited in time and covers a period of at least five years (*quinquennio non brevior*). During this time, formation continues in the spirit of the institute (cf. c. 724). Ultimately, formation and the deepening of the divine vocation are not limited to the phases of incorporation, rather it is a lifelong task and formation to live in the discipleship of the Lord. In this context, Meier recommends - and this is undoubtedly not only justified but also sensible - that the members who have taken on the temporal bonds be provided with a leader who acts as a teacher and contact person and accompanies them on the way to final incorporation. Moreover, it is advisable to have this training phase in a common house of the Institute. This is because „eine Prüfung und Auswahl von Kandidaten allein durch Kurse, Tagungen, Wochenenden und gelegentliche Besuche scheint nur schwer denkbar“ (Meier, 2015, p. 887). Only „durch Fernkurse und den sporadischen Kontakt des Einzelnen mit der Leitung und durch jährliche Exerzitien wird kaum eine solche Erziehung und Formung zu erreichen sein, wie sie für die Säkularinstitute gefordert ist, deren Mitglieder lebendige Zellen der Kirche bilden und die sie umgebende Welt auf ihre Weise evangelisieren sollen“ (ibid.). It could not be said more aptly. Therefore, the formation phase during the temporal bonds is especially important (cf. c. 724 § 2).

After the expiry of the temporary integration, the member is free to leave the institute (cf. c. 726 § 1) or to be admitted for permanent integration (c. 723 § 3). This requires a determination of eligibility and the consent of the institute's management and its council, in accordance with regulations governing the institute's own right (cf. c. 720). Otherwise, the management may, after consulting the council, refuse a member admission to final incorporation for just cause (cf. c. 726 § 1). The CIC/1983 equates *incorporatio definitiva* with *incorporatio perpetua* here in terms of legal effects (cf. c. 723 § 4). For the member of the institute, definitive incorporation means the assumption of both rights and duties.

Like the religious, members of secular institutes promise a life of celibacy, poverty and obedience. The assumption of the council of celibacy or a chaste way of life is the same as for the members of the institutes of the religious. However, in the case of members of secular institutes, the vow of celibacy does not constitute a separative impediment to marriage, since c. 1088 only means the impediment arising from the public and perpetual vows of a religious institute (cf. Primetshofer,

2003, p. 212). In contrast, there may be differences in the scope of the other two councils. An important criterion might be the form of the institute's life, in terms of whether the members live together in a house or each alone. This already results in more intensive or less intensive physical community life. Obedience obliges the members to follow the instructions of the Institute leadership in matters concerning the Institute. Here, too, the question arises of the decision-making power of the leader vis-à-vis the member. It must be regulated in the constitutions how and to what extent obedience is to be rendered (cf. *ibid.*).

The situation is similar in the case of living in poverty, where it also plays a role whether the member lives alone or in community and also whether he or she pursues an activity outside the institute or works entirely in the service of the institute. In both cases, the member is obliged to make a financial contribution to the Institute, which may then be higher or lower, but in any case, even if they live alone, members should live simply and not contradict the ideal of poverty (cf. Meier, 2015, p. 888).

### **Resignation, dismissal and transfer**

There are three possibilities for leaving the secular institute: resignation, dismissal and transfer to another institute, a religious institute or a community of apostolic life. "Die hier getroffenen Regelungen stimmen mit denen bei den Religioseninstituten in den angegebenen Parallelkanones substantiell überein" (Henseler, 1987, c. 726, 1). Withdrawal from the institute may be effected after the expiry of the temporary incorporation either voluntarily and without further action on the part of the member, or on the part of the institute's management, if just cause is shown, by not admitting him to final incorporation in the institute (cf. c. 726, § 1). If the member wishes to leave the Institute prematurely before the expiry of the period of temporary incorporation, he or she may apply for an indult to leave to the supreme head of the Institute, who shall grant it with the consent of his or her council. However, there must be a serious reason for granting it (cf. c. 726 § 2).

Apart from during the temporal, a member may also wish to leave the Institute voluntarily after its final incorporation. To do so, it first requires its own personal examination *coram domino*. If the decision to leave is firm, the indult to leave is not given by the supreme director of the institute, but, in the case of an institute of pontifical law, requires a request to the Apostolic See, which then grants the indult to leave (cf. 727 § 1). According to the Apostolic Constitution *Pastor Bonus* Art. 108 § 1, the competent dicastery of the Roman Curia is the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. In the case of institutes of episcopal right, the diocesan bishop issues the indult of resignation (cf. c. 727 § 1).

In the case of a cleric incardinated to the institute, the rule under c. 693 (cf. c. 727 § 2) applies, according to which the indult of resignation may only be granted when the cleric is incardinated to a diocese or at least admitted to it on probation. It is important that the cleric is truly incardinated to the institute and not merely incorporated, as Henseler (1987, c. 729, 8) points out: "Die Inkorporation, die durch die Profess geschieht, betrifft jedes Mitglied. Die Inkardination, die durch die Diakonatsweihe geschieht, und die die vorausgegangene endgültige Bindung an das Institut (also die endgültige Inkorporation) voraussetzt, betrifft nur die Kleriker, die durch eben diese Weihe zu Klerikern werden. ... Das Mitglied eines Säkularinstituts kann nun gemäß 266 § 3, 715 § 1 und 727 § 2 einerseits Mitglied eines bestimmten Instituts sein, dem es inkorporiert ist, andererseits aber der Diözese inkardiniert sein." In each of the cases mentioned, the member's indult of resignation extinguishes all ties and associated rights and duties (cf. c. 728).

Apart from voluntary resignation, a member can also be dismissed by the management of the institute. Henseler agrees that c. 729, which regulates compulsory and punitive dismissal, „fast nur vom Verweis legt, was allerdings recht umständlich geschieht“ (ibid., c. 729, 4). For the *dimissio*, appropriate grounds are required, which must be precisely standardised by the general law as well as by the institute's own law. A member must be dismissed according to general law if he has obviously fallen away from the Catholic faith (cf. c. 694 § 1, n. 1). This would additionally bring about the penalty under c. 1364 § 1. Or it would be dismissed if a marriage was attempted (cf. c. 694 § 1, n. 2). This would result in the interdict *latae sententiae* (cf. c. 1394 § 2). In both cases, the superior, together with his council, must gather evidence to establish and prove the facts. In addition to these two grounds, offences committed can also justify compulsory withdrawal from a secular institute, as can be seen from c. 729, which refers to c. 695. These offences are those under cc. 1397, 1398 and 1395. Some latitude rests with the superior in relation to the offences of c. 1395 § 2, where, depending on the facts and evidence present, he may consider whether dismissal is compulsory or whether there may be other means and ways of reforming the offending member and of restoring justice and reparation. No reference is made to c. 696 for further grounds for dismissal, but the Constitutions of the Institute may lay down further grounds for dismissal in addition to those laid down by general law (cf. Primetshofer, 2003, 215), but provided that they are "proportionate graves, externae, imputabiles et iuridice comprobatae" (c. 729). The procedure for dismissing a member on any of the possible grounds just mentioned must be conducted according to the norms of cc. 697-700.

The third possibility to leave the secular institute is to transfer to another secular institute. According to Aymans-Mörsdorf (1997, p. 707), conversion is

„die rechtlich geordnete Ausgliederung eines Mitgliedes aus seinem bisherigen Verband bei gleichzeitiger Aufnahme in einen anderen kanonischen Lebensverband. Er kann stets nur aufgrund der Initiative des Mitgliedes erfolgen“. The norms of cc. 684 §§1, 2 and 4 and c. 685 apply to the transfer, to which c. 730 refers. Accordingly, the same regulations and procedures apply here as for members of a religious institute. In the case of a transfer from a secular institute to a religious institute or to a society of apostolic life, permission is required from the Apostolic See, which gives appropriate instructions to be followed depending on the individual case. A three-year probationary period is furthermore obligatory (Primetshofer, 2003, p. 172). The same procedure applies to transfers from a religious institute or a society of apostolic life to a secular institute (cf. c. 730).

### **Affiliation of other believers**

C. 725 allows secular institutes to associate other believers through bonds defined in the Constitutions, so that they may likewise strive for evangelical perfection and share in the mission and apostolate of the institute. The proper law must define the manner of this *associatio*, which can vary greatly depending on the institute. As a rule, all the faithful of any state and age who wish to strive to live the spirituality in the different ways and states of life and to be united with the members of the Secular Institute can join (cf. Stoffel, Weigand, 2006, p. 1467). This bond can be limited to a purely spiritual level, e.g. through the performance of certain prayers or participation in retreats, but it can also include regular meetings, lectures and participation in concrete works of the apostolate. It would also be conceivable to found a support association that financially supports the Institute (cf. Meier, 2015, p. 889). Sometimes there are own family circles, youth movements or a priestly community.

These forms of affiliation and attachment to a secular institute have similarities to the so-called world oblates, who live in attachment to a monastic monastery and “ihr Leben in der Welt im Geist der Ordensregel gestalten wollen. Sie gehören der Gebetsgemeinschaft des Klosters an und nehmen z. T. auch an deren geistlichen Privilegien teil“ (Haering, 2006, 964). The so-called Third Orders, which are affiliated to the mendicant orders, should also be mentioned here as a counterpart (cf. *ibid.*).

### **Conclusion**

In the history of the Church, secular institutes are a form of consecrated life that only came into being in the last century, which is why the official Church documents are very obscure. The characteristic of the members of the secular institutes is the so-called worldliness or secularity, which means that the members



live in the consecrated state, but at the same time pursue their work, tasks and daily obligations in the world. They are to be distinguished from consecrated virgins because members of secular institutes are always bound to a concrete community. This community life can be closer or wider, depending on whether all members live together in one house or whether each member lives alone and the bond is limited to regular meetings. There is no particular prototype among the secular institutes, as the design of the individual institutes can vary greatly and the constitutions leave much room for manoeuvre. What all institutes have in common is the realization of consecrated life in the world, without living in seclusion, without a religious name and spiritual garb, which thus fundamentally distinguishes them from institutes of religion. Members can be lay and clerical, other believers can join the institute in different ways. Admission and incorporation into a secular institute takes place in a manner analogous to incorporation into a religious institute, although admission to the secular institute takes a longer period of time until final incorporation. This is probably due to the test of the ability to live a life of action and contemplation, which is a special challenge of life in a secular institute.

It can therefore be summarized that secular institutes remarkably unite different components of consecrated life and perhaps also derive their attraction from this. This can be summarized from the many institutes that have come into being and the growing numbers of members.

## Bibliography:

- Aymans, W., Mörsdorf, K. (<sup>13</sup>1997). *Kanonisches Recht, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II* (550-551). Paderborn et al.: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Beyer, J. (1954). *Les instituts séculiers*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Franziskus. (2017). Botschaft an eine Tagung italienischer Säkularinstitute. In: ORdt 47 (2017) Nr. 45, 10.
- Ghirlanda, G. (2006). *Il diritto nella chiesa. Mistero di comunione*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Haering, S. (2006). Art. *Oblaten*. In: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche<sup>3</sup> VII* (963-964). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Heilige Religiösenkongregation. (1948). Instruktion *Cum Sanctissimus*. In: AAS 40 (1948) 293-297.
- Henseler, R. (1986). *Kommentar zu den cc. 717-730*. In: K. Lüdicke (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. Essen: Ludgerus Verlag.
- Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. (2018). Instruktion *Ecclesiae sponsa imago*. In: *Communicationes* 50 (2018) 135-145.
- Lefebvre, S. (1989). *Sécularité et instituts séculier. Bilan et perspectives*, Montréal : Edition Paulines.
- Meier, D. (<sup>3</sup>2015). § 59 Die Säkularinstitute, in: S. HAERING, W. REES, H. SCHMITZ (ed.), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* (879-889). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Paolis, V. (2010). *La vita consacrata nella Chiesa*, Venedig: Marcianum Press.
- Pius XII. (1947). Apostolische Konstitution *Provida Mater Ecclesia*. In: AAS 39 (1947) 14-124.
- Pius XII. (1948). *Motu Proprio Primo feliciter*. In: AAS 40 (1948) 283-286.
- Pollak, G. (2006). Art. Säkularinstitute I. Entstehungsgeschichte und theologisches Proprium. In: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche<sup>3</sup> VIII* (1465-1466), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Primetshofer, B. (2003). *Ordensrecht, auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz*, Freiburg im Breisgau: Rombach GmbH und Co Verlagshaus KG.
- Stoffel, O., Weigand, R. (2006). Art. Säkularinstitute II. Kirchenrechtlich. In: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche<sup>3</sup> VIII* (1466-1467). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

# "IN SAECULO ET EX SAECULO". CHARACTERISTICS OF THE SECULAR INSTITUTES

## SUMMARY

Secular institutes are a form of consecrated life that only came into being in the last century and therefore do not have a long history. For this reason, there are also only a few canonical and ecclesiastical documents. Since the characteristics of secular institutes, in contrast to traditional monastic communities, are rather unknown, this article aims to contribute to making them somewhat better known and to present the regulations on various elements, such as spirituality, community life, governance and asset management. However, the codified norms only form a legal framework here, which leaves concretisation to the institutes' own regulations, so that there is a wide range. What all institutes have in common, however, is the connection between action and contemplation, which is also their main characteristic.

*Article submitted: 14.06.2021; accepted: 12.11.2021.*

**Słowa kluczowe:** aniołowie, wiedza, Augustyn, poznanie poranne, poznanie wieczorne

**Keywords:** angels, knowledge, Augustine, morning knowledge, evening knowledge

*Ovie Valentine Aghoghophia*

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-8118-0677

# AUGUSTINE ON ANGELIC KNOWLEDGE

## INTRODUCTION

The word used for investigation in Greek is *skepsis*. Those who investigated the possibility of the knowledge of anything referred to themselves as sceptics in ancient times. They sometimes also address themselves as *ephektikoi* which means ‘people who suspend’ and by suspension, they meant the suspension of epistemological judgment of any investigative action carried out by them. They refrained from propounding theories of knowledge or denying the possibility of knowledge being found. The main tenets of ancient sceptics are investigation, belief, suspension of judgment, appearances and criterion of truth. Philosophical concepts like doubt, knowledge, certainty, justified belief were of less significance to them. For these ancient sceptics nothing can be known (Lee 2005). To claim that nothing can be known is in itself a demonstration of certainty, that is why Bett asked “[How] can the sceptics say anything meaningful about their philosophy without asserting anything about how things are” (Bett 2013)? Castagnoli said that the sceptics are self-refuting, inconsistent, and self-contradictory (Castagnoli 2010). No matter how well sceptical arguments are rehearsed and structured, real-life adherence to these sceptical arguments always proof unsuccessful (Johnson 2001).

After the ancient or pre-Socratic sceptics, there is another group called the *Academic Scepticism*. This is Plato’s academy which was now headed by Arcesilaus who reintroduced the old Socratic axiom of examining everything in order to uproot falsehood from our belief system (Cicero, Acad. II.74, I.46). This sceptical school was dedicated to a lifestyle guided by reason (Cooper 2004b, Vogt 2013). The Academy is known for three philosophical methods: firstly, *The Method*

which scholars often refer to as *The Dialectical Method* (Couissin 1929). This method which draws its inspiration from Socrates, usually begins by asking someone a question, and then the person's answers or premises are further used to examine the person's views on the subject matter. Phrases like: "so, such-and-such is not so-and-so" or "according to *your* premises, such-and-such follows" are often found in this method. Secondly, the *Criterion of Truth* which was a major point of disagreement between Arcesilaus and Zeno. For Zeno, knowledge and virtue are attainable with the use of reason and intellect which are part of our human nature. For Zeno, knowledge is ultimately within the reach of human beings. Arcesilaus of the *Academy* accused Zeno of his overwhelming optimism about the human ability to acquire knowledge (Frede 1983). This disagreement between Arcesilaus and Zeno led the *Academy* to the question of the criterion for reaching truth or establishing knowledge. The words *kanôn* meaning (measuring stick) and *kritêrion* were introduced in establishing what can be considered truth or knowledge. In this context, criterion is the yardstick used for testing against the non-existence or unattainable claim of truth about reality. For the Stoics represented by Zeno, they argued that the criterion of truth is a certain kind of impression called cognitive impression (*phantasia katalêptikê*)— this is the norm that is innate in the practice of believing that only the truth should be believed. Zeno argues that there are many impressions but only some are cognitive impressions (the truth). The *Academy* questioned the possibility of this kind of cognitive impression. For the *Academy*, all impressions could be phenomenologically indistinguishable from cognitive impressions, thereby creating room for the misrepresentation of impressions that are not cognitive as cognitive impression. Thirdly, the *Action*, which results from the Stoics' accusation of the *Academy's* inability to act due to their suspension of epistemological judgments. For the Stoics, the mind has three possible movements namely: impression, assent, and impulse (Plutarch, *Col.* 1122a-d). Impression is assented to by an agent that *D* is a must-do and this assent is an impulse for an action to be carried out on *D* and in the absence of no external interference, this action is executed (Inwood 1985). The Stoics' philosophy holds that assent is the bedrock of every action and without assent there can be not action. There is no room for determinism of an action by the Stoics (Bobzien 1998). Arcesilaus and the sceptic *Academy* argued to the contrary that there can be an action without assent (Plutarch, *Col.* 1122A-d), and so you do not have to belief that the action done is *to be* done. This is like saying rational beings act like irrational animals.

Plotinus, on the contrary, differed from the *Academy*, he believed in the possibility of knowledge and in his theory of knowledge treated perception and memory. In treating perception and memory, Plotinus, started by stating what per-

ception and memory is not. Perceptions are not imprints or seal-impression on the soul or mind. Likewise, memory is not the retention of information or impression on the mind or soul. For Plotinus, perception is grasped when the object of perception is in the direct line of vision. For perception to happen, there must be a vision and for vision to happen there must be a distance between an agent who sees and the object seen. In like manner, in the vision of the mind, there is a distance between the mind and the incorporeal object seen by the mind, therefore the perceptions are not imprinted on the mind because distance is needed for vision to take place (*Ennead* 6.I). Impression is not made on the mind because it will mean the mind is not active in the process of knowing but to the contrary the mind is active therefore the mind seeks for vision and not the impression of the object made on the mind. Intellectual knowledge, comes from the soul not by impression but from within and not from without.<sup>1</sup>

It is on this background of the sceptics' denial of knowledge, truth and certainty that Augustine began his thoughts on knowledge. For Augustine, knowledge, truth and certainty are attainable to humans. He demonstrated his counter-argument through his treatment of three types of visions: corporeal vision (*visio corporalis*), spiritual vision (*visio spiritualis*), and intellectual vision (*visio intellectualis*), fundamental for the processes of knowledge acquisition of a created rational being.

## THE TRUTH, THE MIND AND THE INTELLECT

For Augustine, truth is contained within itself and every intellectual being's intellect has the capacity for knowing the truth.<sup>2</sup> Augustine asked a question that if two persons say two things and they both recognised that what they said is true, how did they arrive at that knowledge of the truth? The truth of what they both expressed is not in the persons who expressed them, but in a higher Being who afforded them the truth.<sup>3</sup> Therefore, the truth is not originated in any created being but

1 See Plotinus, *Ennead* VI.2 γνώση των πραγμάτων που ανήκουν στον Διανοούμενο δεν συνοδεύεται σε κανέναν τέτοιο βαθμό από αντίκτυπο ή εντύπωση: έρχονται μπροστά, αντίθετα, ως εκ των έσω, σε αντίθεση με τα αισθητήρια αντικείμενα που είναι γνωστά ως από έξω: έχουν πιο εμφανικά τον χαρακτήρα του πράξεις? είναι πράξεις με την αωστηρότερη έννοια, γιατί η προέλευσή τους βρίσκεται στην ψυχή, και κάθε έννοια αυτής της Διανοητικής τάξης είναι η ψυχή για την Πράξη της.

2 See Augustine, *De Trinitate* XIV.VII.9 "[Veritas inveniri potest] in ipsa veritate, lux mentis", *De civitate Dei* XII.3 "est enim mens intellectualis luminis capax, qua discernimus iustum et iniustum".

3 See Augustine, *Confessiones* XII.XXV.35 "Si utrumque videmus verum esse quod dicis, et verum est etiam quod dico; ubi si quaeram, hoc videmus? Non video in te, nec tu in me, sed utrumque videmus in incommutabili veritate, quae est altior mentibus nostris ... lucem a Domino Deo nostro", *De magistro* XII.40 "Ea quae mente cernimus, recta in ipso veritatis lumine interiori praesentia percipimus, si quid verum cernitur, docetur, ipsas res ab intus Dei illustratione manifestatas".

can be attained by a created being through divine aid. In the process of acquiring truth, it is not the light or the truth that the mind beholds that is responsible for the errors that the mind may make about the truth. Our cognitive process occurs in this manner: just as the bodily eyes need light to be able to see corporeal things clearly, so also does the eyes of the mind need divine Light to be able to perceive intelligible realities. The bodily eyes are designed to see material objects, while mental eyes are design to see intelligible things. Without the divine Light or illumination, the mind cannot attain the truth.<sup>4</sup> Certainty in the truth in out the created mind and intellect has ascertained is only possible with the grace of divine illumination.<sup>5</sup>

### AUGUSTINE ON THE THREE TYPES OF VISIONS

Augustine in his *De genesi ad litteram*, discussed three types of visions, namely: *visio corporalis* (corporeal vision), *visio spiritualis* (spiritual vision), *visio intellectualis* (intellectual vision). Simply put, *visio corporalis* is the physical image or sight we have of corporeal objects. *Visio spiritualis* is the incorporeal image or sight we have of things that have images or shapes. *Visio intellectualis* is the sight of those things without images, knowing things as they really are without the aid of an image. To further explain what these visions mean, Augustine, quoted Matthew “You shall love your neighbour as yourself” (Matthew 22:39). The visible alphabets and words forming the quote are the *visio corporalis*, the image of a neighbour is the *visio spiritualis*, and vision love which is without an image is *visio intellectualis*.<sup>6</sup> The highest form of vision, in this case, knowledge, is the *visio intellectualis*. This is the kind of knowledge possessed by the angels. The true knowledge of things free from the aid of images. It is the kind of knowledge that guarantees correct interpretation of things, it is the knowledge per true definition.<sup>7</sup> This *visio intellectualis* does not begin with the senses but it begins in the intellect, and seeks to contemplate things in their truest form. Augustine, further gave two instances from

4 See Augustine, *De magistro* XI.38 “*Qui nos docet, id est Christus, est sapientia, quam quidem consulit omnis anima rationalis. Si autem anima quandoque fallitur, hoc non fit propter defectum veritatis consulentis, sicut non ex aliquo defectu lucis extra nos oculi corporis falluntur*”, *De Trinitate* XII.XV.24, XV.XXVII.50

5 Ibid. XV.XXVII.50 “*Lux illa interioribus oculis nostris patefacta est haec et alia quae similiter certa sunt*”.

6 See Augustine, *De Genesi ad litteram* XII.XI.22: *cum enim legitur: diliges proximum tuum tamquam te ipsum, corporaliter litterae videntur, spiritaliter proximus cogitatur, intellectualiter dilectio conspicitur. sed et litterae absentes possunt spiritaliter cogitari et proximus praesens potest corporaliter videri, dilectio autem nec per substantiam suam potest oculis corporis cerni nec per imaginem corpori similem spiritu cogitari, sed sola mente, id est intellectu, cognosci et percipi* (cf. also 12.VI.XV).

7 Ibid. XII.XI.22 and XII.XIV.29: *intellectualis autem visio non fallitur; aut enim non intellegit, qui aliud opinatur quam est, aut, si intellegit, continuo verum est; 12.XXV,52: at vero in illis intellectualibus visis non fallitur.*



the scriptures to substantiate his thought on intellectual vision. Paul's rapture to the third heaven (2 Corinthians 12, 2-4; *De Genesi ad litteram* 12, 1, 1- 12, 5, 14) and Moses's face-to-face encounter with God (Exodus 33, 11-23; Numbers 12, 8; *De Genesi ad litteram* 12, 4, 9; 12, 27, 55-12, 28, 56). For Augustine, there were no images involved in these experiences, so that they meet the basic criterion for intellectual vision.

The intellectual vision, though it deals with things without images, celestial things as already mentioned, it also has another function which is related to images. When the vision of corporeal objects meets the physical sight, an image of the physical object is formed in the spirit of the agent with the vision. If the agent of the vision is irrational (beasts), the image formed, does not ascend further from the spirit of the agent but if the agent is rational, the image formed in the spirit of the agent of the vision, ascends to the intellect of the agent. The intellect immediately seeks the understanding of the image formed.<sup>8</sup> The intellectual vision gives the truest meaning to the image of the spiritual vision. The knowledge of intellectual vision is infallible. This may lead one to conclude that, the angels possessing intellectual vision through divine illumination, possess infallible knowledge of things made known to them by God. This is the background that led to Augustine's thought on knowledge in general but in this paper, we will concern ourselves with Augustine's theology on the knowledge of the angels.

## DIVINE ILLUMINATION

Divine illumination will help us to understand the knowledge of the angels as treated by Augustine. What then is divine illumination? Divine illumination is the process of knowledge assisted by the divine grace. It is the divine that aids the intellectual created being to attain certain knowledge and certainty of knowledge. The attainment of this kind of knowledge is not from anything without but from the divine who is within. Socrates said "I have a divine or spiritual sign which Meletus has ridiculed in his deposition. This began when I was a child. It is a voice, and whenever it speaks it turns me away from something I am about to do, but it never encourages me to do anything" (*Apology* 31.d). This is Socrates talking about how he receives divine illumination on what to do and things to avoid from a divine being.

<sup>8</sup> Ibid. XXI.XI.22: *nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu. ... et siquidem spiritus irrationalis est, veluti pecoris, hoc usque oculi nuntiant; si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui praesidet, ut, si illud, quod hauserunt oculi atque id spiritui, ut eius illic imago fieret, nuntiaverunt, alicuius rei signum est, aut intellegatur continuo, quid significet, aut quaeratur, quoniam nec intellegi nec require nisi officio mentis potest.*

Plato also favours the concept of divine illumination when he spoke about the soul recollecting things about the world of Forms, suggesting that there is some form of divine deposit of knowledge that comes in the form of recollection. Aristotle likewise echoed this concept when he said “This intellect is separate, unaffected, and unmixed, being in essence activity [...]. It is not the case that it sometimes thinks and at other times not. In separation it is just what it is, and this alone is immortal and eternal” (*De anima* III 5, 430a17–23). Plotinus, is not excluded from this line of thought. For him, his theory of divine emanation where the One begets Intelligence, Intelligence begets, Soul and Soul, begets souls demonstrates the sharing of divine light from the One to the Intelligence, and the Intelligence in turn shares the light with the Soul etc. The truth which the divine light brings is from itself and not from any other being (Ennead I.II.I.4, I.IV.XVI.10-13).

Augustine was a great proponent of divine illumination, for him the mind is sometimes enlightened by the divine Light which is not the mind itself, and in this way, the mind participates in the truth, because the mind is not the truth itself. “You will light my lamp, Lord. None other than you is teacher of the truth, wherever and from whatever source it is manifest” (*Confessiones* IV.XV.25, V.VI.10). This means that angels and humans can participate in the truth when the divine Light shines truth in their minds. Augustine mentioned something similar to Plotinus and Socrates’ experiences about the knowledge received from the divine Light assisting the mind to know what is good which should be pursued and what is evil which should be avoided. The good angel’s reception of divine illumination helped them to turn towards God who is the supreme Good. Augustine said “Truth [or knowledge], when did you ever fail to walk with me, teaching me what to avoid and what to seek [...]. Without you I could discern none of these things” (Ibid. X.XL.65).

The big question about divine illumination with regards to the angels would be, how does divine illumination influence the independent minds of the angels? This may happen in two ways: first, the angels know themselves and other creatures by looking at them and knowing them (*visio spiritualis*) and when they turn to God, He shows them how they and other created things really are in the beatific vision (*visio intellectualis*), this will be a direct knowledge from God to them about themselves and other created things. The second way in which the divine Light impresses upon the angelic intellect is by God not directly providing them with the direct truth, but He gives them insight into the truth, thereby leading them to arriving at the truth. This is how the angels enjoy divine illumination. This instance cited by Augustine further expresses the second point on how the angels are enlightened. “If we both see that what you say is true, and we both see that what I say is true,

then where do we see that? Not I in you, nor you in me, but both of us in that unalterable truth that is above our minds” (Ibid. XII.XXV.35).

Augustine says only God can teach the angels the truth. The angels may learn things by themselves or be told things by higher angels but if they do not understand what they are told it remains only a belief, truth is reached when they understand what has been communicated to them. “When I speak the truth, I do not teach someone who sees these truths. For he is taught not by my words but by the things themselves made manifest within when God discloses them” (*De magistro* XII.40). Whether the angels knew something by turning to themselves or had been told by higher angels, this part is not irrelevant in this process of arriving at knowledge. This first part in the process of knowledge is only but an idea that is only verifiable in light of God’s illumination. Therefore, Illumination is that which aids the angelic epistemological process from just an idea or a belief to true knowledge. Illumination provides justification (Stanford.edu 2020). This invariably means that the evil angels lack true knowledge because they do not have access to divine illumination for the verification of their ideas or beliefs. For Augustine, the fallen angels have bodies and he says that true knowledge transcends knowledge gained through the body.<sup>9</sup>

### **VESPERTINE (COGNITIO VESPERTINA) AND MATUTINE (COGNITIO MATUTINA) ANGELIC KNOWLEDGE**

By vespertinal and matutinal angelic knowledge we mean evening and morning knowledge of the angels. Where does this idea come from? What do we mean by vespertine and matutine knowledge of angels? To begin, let us first see some verses from Genesis 1 about creation:

And God said, “Let there be light”; and there was light. And God saw that the light was good; and God separated the light from the darkness. God called the light Day, and the darkness he called Night. And there was evening and there was morning, one day. And God said, “Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it separate the waters from the waters.” And God made the firmament and separated the waters which

<sup>9</sup> See Augustine, Eighty-three Different Questions, q.9. *omne quod corporei sensus attingunt, quod etiam sensibile dicitur, incessanter mutatur... Quod autem non est, percipi non potest; Percipitur enim quod in scientia comprehenditur. Sed id quod continue mutatur, comprehendi non potest. Ergo non est expectanda pura veritas a sensibus corporis.*

were under the firmament from the waters which were above the firmament. And it was so. And God called the firmament Heaven. And there was evening and there was morning, a second day (Genesis 1:3-8).

From the text above, we can see the mention of the creation of light on the first day of creation but sun and moon as we know it were created on the fourth day of creation, so what light was created on the first day? Again, how can the author of Genesis keep talking about evening and morning coming when sun and moon were not yet in existence? And further, why is it that the author of Genesis does not talk about night, why from evening he skips to morning when we know that after evening comes night before morning comes?

Let us first attempt to answer the question about the light that was created on the first day of creation before the creation of sun and moon on the fourth day of creation. Augustine puzzled over what this light on the first day could mean. What could this light be and how light would possibly be circling around the earth that was still at this time formless (*De Genesi ad litteram*, V.1)? Augustine knew that no explanation of a physical light would be sufficient enough because how can we explain its periodic movement, so he said that this light is spiritual. This light are the angels, the holy city of God composed of the angels and blessed spirits. It is the city that the Apostle Paul spoke of when he said, '(that) Jerusalem which is above is our eternal mother in heaven' (Galatians 4:26); and in another place, 'For ye are all the children of the light and the children of the day' (1 Thessalonians 5:5)" (*De civitate Dei* XI.7). The angels appear in Scripture as luminaries of light, wisdom, and reason. Thus, light is primarily the brilliance of reason and wisdom at the beginning of creation which permeates through all crevices of the creation itself (*Confessiones* XIII.III.4).

To answer the question about what we mean by vespertine and matutine knowledge, and the movement of evening to morning during the days of creation, let us analyse what Augustine thinks about this. For Augustine, the movement of evening to morning is not simply the movement of light, but the movement of angelic knowledge. Evening in the context of the Genesis' creation account means the angels' knowledge about themselves and other created things. It is evening because this knowledge is limited, imperfect, beclouded by the changeability of all created things, obscure and they arrive at this knowledge only with their intellectual abilities. Morning in the light of Genesis account is the knowledge of the angels about themselves and about other creatures as they are in the mind of God (*De Genesi ad litteram*, IV.21.). It is morning knowledge because it is the knowledge not about a particular creature but the essence of creatures and themselves, it is a perfect or

true knowledge, beclouded by nothing and they arrive at this morning not by their intellectual abilities but by the grace of God. Morning knowledge is divine illumination, the knowledge impressed on the minds of the angels by divine Light, it is outside the angelic intellect yet enriches the angelic intellect with authentic knowledge. “If we both see that what you say is true, and we both see that what I say is true, then where do we see that? Not I in you, nor you in me, but both of us in that unalterable truth that is above our minds” (Ibid. XII.XXV.35).

Now that we understand what light is, the meaning of evening and morning, the meaning of vespertine and matutine knowledge of the angels, let us attempt an answer to the question why “night” was skipped in the movement of days from evening to morning without night in Genesis 1. To understand why night is skipped, let us examine Augustine’s understanding of night in the context of Genesis 1. The angels are the created light, God is the uncreated Light. The angels so long as they are participating in the uncreated and unchanging Light – God, they remain light. John says “the true Light which enlighteneth every man that cometh into this world” (John 1:9). But when some of the angels decided to turn away from the true, uncreated and immutable Light, they became impure, they “are no longer light in the Lord, but darkness in themselves, having been deprived of participation in eternal light” (*De civitate Dei* XI.7). The fallen angels are no longer light but darkness and night. Peter says, that certain angels sinned and were thrust down to the lowest parts of this world; they are called darkness (2 Peter 2:4).

Wherefore, though light and darkness are to be taken in their literal meaning in these passages of Genesis, ..., yet, for our part, we understand these two societies of angels, ... the one dwelling in the heaven of heavens, the other cast thence and raging through the lower regions of the air. ... For, though it is the material works of God that are spoken of, they have certainly a resemblance to the spiritual (*De civitate Dei* XI.33).

Having now understood that night or darkness means for Augustine the rebellious angels who deserted the true Light, we can now discuss why night was skipped in the movement of day from evening to morning. The angels are light and evening is their natural knowledge while morning is their supernatural knowledge. The movement of day – the angels’ movement from evening to morning is simply an epistemological movement from their natural knowledge (vespertine knowledge) to their supernatural knowledge (matutine knowledge) through the grace of God. Since this is the case, it makes sense as to why night was skipped because night which represents the fallen angels is not part of the epistemological process of the

knowledge of the angels. Light also means knowledge and night or darkness means nothing or ignorance (*De Genesi ad litteram* IV.23). So, night which means nothing or ignorance cannot be included in the movement of the day from evening to morning, because the evening knowledge of the angels is their natural knowledge of themselves and other created things and morning is the upgrading of their natural knowledge of themselves and other creatures. In other words, to move from vespertinal knowledge to matutinal knowledge it makes no sense to have night before morning because that will mean that, the angels lose their natural knowledge or become ignorant of their natural knowledge before gaining supernatural knowledge which is an upgrade of their natural knowledge, so how can there be an upgrade of nothing or ignorance when it has been lost in the night? This is the reason why there is no night but simply from evening to morning. The process of knowledge is usually from ignorance (night) to natural knowledge (evening) to supernatural knowledge (morning). This process is true for humans but for the angels it is from natural knowledge (evening) to supernatural knowledge (morning). To think that there should be night before morning, will mean the process of angelic knowledge will be like: natural knowledge (evening) to ignorance (night) to supernatural knowledge (morning). How absurd that will be? The angels do not forget so they cannot lose their natural knowledge meaning night before gaining morning knowledge. This movement from evening to morning is so because the angels made proper use of the evening knowledge.

So, what constitutes evening knowledge for the angels? To fully comprehend Augustine's thoughts about the vespertine knowledge of the angels, we have to understand how he is influenced by the platonic epistemology on knowledge of the material world and the world of Forms. Evening knowledge will be for platonic philosophy, knowledge of the material world while morning knowledge will be knowledge about the world of Forms. For Plato, the material world's knowledge is like people who are in a cave and seeing the shadow of things casted on the walls of the cave by the sun but those shadows are not the real things, if the same persons in the cave, leave the cave, they will see things as they really are because the sunshine aiding their sight. So also, for the angelic evening knowledge, their natural knowledge is imperfect, changeable, a shadow of the real thing. The angelic intellect is like the human eyes, though it can see, the eyes need the aid of light to see clearly. For whatever the eyes see in the dark, we are not sure of it unless there is sufficient light to see it clearly. The angelic mind is like the human eyes that needs the light to see clearly, and the light is the divine illumination. Therefore, the evening knowledge of the angels is stained with obscurity. Only God is the true source of knowledge, Augustine says "You will light my lamp, Lord. None other

than you is teacher of the truth, wherever and from whatever source it is manifest” (*Confessiones* IV.XV.25, V.VI.10).

Thomas Aquinas explained Augustine’s evening knowledge interpretation of Genesis 1, as the knowledge of the created being as existing in its own nature, in the consciousness of themselves. It is the essence subjected to the vicissitudes of existence, which results from the interaction of the principle, the idea, the form, with the world, reality or matter (*Summa Theologiae* I.LVIII.6). In normal day, it begins with morning and ends in the evening but in the Genesis account, the day begins in the evening and ends in the morning. Evening is the beginning of the process of angelic knowledge and morning ends the cycle of angelic knowledge (*Ibid.*). If there is evening knowledge, morning knowledge, and as we have said earlier that there is no night knowledge because night means ignorance and ignorance cannot be qualified as “night knowledge”, the next question is, is there noonday knowledge? Aquinas says that: “Noonday is comprised under the name of day, as the middle between the two extremes. Or else the noon can be referred to their knowledge of God Himself, Who has neither beginning nor end” (*Ibid.*).

The next important question about the evening knowledge is whether there is falsehood in the evening knowledge of the angels. Aquinas interpreting Augustine’s evening knowledge, began first by citing Aristotle who said that the object of the intellect is always true (*De Anima* iii, text. 26). Aquinas categorically stated that there is no falsehood, error or deception in the mind of the angels; that is, the evening or natural knowledge of the angels. He further added that error might accidentally slip into this kind of knowledge but it does not happen as we understand error happen to us mortals (*Summa Theologiae* I.LVIII.5). Again, this evening knowledge lacks no natural knowledge of anything created. In other words, anything created celestial or mortal, all the natural knowledge due to these things is knowable to the angels, there is no natural knowledge of a thing that is lacking in this evening knowledge of the angels (*Ibid.*). This does not mean that the angels are omniscient, there are things not knowable to them because this knowledge (divine mysteries) are supernatural and they only know what God grants them to know.

So, what constitutes morning knowledge for the angels? Borrowing Platonic language, morning knowledge is the knowledge of things as they are in the world of Forms. For instance, when we see the shape of a square, we know that this shape is a square and this is evening knowledge. But morning knowledge is the squareness of the square shape. Morning knowledge is the knowledge of that which makes a square to be a square. A square is not simply the lines or the shape but the squareness imprinted on the lines or shape. That squareness is what morning knowledge is. It is the knowledge of the squareness that makes us to recognise square shapes

wherever we see them. Morning knowledge is the knowledge of the primordial being of things, things as they exist in the Word (*Summa Theologiae* I.LVIII.5).

The morning knowledge is unchanging, devoid of uncertainty, pure, and the highest form of knowledge about created things. This knowledge is not communicated to the angels by audible words but by their presence in the beatific vision which is the immutable truth – the only-begotten Word of God. The angels come to know the members of the holy Trinity: The Father, the Word, and the Holy Spirit. They know that the Trinity is undivided, three persons of one substance, one God and not three Gods (*De civitate Dei* XI.29). The morning knowledge affords the angels to know creatures not in themselves but by a better way – in the wisdom of God. They know themselves better in God than in themselves (morning knowledge), while still having the knowledge of themselves in themselves (evening knowledge) (*Ibid.*).

Morning knowledge is a medium of angelic knowledge through which the divine Word makes known to the angels, the divine essence (*Summa Theologiae* I.XXXIX.1). This supernatural knowledge obtained in the beatific vision, affords the angels access to the knowledge of the divine essence itself (*Ibid.* I.LVIII.6-7, I.LXII.1).

Aquinas, still on his commentary on Augustine's matutinal knowledge, maintained that, there is a relationship between the vespertinal knowledge and the matutinal knowledge of the angels. For Bonaventure, the natural or evening knowledge of the angels can only be called evening knowledge, when the angels use this knowledge rightfully by not clinging to it, but in reference to their natural knowledge of creatures and especially the knowledge of themselves lead them to the praise of God (*In Sent.* II.IV.III.1 co., *Opera omnia* II: 140). So, for Bonaventure, evening knowledge necessarily leads to the praise of God (morning knowledge), if it does not then it is not an evening knowledge. The appropriate use of angelic intellect and natural knowledge, aided by the grace of God, will lead the angels to gain God's gift of supernatural morning knowledge (*De veritate* VIII.17, *Summa theologiae* I.LXII.4). This is why in the creation account in Genesis 1, morning is not mentioned on the first day, because it was the day, the angels were created. The moment the angels were created ("Let there be light ..."), and at that same instance, the angels knew themselves by natural knowledge ("there was evening ..."). At the next moment, with the help of grace, good angels used the appreciation of their self-knowledge to praise God in beatific vision ("...and the morning was"). On the other hand, demons did not return to God, but remain clinging to created reality, especially themselves, and denying the final end of God.

The angelic matutinal knowledge does not come before the vespertinal knowledge rather the opposite is the case. The vespertinal knowledge necessarily leads to the matutinal knowledge. Though the angels may have both evening



and morning knowledge about themselves and other things, these two knowledges are not one and the same. For Augustine says “there is a vast difference between knowing anything as it is in the Word of God, and as it is in its own nature; so that the former belongs to the day, and the latter to the evening” (*De Genesi ad litteram* IV.24). The angels use both evening and morning knowledges simultaneously. The fact that they are in heaven, in the beatific vision does not mean they do not use their evening knowledge. Evening knowledge is referred to the morning knowledge in the angels hence there is nothing to hinder both from being at the same time in the angels (Ibid.).

### THE KNOWLEDGE OF THE FALLEN ANGELS

Knowledge without love is of no use. The fallen angels do not use whatever knowledge they possess in a charitable manner. To explain this point Augustine quoted St Paul saying: “... all of us possess knowledge. Knowledge puffs up, but love builds up”(1 Corinthians 8:1). The purpose of knowledge is to build up or improve the one who possesses it and all around the person. The true purpose of knowledge is achieved when it is used charitably but the absence of love makes the possessor of knowledge proud, arrogant and foolish. This is exactly what the evil angels are, they are proud, arrogant and foolish. Instead of these rebellious angels to let their knowledge of God and of themselves lead them to love God, their knowledge made them proud and full of themselves making think they deserve to be worshipped like God is worshipped (*De civitate Dei* IX.20). They use their knowledge to deceive humans to worship them instead of leading humans to worship God, this act of deception is an abuse of knowledge (Ibid. IX.18, IX.20). Knowledge appropriately used in love necessarily leads to St Paul’s definition of love:

Love is patient; love is kind; love is not envious or boastful or arrogant or rude. It does not insist on its own way; it is not irritable or resentful; it does not rejoice in wrongdoing, but rejoices in the truth. It bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things (1 Corinthians 13:4-7).

The lack of love blended into the knowledge of the bad angels went a long distance to determine the extent of these rebellious spirits’ knowledge about the salvific mission of Christ on earth. They knew about Jesus and His redemptive mission but to what extent was this knowledge? Augustine began by quoting Mark 1:24 “What have you to do with us, Jesus of Nazareth? Have you come to destroy us? I know who you are, the Holy One of God.” From this text Augustine remarked

that they knew who He is and about the redemptive mission but their knowledge was tinted with the absence of love, because they knew of His power to punish them but they do not know the power of His love and they do not love the power of His holiness (*De civitate Dei* IX.21). Jesus allowed them the knowledge of only what He was pleased to let them know about His mission and He revealed to them all but only what He deemed necessary for them to know (Ibid.). The nature of the knowledge they had about His mission, was not like the knowledge the blessed angels have about this same mission, which is the Word of God, who brings about rejoicing and eternal life. What they knew was Jesus is the One who will strike with terror all those who rebel against Him and set free all those, these demons have kept under their tyrannical slavery (Ibid.). He did not reveal Himself to the devils in the manner of divine illumination but through some temporal effects of His power. The content of this knowledge given to the devils, does not contain Christ as the eternal Life, and immutable Light which illuminates the soul but patches of evidences of His mysteries which are discernible to all angels including the evil ones and even humans. This knowledge possessed by them does not need divine illumination or special revelation but it is a knowledge available to the common senses of both human and angelic (good and bad). Even this knowledge made attainable to their intellect can also be denied of them or made vague when Christ sees it fit. The knowledge of mission of Christ becomes obscure and doubtful to them. An instance of this obscurity and doubtfulness is when the prince of darkness tried to ascertain if Jesus is the Messiah by tempting Him in the wilderness:

And the tempter came and said to him, "If you are the Son of God, command these stones to become loaves of bread."... Then the devil took him to the holy city, and set him on the pinnacle of the temple, and said to him, "If you are the Son of God, throw yourself down; for it is written, 'He will give his angels charge of you,' And 'On their hands they will bear you up, lest you strike your foot against a stone.'" Jesus said to him, "Again it is written, 'You shall not tempt the Lord your God.'" Again, the devil took him to a very high mountain, and showed him all the kingdoms of the world and the glory of them; and he said to him, "All these I will give you, if you will fall down and worship me." Then Jesus said to him, "Begone, Satan! for it is written, 'You shall worship the Lord your God and him only shall you serve.'" Then the devil left him, and behold, angels came and ministered to him (Matthew 4:3-11).

The ministration of the blessed angels to Jesus revealed to the sinner angels that He is truly the Son of God. This the holy angels already knew of Christ in the flesh but the evil angels did not until after the temptation (*De civitate Dei* IX.21).

To clearly state Augustine's epistemology of the evil angels, he is arguing that the sinner angels can acquire and possess knowledge. The kind of knowledge they have is only vespertine knowledge and not vespertine and matutine knowledges because God is the only source of matutine knowledge and they have turned away from God thereby denying themselves matutine knowledge (*Confessiones* IV.XV.25, V.VI.10). They do not enjoy the grace of divine illumination (which is how matutine knowledge is acquired) on their corrupted intellect unlike the blessed angels and humans who enjoy the free gift of divine illumination (*De magistro* XII.40). Even the vespertine knowledge possessed by the demons is not open-ended, the extent of the knowledge they can acquire is greatly regulated by God, he only allows them to know what He wants them to know according to His infinite wisdom and providence (*De civitate Dei* IX.21).

The acquired vespertine knowledge of the rebellious angels is used for the sole purpose of destruction, theft, deception and death. Just as Jesus said in John 10:10: "the thief comes only to steal and kill and destroy; I came that they may have life, and have it abundantly." They use their knowledge to deceive mortals from following the true path that leads to God and lead them astray to worship themselves the demons (Ibid. IX.2). The knowledge they possess makes them proud, arrogant and foolish because they see themselves as omniscient while in reality even the vespertine knowledge they possess is greatly limited when compared to the vespertine knowledge of the glorious angels (Ibid. IX.21).

The evil angels are incapable of knowing the future or do not have knowledge about the future. For Augustine, the devils do not have the knowledge of the future because they were not aware of their future fall else, they would not have fallen (XI.13). In fact, Augustine argued that the blessed angels were aware of their preservation in the eternal blessedness and the evil angels were unaware of their eminent fall, this shows that they do not have knowledge about the future (Ibid.). This argument though weak because it makes the evil angels treated as second-class citizens of heaven even before they fell but at least it shows they were not aware of their fall else they would not have fallen (Ibid.). Again, if the evil angels knew their future, they would not have tempted Jesus to be sure of who He is and they won't have tempted Judas to betray Jesus (Ibid. IX.21).

## THE KNOWLEDGE OF THE GLORIOUS ANGELS

The holy angels, unlike the evil ones have possession of both vespertine and matutine knowledges. The vespertine knowledge they gained is through the use of their intellectual powers when they turned to themselves, they knew themselves and other created things (*De Genesi ad litteram*, II.14). They understand themselves and other created things with the natural use of their intellect. Matutine knowledge is not gained by the use of their natural intellectual powers. This knowledge is communicated to them by God, not by audible words, but by their presence and the participation of their souls in the unchanging Truth – the only-begotten Word of God. They come to know the eternal Word of God Himself, the Father creator of all things, and the Holy Spirit. They acquire matutine knowledge through their participation in the beatific vision, they come to know that the divine persons are Trinity – indivisible, of a single substance, and that these persons are not three Gods but one God. Their understanding of mystery of the Trinity and other divine mysteries are higher than any evil angels' understanding and human understanding of these mysteries (*De civitate Dei* IX.21).

The matutine knowledge of the angels is not just the revelation of divine mysteries to them but also the improvement of the vespertine knowledge of the blessed angels. The improvement of the vespertine knowledge happens in this manner: all the created things that the angels know as they are in themselves is improved because in the matutine knowledge, they know these things better by knowing them as they are in the wisdom of God. For to know things as they are in the mind of God is better than knowing things as they are in themselves (*Ibid.* XI.29). They also, in the matutine knowledge, better their knowledge of themselves by knowing themselves as they are in the mind of God (*Ibid.*). Another implication of the matutine knowledge is that in the vespertine knowledge, the blessed angels know the fallen angels as the fallen angels know themselves but with the possession of the matutine knowledge, the blessed angels not only know themselves more than the evil angels know them but also the blessed angels know the sinner angels more than they know themselves.

In themselves, they have evening knowledge but in God, they gain morning knowledge. How God created the world and what He had in mind is made known to the good angels. The creation of the firmament that is the water between the one above and the one below, which was called the heaven was made known to them (*Ibid.*). The gathering of the waters below, the laying bare of the dry land, the creation of vegetation, the creation of the heavenly bodies: sun, moon, and stars, they understand it all because of the beatific vision (*Ibid.*). The creation of animals out of the waters, fowls, fish, and monsters of the deep; and of everything that walks

or creeps on the earth, and of man himself, who excels all that is on the earth – all these things are known in one way by the angels in the Word of God, in which they see the eternally abiding causes and reasons according to which they were made, and in another way in themselves (Ibid.). In their evening knowledge they knew these things but it was tinted with darkness “*eveningness*”. The morning knowledge gives highest clarity to their understanding of these things.

## THE ANGELS’ KNOWLEDGE OF CREATION

The holy angels have divinely illuminated knowledge about created things. We relate to created things and our acquisition of wisdom from these things, lead us to the knowledge and understanding of the invisible things of God, but the angels from the moment of their creation enjoy the eternal Word Himself in holy and loving contemplation. As they look down then on our world, they judge all by what they see interiorly, approving virtue and condemning sin (*De Genesi ad litteram*, II.VII.17). Though the angels are finite, they do not know God through creatures, they know God directly. Though it is true that the final effect is not just a complete erasure of the human’s participation in God as a creature, but it is more than that. To the contrary, angels know God, and in him, they see creation.

The angels are created wisdom, who were created to constantly behold the co-eternal Word, and through their contemplation of the Word and His *rationes* for all creation, as they are ineffably in the Word, and so they become the first of all creation to know the whole of creation (Ibid. IV.XXIV.41). “Let there be made” is a reference to the eternal presence of all things created in the Word of God (Ibid. III.XX.31). So, Genesis continues with “and thus it was made,” which signifies that spiritual creation contemplates in God’s word what it is about that God said “let there be made.” These created minds are where the thing receives its first form: the Word, who is Form itself in whom all things have form, enters the angels’ minds through their eternal contemplation of him, so that the thing becomes more directly knowable in their minds, an idea of the thing, through their contemplation of him.

## THE DIFFERENCE BETWEEN THE BLESSED ANGELS’ KNOWLEDGE AND THE EVIL ANGELS’ KNOWLEDGE

Having discussed at some length the knowledge of the good and evil angels, it is fitting to differentiate the knowledge of the good and evil angels. To differentiate their knowledge, Augustine began by identifying the object of their knowledges. The object of the fallen angels’ knowledge is firstly themselves and other temporal

and changeable things. While the object of the knowledge of the blessed angels is solely God – the unchangeable Truth (Ibid. IX.22). The demons strive after knowledge that is inferior, mutable, material and transitory, created things are the object of their knowledge. The holy angels turn to the knowledge that is eternal, divine, supreme, immutable – God. The object of their knowledge is also the object of their love. The fallen angels love themselves above God (pride), while the glorious angels love God above themselves (humility). The blessed angels hold the object of the sinner angels as cheap knowledge though they are not ignorant of these transitory things. While the fallen angels are truly ignorant of the object of the blessed angels' knowledge which is divine mysteries (Ibid.).

The evil angels can be said to have *scientia* knowledge which is a lower level of knowledge according to Augustine as we have discussed above. This is an indirect access to knowledge because it is knowledge gained from created things as they are in themselves. The glorious angels have access to *sapientia* knowledge which is the higher level of knowledge because this level of knowledge can only be accessed through the Wisdom of God (*De Genesi ad Litteram* III.XX.30). The sinner angels' knowledge is vulnerable to errors, falsehood and doubts (just like the devil was doubtful about who Jesus is and that led him tempt Jesus in other ascertain who Jesus is). Sinner angels' knowledge is open to errors and falsehood simply because they do not abide in the eternal Truth and therefore, they do not have access to the wisdom of God which is true knowledge. The glorious angels' knowledge about themselves and other things, is immune from error, falsehood and doubts. Their knowledge is absolutely certain because they gained it from the eternal Truth, the Word of God – Knowledge itself (*De civitate Dei* IX.22). It is only the knowledge received of the Wisdom of God that is only free from error, falsehood and uncertainty.

The angels whether good or evil, do have complete knowledge about the future of things. For instance, Jesus said “But of that day and hour no one knows, not even the angels of heaven, nor the Son, but the Father only” (Matthew 24:36). This is to portray that the angels in heaven do not have all the knowledge about the future of things let alone the fallen angels. The blessed angels know only what has been revealed to them by God about future things. For Augustine, the rebellious angels though they may have certain knowledge about the future of things more than mortals, this knowledge is mostly vague and based on wide guesses (*De civitate Dei* IX.22). According to Augustine, they predict the future based on how they wish things happen, they predict their own intentions (Ibid.). But reality does not unfold base on the wishes on the evil angels but solely according to the providence of God.

The demons can be deceived and they also deceive, while the holy angels cannot be deceived and they do not deceive (Ibid.). The demons are deceived be-

cause their knowledge is based on temporal and transitory things. Their knowledge of things is transitory, temporary and open to error and inaccuracy, this is the reason why deception is possible for the demons. The good angels' knowledge is not based on temporary and mutable things but eternal and immutable things. Their knowledge is not based solely on the knowledge they gained with the use of their intellect, but more based on the divine illumination they received from God. This is the sole reason why they cannot be deceived; their knowledge is always certain. And they do not deceive because, they use their knowledge only to love, unlike the evil angels who never use their knowledge to love but only to deceive, steal and destroy (John 10:10). The changing of times, seasons and things is constantly happening and to modify one's knowledge and will to meet up with these changes is open to fallibility. This is what the fallen angels experience. The upright angels are permitted to participate in the wisdom of God with holy discretion to know the changing of times, seasons and creatures even before they happen, this is the reason for their infallibility (Ibid.).

## CONCLUSION

We began the discussion about Augustine's theology of angelic knowledge by first of all looking at the circumstances that led to Augustine's treatment of knowledge in general. There were sceptics who challenged the possibility of knowledge; that it was not possible to know anything or to arrive at truth. *Academic Scepticism* was one of the major sceptics Augustine confronted about the possibility of knowledge. Augustine argued that acquiring knowledge and knowing the truth is possible. We went on to discuss the issue of divine illumination as posited by Augustine, how we not only use our intellect to acquire knowledge, but also, how we reach the truth through divine illumination. We then looked at how Augustine outlined the process or stages of acquiring knowledge: perception, imagination, thinking and then *scientia* or *Sapientia*.

Augustine acknowledged that the angels are intellectual beings, capable of acquiring knowledge and knowing the truth. The angelic knowledge can be divided into two: the vespertine (evening) knowledge and the matutine (morning) knowledge. The evening knowledge is the knowledge the angels (good and evil) know about themselves and other things. This is the knowledge of things as they are in themselves and this knowledge they arrive at with the sole use of their intellectual faculty. This knowledge is not the perfect knowledge of reality, it is fallible, tinted with doubts and errors, and it is transitory. The morning knowledge on the other hand, is the blessed angels' participation in the eternal wisdom of

God who gives them know that is truly perfect, immune to error, uncertainty, eternal and immutable.

The knowledge used for everything but good purpose is an abuse of knowledge. Such is the knowledge of the evil angels. The bad angels use their knowledge only to kill, steal and destroy. They have knowledge but only angelic natural knowledge (evening knowledge) and they do not have supernatural knowledge (morning knowledge). These rebellious angels possess only the knowledge of things as they are in themselves. Their knowledge does not make them wise; it rather makes them foolish, arrogant and proud. There is vagueness, uncertainty, doubt and falsehood in their knowledge. The natural angelic knowledge possessed by these foul angels is regulated and suppressed by divine discretion which means that these bad angels have limited evening knowledge in comparison to the holy angels.

The good angels have not just natural angelic knowledge but also supernatural knowledge. They know things not just as they are in themselves but also as they are in the mind of God. God communicates this knowledge to them not by the use of audible words but by their participation in the glory of His divine wisdom. Their vespertine knowledge is not suppressed by divine discretion. They understand the mystery of the Trinity more than humans and the fallen. Their knowledge is not vague, transitory or filled with uncertainty. They understand created things more than the evil angels. They understand the mystery of the creation of the heavens and earth more than the sinner angels.

Augustine compared the knowledge of the evil and holy angels. While the fallen angels' knowledge is opened to errors, doubts and falsehood, the knowledge of the holy angels is certain, immune to errors, eternal and immutable. The fallen angels do not know the future, they only predict the future based on their intellectual power but most times they actually predict what they only wish to happen in the future which is not true because their wishes do not influence future events which is only determined by divine providence. The bad angels can be deceived and they also deceive. This is deception to the evil angels is because their knowledge is entirely dependent on transitory things and they use this uncertain knowledge of theirs to deceive mortals as if they have certainty of knowledge. The reverse is the case of the blessed angels which cannot be deceived and they do not deceive because God is their source of knowledge and the knowledge they receive from God is true.



## Bibliography:

- Aristotle (2016). *De anima*, tr. C. Shields, Oxford: Clarendon Press.
- Augustine (1993). *Confessiones* (trans.), Frank Sheed, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc..
- Augustine (1955). *De civitate Dei*, edited by Bernard Dombart and Alphonse Kalb, Corpus Christianorum Series Latina 48. Turnhout: Brepols.
- Augustine (1970). *De Genesi ad litteram libri duodecim*, edited by Joseph Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28/1. Vienna: Tempsky, 1894. Reprint, New York etc.: Johnson.
- Augustine (2010). *De Libero Arbitrio* (trans.), Peter King, Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustine (1968). *De Magistro*, (trans.), Robert Russell Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine (2010). *De Trinitate* (trans.), William Harmless, Washington: Catholic University of America Press.
- Bett, R. (1989). *Carneades' Pithanon: A reappraisal of its Role and Status*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7: 59–94.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J. (2002). Method and Science. In: H. Linneweber-Lammerskitten and G. Mohr (eds.). *On Ancient Medicine*, in *Interpretation and Argument*, Würzburg: Königshausen und Neumann. Reprinted in Cooper 2004.
- Couissin, P. (1983). The Stoicism of the New Academy. In: Burnyeat (ed.) 1983, pp. 31–63. Translation of Couissin 1929, *Le stoicisme de la nouvelle Academie*, *Revue d'histoire de la philosophie*, 3: 241–76.
- Frede, M. (1979). Des Skeptikers Meinungen. *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16, 102–29. Reprinted as “The Sceptic’s Beliefs,” in Burnyeat and Frede (eds.) 1997.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, B. (2001). On the coherence of Pyrrhonian Skepticism, *The Philosophical Review*, 110, 521–61.
- Lee, M. (2005). *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford University Press.
- Michelle, K. (2014). Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages, *Studies in the Age of Chaucer*, 36.
- Plato, (1997). *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, Indianapolis: Hackett.
- Plotinus, (2006). *The Six Enneads*, (trans.), Mackenna S., and Page B. S., (n.p): (n.p).
- Ronald, N. (2003). *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*.

Ohio: Academic Renewal Press.

Thomas A, (1980). *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, edited by Roberto Busa. 7 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Tornau, C. (2021, August 31), Saint Augustine, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>.

Vogt, K. (2015). (ed.) (co-trans. and co-commentator), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (SAPERRE: Volume 25). Tübingen: Mohr Siebeck.

# AUGUSTINE ON ANGELIC KNOWLEDGE

## SUMMARY

Angelic beings are spiritual intellectual beings. They possess knowledge; however, they are not omniscient. They are spiritual beings with limited knowledge in comparison to God, which means they are not like God who is the fullness of knowledge, they acquire knowledge. So, how do angelic beings acquire knowledge? What is the source of their knowledge? What is the nature of the angelic beings' knowledge? What can angelic beings know and not know? What do these spiritual beings do with their angelic knowledge? Is there any difference between the fallen angels' knowledge and the upright angels' knowledge? What is the object of these spiritual intellectual beings' knowledge? Augustine answered these questions in his theology of angelic knowledge. Augustine treated the nature of the knowledge the angels can acquire with their natural angelic faculty and the nature of the knowledge they acquire through the grace of God. Divine illumination is equally enjoyed by the angels and even more than humans do. The angels are lovers of the truth and they seek the truth either with the appropriate or inappropriate use of their will. The kind of knowledge they pursue determines their relationship with the creator. Augustine outlined how knowledge separates the good angels from the bad angels. These and more are what this paper seeks to explore.

*Article submitted: 29.10.2021; accepted: 15.12.2021.*





# RECENZJE





**Roman Bartnicki**

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0001-9992-6804

**RECENZJA KSIĄŻKI:  
KS. ANDRZEJ TULEJ,  
„CZEMU BOJAŹLIWI  
JESTEŚCIE, MAŁEJ WIARY?”  
EWANGELICZNE OPOWIADANIA  
O BURZY NA JEZIORZE (MK 4,35-41;  
MT 8,23-27; ŁK 8,22-25), TYNIEC  
WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW,  
KRAKÓW 2021, SS. 167**

Niezbyt obszerna, ale wartościowa i interesująca praca ks. dr. Andrzeja Tuleja składa się ze strony tytułowej, spisu treści, wykazu skrótów, wstępu, dziesięciu nienumerowanych paragrafów, zakończenia, dwóch aneksów i bibliografii.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 r. podkreślił wielką wartość metody historyczno-krytycznej, zachęcając do stosowania w badaniach biblijnych zwłaszcza metody historii redakcji. Słusznie skrótowo odnotował ks. Andrzej Tulej we Wstępie, że metoda ta polega przede wszystkim na oddzieleniu materiału z tradycji od elementów pochodzących od ostatecznego redaktora, a następnie na wskazaniu idei teologicznych zawartych w obu warstwach. Do takich analiz nadają się zwłaszcza teksty występujące w trzech Ewangeliach, do których należą m.in. opowiadania o uciszeniu burzy na jeziorze.

Wstęp zawiera wszystkie oczekiwane elementy: wprowadzenie w problematykę, metoda pracy, omówienie literatury przedmiotu, postawienie problemu (za-

mieszczące przed przeglądem literatury przedmiotu), wskazanie kolejnych etapów pracy badawczej.

W zakres metody historyczno-krytycznej wchodzi także kwestia historyczności wydarzeń oraz zależności literackich. Autor zrezygnował z badania historyczności cudu, ale poddał analizie wpływy literackie na teksty Ewangelii. Uwzględnił tradycje hellenistyczne, rabinistyczne (które są późniejsze od tekstów Ewangelii) oraz biblijne. Słusznie stwierdził, że autorzy Ewangelii zachowali mentalność biblijną, ale ich opowiadania mają oryginalny charakter. Najdokładniej ukazał związki tekstów ewangelicznych z opowiadaniem o Jonaszu w Jon 1. Doszedł do wniosku, że „Jezus to nie tylko ktoś więcej niż Jonasz, ale także więcej niż hellenistyczni cudotwórcy. Wchodzi nie tylko w rolę bóstwa opiekuńczego, ale co więcej – w rolę jedyne Boga Jahwe”.

Zgodnie ze wskazaniem metodologów ks. Andrzej Tulej poszukuje pierwotnej formy opowiadania o uciszeniu burzy. Wskazuje i prezentuje trzy propozycje pierwotnej wersji opowiadania, które zgłosili: B.M.F. van Jersel i A. Linmans, X. Léon-Dufour, oraz R. Pesch.

Następny etap pracy Autora rozprawy to wyszukiwanie elementów wprowadzonych do trzech tekstów Ewangelii przez ich redaktorów. W tej części rozprawy znalazły się najdokładniejsze analizy literackie. Ks. Tulej stwierdza np., że spośród synoptyków Marek najczęściej używa trybu przypuszczającego (*cohortativus*), co jest głównym, ale nie jedynym argumentem za redakcyjnym charakterem werseu Mk 4,35. W obliczeniach tzw. częstości oczekiwanej oraz odchyień ks. Tulej opiera się na pracy B.M.F. van Jersela i A. Linmansa. Ks. Tulej skrupulatnie jednak sprawdzał ich obliczenia, wykazując, że autorzy ci błędnie obliczyli częstość oczekiwaną w przypadku pierwszym dla Łukasza.

Bazując na teorii dwóch źródeł, ks. Tulej wskazuje elementy redakcyjne Mateusza. Kolejno wylicza opuszczenia Mateusza w stosunku do tekstu Marka, zmiany wprowadzone przez Mateusza, inną kolejność wydarzeń, dodatek Mt 8,19-22. Podobnie solidnie zajmuje się tekstem Łukasza, wskazując np. na to, że Łukasz usunął Markowy septuaginizm oraz że Łukasz poprawiał grekę Marka.

W następnych paragrafach ks. A. Tulej odczytuje teologiczne przesłanie przekazu pierwotnego oraz trzech opowiadań: Marka, Mateusza i Łukasza. Wyniki badań syntetycznie zostały przedstawione w Zakończeniu.

W zestawieniu z opowiadaniem pozabiblijnymi i biblijnymi narracje ewangeliczne są bardziej oryginalne. W opowiadaniach hellenistycznych cudowny czyn służył podkreśleniu cudownej mocy przez boga lub władcę, natomiast opowiadania ewangeliczne podkreślają wiarę uczniów Jezusa. W opowiadaniach rabinistycznych cud dokonywał się za sprawą modlitwy osoby wstawiającej się



do Boga, natomiast w tekstach ewangelicznych Jezus ucisza burzę własną mocą. Opowiadania Ewangelii są realistyczne, żywe, sprawiają wrażenie bycia echem relacji naocznych świadków.

W Ewangelii Marka wydarzenie ma charakter epifanijny: Jezus manifestuje swoją moc. Postawa Jezusa wskazuje na potrzebę głębokiej wiary i zaufania w Jego moc. Opowiadanie Mateusza ma rys eklezjologiczny. Jezus wzywa do powtórnego, pogłębionego, bardziej radykalnego pójścia za Nim. Łukasz podkreśla dobroć i współczucie Jezusa. Bardziej widoczny jest zamiar misyjny.

Jak powinno być w biblistycznej rozprawie naukowej, ks. Andrzej Tulej wszystkie analizy przeprowadził na oryginalnym tekście greckim. Wykorzystał dość obfitą literaturę, także obcojęzyczną, ale analizy literackie przeprowadzał samodzielnie. Należy podkreślić dużą kreatywność Autora, który w prezentowanej rozprawie doszedł samodzielnie do wielu ciekawych wniosków.

*Article submitted: 25.11.2021; accepted: 08.12.2021.*

# NOTY O AUTORACH

**O. Ovie Valentine Aghoghophia** – augustianin, należy do prowincji nigeryjskiej tego zakonu, obecnie współpracuje z augustianami w Polsce, pomaga w pracy duszpasterskiej w Rektoracie Obcokrajowców Angłojęzycznych św. Pawła Apostoła Narodów w Warszawie. Jest doktorantem na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Studiuje teologię dogmatyczną, specjalizuje się w angelologii i demonologii.

**Ks. Przemysław Artemiuk** – prof. ucz. dr hab., teolog fundamentalny, ur. 1974. Adiunkt w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologetycznej WT UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Autor m.in. książek *Renesans apologetyki* (Płock 2016) oraz *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologetyce* (Poznań 2019).

**Ks. Roman Bartnicki** – prof. dr hab., profesor nauk teologicznych, bibliista, ur. 1943. Studiował na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (specjalizacja biblijna), a następnie w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. W latach 1996-1999 był rektorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, którego rektorem pozostał do 2005 r. Konsultor Sekcji Nauk Biblijnych przy Episkopacie Polski. Od 2018 roku pełni funkcję redaktora naczelnego „Warszawskich Studiów Teologicznych”.

**Beate Beckmann-Zöller** – dr filozofii, specjalizująca się w filozofii religii, ur. 1966. Przewodnicząca Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, redaktor 7-tomowego wydania „Dzieł zebranych” Edyty Stein.

**Ks. Matteo Campagnaro** – dr teologii pastoralnej, ur. 1982. Absolwent Archidiecezjalnego Seminarium Misyjnego Redemptoris Mater w Warszawie, od 2012 r. pełni funkcję Sekretarza i Kapelana Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego oraz administratora Domu Arcybiskupów Warszawskich. Autor książki o myśli dogmatyczno-pastoralnej ks. Luigię Giussaniego (*Wiara to fascynujące*

*spotkanie*, Warszawa 2017) oraz studium na temat posoborowej teologii Ameryki Łacińskiej (*Posoborowa teologia Ameryki Łacińskiej*, Wrocław 2020).

**Ks. Robert Kaczmarek** – dr teologii, ur. 1972. Wykładowca katechetyki i dydaktyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz w Wyższym Seminarium Ojców Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach; nauczyciel religii w VIII Liceum Ogólnokształcącym z Oddziałami Dwujęzycznymi im. M. Skłodowskiej-Curie w Katowicach, członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, członek EuFRES (Europejskiego Forum Nauczania Religii w Szkołach), ambasador Międzynarodowej Sieci Pedagogicznej PILGRIM.

**Nikolay A. Khandoga** – specjalista w zakresie patrystyki łacińskiej, absolwent Petersburskiej Akademii Teologicznej. Wykładowca teologii w Pererwińskim Seminarium Duchownym w Moskwie. Pełnił funkcję redaktora prowadzącego w teologicznym czasopiśmie naukowym Akta Pererwińskiego Seminarium Prawosławnego. Od 2017 r. uczy się na studia doktoranckie z teologii (patrystyka łacińska) w Ogólnocerkiewnym Studium Podyplomowym i Doktoranckim im. Św. Apostołów Cyryla i Metodego w Moskwie.

**Ks. August Laumer** – prof. dr., profesor teologii pastoralnej na Uniwersytecie Augsburgskim, ksiądz diecezji ratybońskiej, ur. 1970. Jego zainteresowania naukowe obejmują: fundamenty teoretyczne oraz historię teologii pastoralnej, troskę duszpasterską o chorych, zagadnienia żałoby, sakramentów, małżeństwa i rodziny oraz młodzieży.

**Andrea Michl** – dr prawa kanonicznego, teolożka, ur. 1985. Studiowała teologię katolicką w Ratybonie oraz w Rzymie, następnie kontynuowała studia na Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik przy Ludwig-Maximilians-Universität Munich. W 2015 obroniła licencjat, a w 2020 doktorat z prawa kanonicznego. Od 2014 pracuje jako asystentka w Katedrze Prawa Kanonicznego na Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik. Specjalizuje się w prawie małżeńskim, prawie karnym, prawie proceduralnym oraz prawnymi aspektami relacji państwo-Kościół.

**Dawid Mielnik** – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (KUL, 2017) oraz doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Absolwent teologii, nauk biblijnych, filozofii, filologii polskiej, edytorstwa i informatyki. Autor siedmiu monografii naukowych, ponad 110 recenzowanych artykułów nauko-

wych oraz trzech dzieł z zakresu literatury pięknej. Redaktor 12 prac zbiorowych, prelegent na ponad 40 konferencjach naukowych oraz organizator 20 międzynarodowych i 30 ogólnopolskich konferencji naukowych. Kilukrotnie wyróżniony w konkursie „Studencki Nobel” na szczeblu lokalnym oraz ogólnopolskim. Zainteresowania badawcze: egzegeza biblijna, symbolika liturgiczna, relacje pomiędzy Mszą Jana XXIII a Mszą Pawła VI, tradycyjny katolicyzm.

**S. Małgorzata Pagacz USJK** – doktor nauk teologicznych (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie), magister matematyki (Uniwersytet Jagielloński), licencjat z filozofii (Akademia Ignatianum w Krakowie), należy do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, ur. 1984. Prowadzi wykłady zlecone na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się m. in. teologią życia konsekrowanego. Jest odpowiedzialna za formację młodych sióstr w swoim Zgromadzeniu. Opublikowała m. in. *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019; P. Kiejkowski, M. Pagacz, *Europa – humanizm – życie konsekrowane. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021. Autorka ponad 20 artykułów naukowych.

**Ks. Luca Peyron** – licencjat prawa kanonicznego, magister prawa, ur. 1973. Twórca i koordynator „apostolatu cyfrowego”, jednej z pierwszych katolickich platform zajmujących się relacją wiary i świata cyfrowego. Wykładowca teologii na Università Cattolica di Torino oraz w Istituto Universitario Salesiano di Torino, prowadzi także warsztaty z duchowości w turyńskim Università degli Studi. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na relacjach między społeczeństwem, wiarą a światem cyfrowym. Współpracuje z licznymi portalami i czasopismami w zakresie tej tematyki.

**Ks. Stefano Zamboni** – prof. teologii moralnej, sercanin, ur. 1974. Wykłada teologię moralną w rzymskiej Akademii Alfonsjańskiej. Opublikował m.in. *Teologia dell'amicizia*, Bologna 2015 (*Teologia przyjaźni*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2017); *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*, Bologna 2019; *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia*, Roma 2020.



# SPIS TREŚCI

## STUDIA Z TEOLOGII

- Przemysław Artemiuk**, *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody współczesnej apologetyki*  
*Defense of Christianity today: directions and methods of contemporary apologetics* ..... 6
- Matteo Campagnaro**, *Da Rio de Janeiro a Medellin: la nascita della teologia post-conciliare latinoamericana*  
*From Rio de Janeiro to Medellin: the birth of post-conciliar Latin American theology* ..... 26
- Robert Kaczmarek**, *Wpływ programu „Ułożyć życie z Bogiem” na praktykę przygotowania do sakramentu bierzmowania w parafiach*  
*The influence of the program “Ułożyć życie z Bogiem” (Arrange Life with God) on the practice of preparation for the sacrament of confirmation in parishes* ..... 46
- August Laumer**, *Karl Rahner and the practical theology* ..... 70
- Dawid Mielnik**, *The Good Friday oration ad intra ecclesiam in the context of the post-conciliar liturgical reforms* ..... 84
- Małgorzata Pagacz USJK**, *„Złączenie serca z Bogiem”. Modlitwa w ujęciu św. Urszuli Ledóchowskiej*  
*„The union of heart with God”. Prayer according to Saint Ursula Ledóchowska* ..... 100

## STUDIA Z ANTROPOLOGII TEOLGICZNEJ

- Beate Beckmann-Zöller**, *Die leibliche Differenz und Steins Geschlechter-Anthropologie*  
*The bodily difference and Stein's gender anthropology* ..... 120
- Nikolay A. Khandoga**, *Адам и Ева как прообраз Нового Адама и Новой Евы (по учению святителя Иринея Лионского, Тертуллиана и святителя Викторина Петавийского). К вопросу о теории рекапитуляции в раннехристианском богословии*  
*Adam and Eve as prototypes of New Adam and New Eve (according to the teaching of Saint Irenaeus of Lyon, Tertullian, Victorinus of Poetovio). To the question about the theory of recapitulation in early Christian theology* ..... 142
- Luca Peyron**, *Antronomia teologica*  
*Theological anthronomy* ..... 160
- Stefano Zamboni**, *Elementi per un approccio biblico-teologico al tema della comunicazione*  
*Elements for a biblical-theological approach to the issue of communication* ..... 174

## VARIA

- Andrea Michl**, *«In saeculo et ex saeculo». Characteristics of the secular institutes* ..... 196
- Ovie Valentine Aghoghophia**, *Augustine on angelic knowledge* ..... 212

## RECENZJE

- Roman Bartnicki**, *Recenzja książki: ks. Andrzej Tulej, „Czemu bojaźliwi jesteście, malej wiary?” Ewangeliczne opowiadania o burzy na jeziorze (Mk 4,35-41; Mt 8,23-27; Łk 8,22-25), Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2021, ss. 167* ..... 238



**AKW**

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE