

STUDIA TEOLOGII DOGMATYCZNEJ



Tom IX

Białystok 2023

TEOLOGIA W TEORII I PRAKTYCE

**KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku**



Zespół redakcyjny:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB – redaktor naczelny
ks. mgr lic. Leszek M. Jakoniuk – sekretarz redakcji

Rada naukowa/programowa:

ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym)
ks. prof. dr hab. Józef Niewiadomski (UI Innsbruck)
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)
ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk (PUG Rzym)
ks. prof. dr hab. Andrus Naberkovas (VDU Kowno, Riomer Wilno)
ks. dr hab. Jacek Kempa, prof. UŚ (UŚ Katowice)
ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński (KUL Lublin)
ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL (KUL Lublin)
ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UJPiI (UJPiI Kraków)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (KUL Lublin)
o. prof. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE (UJPiI Kraków)
prof. dr Bertram Stubenrauch (LMU München)
prof. dr Ralf Miggelbrink (Universität Duisburg-Essen)
prof. dr Jacques Bernard (UC Lille)

Recenzenci artykułów:

ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK (UMK Toruń)
ks. dr hab. Jarosław Lipniak (PWTW Wrocław)
ks. prof. dr hab. Paweł Mąkosa (KUL Lublin)
ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski (UKSW Warszawa)
ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok)
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa)
ks. dr Przemysław Sawa (UŚ Katowice)
ks. dr hab. Cezary Smuniewski (UW Warszawa)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB

Redakcja i korekta (język polski): Beata Dworakowska

Korekta (język włoski): Marco Lamanna

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, 2023

ISSN 2449-7452

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-245 Białystok, ul. Ciołkowskiego 1M, tel. 85 745 71 20
<https://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: wydawnictwo@uwb.edu.pl

Druk: TOTEM.COM.PL

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA W TEORII I PRAKTYCE

Łukasz Borowski	
<i>Interdyscyplinarny charakter teologii praktycznej małżeństwa i rodziny</i>	7
Bazyli Degórski	
<i>Uwagi dotyczące miejsc kultu w okresie starożytności chrześcijańskiej</i>	19
Tomasz Andrzej Grądzki	
<i>Mater misericordiae. Un confronto fra quattro collette</i>	36
Leszek Marius Jakoniuk	
<i>Przygotowanie pierwszokomunijne w dokumencie „Wskazania duszpastersko-katechetyczne Arcybiskupa Metropolity Białostockiego”</i>	62
Tadeusz Kasabula	
<i>Teologia w świecie nauk</i>	74
Sebastian Kondzior	
<i>Nieplodność – epidemiologia, etiopatogeneza, diagnostyka</i>	87
Mieczysław Ozorowski	
<i>Rodzina obrazem Boga w świetle nauczania Jana Pawła II, a szczególnie Listu do Rodzin</i>	99
Tomasz Sulik	
<i>Prawo naturalne jako źródło norm prawa małżeńskiego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku</i>	114
Marian Zając	
<i>Perspektywy ewangelizacji w epoce cyfrowej</i>	129

(RE)VISIO THEOLOGICA

René Roux	
<i>Teologia jako nauka</i>	141

CONTENTS

THEOLOGY IN THEORY AND PRACTICE

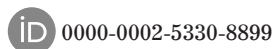
Łukasz Borowski	
<i>The Interdisciplinary Nature of Practical Theology of Marriage and Family</i>	7
Bazyli Degórski	
<i>Notes on Religious Sites in Christian Antiquity</i>	19
Tomasz Andrzej Grądzki	
<i>Mater Misericordiae. A Comparison between Four Collects</i>	36
Leszek Marius Jakoniuk	
<i>First Communion Preparation in the Document</i>	
<i>“Pastoral and Catechetical Guidelines of the Archbishop of Białystok”</i>	62
Tadeusz Kasabuła	
<i>Theology in the World of Science</i>	73
Sebastian Kondzior	
<i>Infertility – Epidemiology, Etiopathogenesis, Diagnostics</i>	87
Mieczysław Ozorowski	
<i>The Family as the Image of God in Light of the Teachings of John Paul II</i>	99
Tomasz Sulik	
<i>Natural Law as a Source of Marital Law Norms in the Code of Canon Law of 1983</i>	114
Marian Zając	
<i>Perspectives of Evangelization in the Digital Age</i>	129

(RE)VISIO THEOLOGICA

René Roux	
<i>Theology as a Science</i>	141

TEOLOGIA W TEORII
I PRAKTYCE

Łukasz Borowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
DOI: 10.15290/std.2023.09.01



INTERDYSCYPLINARNY CHARAKTER TEOLOGII PRAKTYCZNEJ MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

THE INTERDISCIPLINARY NATURE OF PRACTICAL THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

Pope Francis' apostolic constitution *Veritatis gaudium* and analysis of practical theology emphasize the essence of an interdisciplinary approach to research, emphasizing the need for "strong transdisciplinarity" in learning various aspects of the analyzed topic. Practical theology, also known as pastoral theology, aims to respond to contemporary challenges by taking into account both the theological and social, cultural and psychological dimensions that influence the life of the Church and society today. This article emphasizes the need for an interdisciplinary approach to research on marriage and family, striving to cooperate with various scientific fields in order to consolidate the vision of marriage and family in accordance with the natural intention of the Creator

Key words: practical theology, interdisciplinarity, marriage, family.

Wstęp

Konstytucja apostolska papieża Franciszka *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (27.12.2017) wzywa do odkrycia na nowo zasady interdyscyplinarności w prowadzonych badaniach i to

nie tyle w jej formie „słabej” zwykłej wielodyscyplinarności, jako podejścia, które sprzyja lepszemu zrozumieniu, z kilku punktów widzenia, jakiegoś przedmiotu badań; ile raczej w jej formie „mocnej” transdyscyplinarności, jako umiejscowienia i rozwoju wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Świata i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga¹.

Teologia praktyczna – nazywana synonimicznie pastoralną² – choć jako odrębna dyscyplina teologiczna posługuje się własną metodą naukową, to chętnie i obficie powinna korzystać z dorobku innych nauk. Zobowiązuje ją do tego przedmiot badań, jakim jest urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości. Znaczy to tyle, że teolog pastoralista w formułowaniu imperatywów pastoralnych, które są jednym z celów dziedziny, bierze pod uwagę uwarunkowania, w jakich dokonuje się uobecnianie Kościoła w aktualnej sytuacji³. Stąd pastoralista w swoich badaniach uwzględnia zarówno teologiczny charakter dziedziny, mający swoje źródło w Objawieniu Bożym, jak i różnorodne uwarunkowania społeczne, kulturowe, psychologiczne czy ekonomiczne, które wpływają na sposób, w jaki Kościół jest obecny w teraźniejszym świecie.

Nagłym wyzwaniem, stojącym przed Kościołem XXI wieku, jest duszpasterska odpowiedź na współczesny kryzys małżeństw i rodzin, szczególnie w jego warstwie antropologicznej. Zadanie to nie może być dobrze zrealizowane bez prowadzenia badań pastoralnych o charakterze interdyscyplinarnym – posługując się pojęciem Konstytucji *Veritatis gaudium* – zarówno w formie „zwykłej wielodyscyplinarności”, jak i „mocnej transdyscyplinarności”, co zostanie ukazane w niniejszym artykule.

Rozumienie pojęcia interdyscyplinarności

Termin „interdyscyplinarność” ma swoje korzenie w łacińskich słowach *inter* (pomiędzy) i *disciplina* (dziedzina nauki), co wskazuje na współpracę między różnymi dziedzinami nauki w celu lepszego zrozumienia danego problemu. W interdyscyplinarnym podejściu badawczym istnieje wspólny przedmiot badań, który jest ujmowany z różnych perspektyw. Jednakże, pomimo wspólnego przedmiotu badań, badacze mogą korzystać z różnych metod i technik badawczych, które są charakterystyczne dla ich własnych dziedzin. W ten sposób interdyscyplinarność umożliwia holistyczne podejście do przedmiotowej kwestii, nierzadko ukazując jej złożoność. To z kolei powinno prowadzić do

¹ Franciszek, *Veritatis gaudium*, Watykan 2017, 4.

² Zob. R. Kamiński, *Z metodologii teologii pastoralnej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 235-250.

³ Por. idem, *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 18.

kompleksowego zrozumienia poruszanego zagadnienia oraz do wypracowania bardziej wszechstronnych i skutecznych rozwiązań.

Takie podejście badawcze konstytucja *Veritatis gaudium* określa mianem „zwykłej wielodyscyplinarności”. Zwyczaj, ale należałoby dodać niezbędnej, szczególnie w dziedzinie teologii praktycznej małżeństwa i rodziny. Tematyka życia małżeńskiego i rodzinnego jest niezwykle szeroka i obejmuje wiele różnorodnych aspektów, które dotyczą relacji między partnerami, rodzicielstwa, wychowania dzieci, funkcjonowania rodziny w społeczeństwie oraz roli małżeństwa i rodziny w kontekście kulturowym, społecznym i religijnym. Obejmuje ona również zagadnienia związane z psychologią, ekonomią, prawem, zdrowiem, edukacją i wieloma innymi dziedzinami.

Różnorodne obszary nauki analizują złożone zjawiska i procesy związane z życiem małżeńskim i rodzinnym. Teolog pastoralista, starając się opracować kompleksowe wnioski praktyczne, które efektywnie reagują na współczesne wyzwania i potrzeby, musi koniecznie uwzględnić rezultaty badań prowadzonych w innych dziedzinach nauki. Pomimo odrębności metodologicznych stosowanych w teologii pastoralnej w porównaniu z innymi dziedzinami nauk, nie można zignorować cennego wkładu tychże badań w pełne zrozumienie omawianych problemów.

Dla przykładu warto porównać współpracę teologii praktycznej z socjologią. Pomimo tego, że teologia praktyczna i socjologia różnią się metodologicznie, istnieją obszary wspólne, gdzie obie dyscypliny mogą się wzajemnie uzupełniać. Teologia praktyczna zajmuje się głęboką refleksją nad praktyką religijną, duchową i duszpasterską, bazując na zrozumieniu wiary i nauk teologicznych. Jej metodologia opiera się na interpretacji źródeł religijnych, takich jak Pismo Święte, Tradycja i nauczanie Kościoła, oraz na refleksji teologicznej nad doświadczeniem religijnym. Socjologia natomiast zajmuje się badaniem struktur społecznych, instytucji, procesów społecznych oraz interakcji między jednostkami w społeczeństwie. Jej metodologia obejmuje obserwacje, analizę danych empirycznych, badania ankietowe, wywiady i inne techniki badawcze⁴.

Pomimo tych różnic socjologiczne badania nad strukturą rodziny, rytuałami społecznymi czy zmianami kulturowymi mogą dostarczyć teologom praktycznym głębszego zrozumienia kontekstu społecznego, w którym dokonuje się praktyka religijna i duszpasterska. Z kolei teologiczna refleksja nad wartościami religijnymi, duchowymi i etycznymi może wzbogacić socjologiczne analizy społeczne, dostarczając szerszego kontekstu i głębszego zrozumienia ludzkiego doświadczenia. W ten sposób, choć teologia praktyczna i socjologia posługują się odrębnymi metodologiami badawczymi, ich wzajemna interakcja

⁴ T. Wielebski, M. Tutak, *Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji*, „Teologia Praktyczna” 17 (2016), s. 39-40.

może przynieść korzyści w zrozumieniu i odpowiedzi na współczesne wyzwania społeczne i religijne.

W tym przypadku bardziej odpowiednim byłoby używanie określenia „wielodyscyplinarność” niż „interdyscyplinarność” (w kontekście, na który wskazuje przytoczona konstytucja *Veritatis gaudium*). Poszczególne dziedziny nauki zachowują tu swoją epistemologiczną i metodologiczną autonomię, a ewentualna synteza wiedzy, której dostarczają, pozostawiona jest nierzadko odbiorcom, którzy otrzymują wszechstronną wiedzę na określony temat.

W ramach każdej z tradycyjnych dziedzin wiedzy istnieje wiele dyscyplin szczegółowych, które badają rozmaite aspekty tego samego przedmiotu. Taki typ badań można by określić „badaniami wewnętrznymi”. Istnieje np. psychologia rozwojowa, psychologia osobowości, psychologia poznawcza itp., ale też psychologia zdrowia, sportu czy reklamy. Nie inaczej jest w przypadku teologii. W ramach teologii badacze analizują małżeństwo i rodzinę z różnych perspektyw, takich jak teologia moralna (badanie moralnych aspektów życia rodzinnego), teologia pastoralna (kształtowanie praktyk duszpasterskich w kontekście małżeństwa i rodziny), teologia dogmatyczna (rozumienie małżeństwa i rodziny w kontekście nauki Kościoła) czy teologia biblijna (badanie biblijnych podstaw i aspektów małżeństwa i rodziny).

Teologia praktyczna małżeństwa i rodziny zakłada zatem jakby podwójną interdyscyplinarność: „interdyscyplinarność wewnątrzteologiczną” (*ad intra*) oraz interdyscyplinarność w zakresie nauk pozateologicznych, zajmujących się małżeństwem i rodziną. Można by ją określić mianem „interdyscyplinarności pozateologicznej” (*ad extra*), którą rozumie się raczej jako wielodyscyplinarność.

Cytowana konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* wzywa do odkrycia na nowo zasady interdyscyplinarności jako wyzwolenia się ze zwykłej wielodyscyplinarności i przejścia do „mocnej transdyscyplinarności”. Termin „transdyscyplinarność” składa się z dwóch głównych części: „trans” i „dyscyplinarność”. Przedrostek *trans* pochodzi z języka łacińskiego i oznacza tyle, co „przekraczanie”, „przez” lub „poza”. Jest to często używany przedrostek w języku polskim, który wskazuje na ruch lub przejście z jednego stanu, miejsca lub poziomu do innego. Słowo „dyscyplinarność” odnosi się do koncepcji działalności w ramach określonej dziedziny nauki lub dyscypliny. Ma korzenie w łacińskim *disciplina* i pierwotnie oznaczało „sposób nauczania”.

Pojęcie „transdyscyplinarność” oznacza zatem podejście, w którym przekracza się granice tradycyjnych dziedzin nauki, łącząc elementy z różnych dyscyplin w celu rozwiązania konkretnego problemu lub zrozumienia danego zagadnienia⁵. W kontekście teologii transdyscyplinarność oznacza odwoływanie

⁵ Por. J. Tabaszewska, „Wędrujące pojęcia”: koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności, „Studia Europaea Gnesnensia” 8 (2013), s. 117.

się do Bożej transcendencji jako fundamentu dla pojmowania i interpretacji wszelkiej wiedzy. Polega na umiejscowieniu całości wiedzy w obrębie Objawienia Bożego, czyli przekazu, który Bóg udziela człowiekowi na temat samego siebie i rzeczywistości, zarówno przez naturę, jak i przez Objawienie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji (por. KO 24).

Joseph Ratzinger powiedział w wykładzie z okazji otrzymania tytułu *doktora honoris causa* na Uniwersytecie w Pampelunie:

Swoistość teologii polega na tym, że zwraca się ona do tego, czego sami nie wynaleźliśmy i co może być fundamentem naszego życia właśnie dlatego, że nas poprzedza i nas podtrzymuje, czyli jest większe niż nasze własne myślenie. Drogę teologii wskazują słowa: *credo ut intelligam* (przyjmuję to, co dane), aby na tej podstawie dojść do właściwego rozumienia samego siebie⁶.

W praktyce oznacza to, że teologia jako dyscyplina nie stoi w izolacji od innych dziedzin nauki – również pozateologicznych – ale jest otwarta na dialog, aby zgłębiać prawdy wiary w kontekście różnych dyscyplin naukowych oraz aby odpowiedzieć na wyzwania współczesnego świata. Transdyscyplinarność w teologii zachęca nie tylko do poszukiwania wspólnych punktów między teologią a innymi dziedzinami nauki, takimi jak filozofia, psychologia, socjologia, nauki przyrodnicze czy humanistyczne, w celu lepszego zrozumienia zagadnień religijnych i ich implikacji dla życia człowieka i kształtowania go wedle zamysłu Stwórcy, ale również do oświeclania tych nauk Mądrością przekraczającą ludzki umysł.

Interdyscyplinarność teologii praktycznej małżeństwa i rodziny (*ad intra*)

Interdyscyplinarność teologii praktycznej małżeństwa i rodziny (*ad intra*) odnosi się do ścisłej współpracy różnych dyscyplin w ramach samej teologii, w celu lepszego zrozumienia i odpowiedzi na wyzwania związane z małżeństwem i rodziną. Oznacza to, że teologia praktyczna małżeństwa i rodziny korzysta z różnorodnych perspektyw i ujęć teologicznych, aby rozwijać kompleksowe podejście do problemów dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego.

Teologia pastoralna stanowi nieodłączną część całości teologii, dlatego też powinna być rozpatrywana w szerszym kontekście. Posiadając swoje własne, specyficzne obszary badań, opiera się jednak na osiągnięciach w dziedzinie teologii systematycznej (dogmatycznej, moralnej, fundamentalnej, eklezjologii oraz biblistyki) i prawa kanonicznego. Nie oznacza to konieczności włączania wszystkich elementów tych dyscyplin do teologii pastoralnej, ale raczej

⁶ J. Ratzinger, *Co oznacza teologia?*, [w:] idem, *Opera omnia*, t. 9, cz. 1, Lublin 2016, s. 328-329.

korzystanie z najnowszych osiągnięć tych dziedzin. Teologia pastoralna dąży do opracowania aktualnych, własnych modeli teologicznych. Charakteryzuje się ona przede wszystkim orientacją egzystencjalną i praktyczną, skupiając się na roli Kościoła w konfrontacji ze współczesnym światem⁷.

Nauki biblijne stanowią bogate źródło materiału do analizy, interpretacji i zrozumienia różnorodnych aspektów małżeństwa i rodziny, które zostały przekazane w Słowie Bożym. Opowieści biblijne o małżeństwach, historia Adama i Ewy oraz nauczanie Jezusa Chrystusa na temat małżeństwa, dostarczają teologom praktycznym wglądu w Boży plan dla małżeństwa i rodziny oraz wartości, na których należy budować rodzinę.

Pismo Święte ukazuje Boży pierwotny plan dla małżeństwa i rodziny, przedstawiając je jako instytucje stworzone przez Boga. Relacje rodzinne, zaprezentowane w Starym i Nowym Testamencie, dostarczają fundamentalnych wzorców dla życia rodzinnego. Dzięki temu teologowie praktyczni mogą lepiej zrozumieć duchowe i etyczne aspekty życia rodzinnego oraz wzmacniać wartości, które promują harmonię i rozwój w relacjach małżeńskich i rodzinnych. Biblia zawiera nauczanie dotyczące miłości, wierności, współczucia, wybaczenia i innych wartości, które są kluczowe dla zdrowych relacji małżeńskich i rodzinnych. Te wartości stanowią fundament teologii praktycznej, kształtując postawy i zachowania w życiu rodzinnym.

Teolog pastoralista nie szuka jedynie w Słowie Bożym bezpośrednich odniesień do podejmowanego tematu, ale jego podstawowym zadaniem jest konfrontacja wypracowanych wniosków oraz imperatywów pastoralnych z Objawieniem Bożym i zawartym w nim zamysłem Boga względem człowieka. W bardziej precyzyjnym ujęciu, teolog praktyk zadaje sobie pytanie, czy opracowane zalecenia, programy lub inne inicjatywy przyczynią się do prowadzenia bardziej ewangelicznego życia, prowadzącego do wypełniania woli Bożej.

Teologia pastoralna korzysta z badań teologii moralnej, która dostarcza ogólnych zasad i norm, służących jako fundament moralny dla chrześcijańskiego życia jednostki oraz wspólnoty. Te zasady, wynikające z nauki Kościoła i interpretacji Pisma Świętego, obejmują takie kwestie, jak etyka seksualna, obowiązki wobec Boga i bliźnich czy też sprawiedliwość społeczna. Stanowią one wytyczne moralne, które mają zastosowanie w różnych sytuacjach życiowych.

Teologia praktyczna małżeństwa i rodziny skupia się na konkretnych sytuacjach życiowych, jakie mają miejsce w ramach życia rodzinnego i małżeńskiego. Analizuje ona te sytuacje w kontekście wartości i norm moralnych dostarczonych przez teologię moralną. Teologia pastoralna bada, jak te ogólne

⁷ Por. K. Majdański, *Interdyscyplinarność w posłudze wobec prawdy o małżeństwie i rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1 (2001), s. 22-23.

zasady moralne mają być stosowane w praktyce, w codziennych decyzjach i wyzwaniach związanych z życiem rodzinno-mażeńskim.

Poprzez tę konkretną implementację zasad moralnych teologia praktyczna małżeństwa i rodziny wzbogaca zrozumienie praktycznych aspektów życia chrześcijańskiego. Analizuje ona, jak te zasady moralne wpływają na relacje małżeńskie, wychowanie dzieci, podejmowanie decyzji życiowych czy też radzenie sobie z trudnościami i kryzysami w życiu rodzinnym. Dzięki temu teologia praktyczna przyczynia się do lepszego zrozumienia, jak życie rodzinne może być autentycznie chrześcijańskie i jak podejmować konkretne wyzwania moralne w kontekście życia rodzinnego i małżeńskiego.

Badania teologii praktycznej małżeństwa i rodziny ściśle wiążą się z podstawami teologii dogmatycznej, zwłaszcza eklezjologii, która analizuje naukę o Kościele. Eklezjologia pełni istotną rolę w ugruntowaniu refleksji nad życiem małżeńskim i rodzinnym w kontekście wiary chrześcijańskiej, dostarczając podstawowych założeń dotyczących natury, misji i roli Kościoła w świecie.

Teologowie pastoralisci korzystają z tych nauk, aby lepiej zrozumieć, w jaki sposób Kościół wpływa na życie rodzinne i małżeńskie oraz jakie są jego oczekiwania wobec rodzin. W oparciu o fundament eklezjologii teologia praktyczna małżeństwa i rodziny analizuje m.in.: rolę Kościoła w kształtowaniu życia rodzin i małżeństw, wspólnotę rodzin jako integralną część Kościoła, podejście duszpasterskie Kościoła do potrzeb i wyzwań rodzin czy znaczenie sakramentu małżeństwa jako wyrazu miłości Chrystusa do Kościoła i jego wpływu na życie rodzinne. Dzięki temu podejściu teologia praktyczna małżeństwa i rodziny wykorzystuje podstawy teologii dogmatycznej, szczególnie eklezjologii, aby poszerzyć zrozumienie roli Kościoła w życiu rodzin i małżeństw oraz dostosować swoje zalecenia duszpasterskie do współczesnych potrzeb rodzin.

Wreszcie – teologia praktyczna małżeństwa i rodziny łączy się również z teologią liturgiczną, która bada sakramentalne wymiary życia chrześcijańskiego, w tym małżeństwa jako sakramentu. Poprzez zintegrowanie nauk liturgicznych z praktyką duszpasterską teologia praktyczna kształtuje odpowiednie narzędzia i formy włączenia małżeństw i rodzin w liturgiczne życie wspólnoty Kościoła.

Kwestie życia małżeńskiego i rodzinnego porusza również prawo kanoniczne, stanowiące zbiór przepisów i norm regulujących życie Kościoła. Określa ono m.in. zasady zawierania małżeństwa sakramentalnego, jego jedność i nierozdzielność, cele małżeństwa, obowiązki małżonków i rodziców oraz inne kwestie związane z życiem rodzinno-mażeńskim w ramach Kościoła katolickiego. Prawo nie pomija przygotowania do życia małżeńskiego oraz troski o towarzyszenie małżonkom i rodzinom na drodze duszpasterstwa.

Teologia małżeństwa i rodziny oraz prawo kanoniczne współpracują ze sobą w celu zapewnienia odpowiedniego rozumienia, interpretacji i stosowania nauki

Kościół katolicki dotyczącej małżeństwa i rodziny. Teologia małżeństwa i rodziny dostarcza teologicznego kontekstu i rozumienia sakramentu małżeństwa oraz życia rodzinnego, podczas gdy prawo kanoniczne określa praktyczne zasady i procedury związane z życiem małżeńskim i rodzinnym w ramach wspólnoty Kościoła. Dzięki temu Kościół jest w stanie zapewnić właściwe prowadzenie i rozumienie życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle wiary katolickiej.

Wspomniane powyżej dyscypliny nie wyczerpują obszarów współpracy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny z innymi dziedzinami teologii czy prawem kanonicznym. Ukazują one jedynie na silną korelację między teologią pastoralną a badaniami innych nurtów, zwłaszcza teologią systematycznej i prawa kanonicznego, oraz wzywają do troski o małżeństwo i rodzinę w różnych aspektach życia. Wyznaczają one swoistą metodę teologii praktycznej, która, badając aktualną rzeczywistość, konfrontuje ją z nauczaniem Kościoła, aby wypracować użyteczne wskazania pastoralne. W ten sposób teologia praktyczna małżeństwa i rodziny pozostaje otwarta na współpracę z różnymi dziedzinami teologii oraz prawem kanonicznym, aby w pełni uwzględnić kompleksowy charakter życia małżeńskiego i rodzinnego w kontekście wiary chrześcijańskiej.

Wielodyscyplinarność teologii praktycznej małżeństwa i rodziny (*ad extra*)

Zadaniem współczesnej teologii praktycznej małżeństwa i rodziny jest prowadzenie refleksji nad ich aktualną sytuacją. Wymaga to współpracy z wieloma dziedzinami pozateologicznymi, które dostarczają różnorodnych perspektyw i narzędzi do zrozumienia oraz udzielenia odpowiedzi na współczesne wyzwania związane z życiem małżeńskim i rodzinnym.

Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* wzywa do „mocnej transdyscyplinarności, jako umiejscowienia i rozwoju wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga”⁸. Jest to bardzo ważna wskazówka metodologiczna, która gwarantuje niezależność badań teologicznych. Każdy teolog, zwłaszcza teolog pastoralista, przyjmując w swojej pracy dorobek nauk pozateologicznych, szanuje autonomię danej dziedziny oraz jej metodologię, równocześnie zawsze uwzględniając etykę tej dyscypliny. Wyniki badań zawsze interpretuje w odniesieniu do Objawienia Bożego – owej Mądrości, która kształtuje fundament każdej refleksji teologicznej⁹.

Tylko takie podejście może prowadzić do wypracowania adekwatnych wniosków, zgodnych z antropologią i naturą człowieka, poprzez uwzględnienie

⁸ Franciszek, *Veritatis gaudium*..., 4.

⁹ Por. B. Mierzwiński, *Współczesna koncepcja teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, „Teologia Praktyczna” 2 (2001), s. 94-95.

głębszego zrozumienia ludzkiej kondycji, cech charakterystycznych dla istoty ludzkiej oraz uniwersalnych praw rządzących ludzkim doświadczeniem. Obejmuje to analizę aspektów psychologicznych, społecznych, duchowych i fizycznych człowieka, uwzględniając jego aspiracje, potrzeby, relacje z innymi oraz dążenia do realizacji osobistego i społecznego dobra. Poprzez takie podejście możliwe jest sformułowanie wniosków i zaleceń pastoralnych, które uwzględniają wieloaspektowość życia ludzkiego i odpowiadają na konkretne wyzwania i potrzeby w kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego zgodnego z zamysłem Stwórcy.

Warto o tym przypomnieć, gdy pewne nurty nauki, w tym niestety również teologii, zdają się kierować ku samorozumieniu współczesnego człowieka (zwłaszcza zachodniego) jako swoistemu „transcendentalnemu horyzontowi”. W rezultacie treści teologiczne – co dobrze widać szczególnie w obszarze teologii moralnej i pastoralnej – są dostosowywane do tego, co postrzegane jest jako możliwe dla jednostki, której sposób myślenia ukształtowany jest przez tzw. nowożytny rozum¹⁰. W efekcie zatracą się odniesienie stworzenia do Stwórcy, co w konsekwencji prowadzi do pozytywizmu w różnych obszarach życia. Za normę i regułę postępowania uważa się to, co ustanowione (często nieważne w jaki sposób!), a nie to, co obiektywnie prawdziwe i służące dobru jednostki i społeczności.

Teolog pastoralista chętnie korzysta z dorobku innych nauk, ale ich badania zawsze stawia i interpretuje w świetle Prawdy Objawionej. Dziedziny pozateologiczne, takie jak psychologia, socjologia, nauki o rodzinie, prawo rodzinne, medycyna, pedagogika, ekonomia czy antropologia stanowią niezwykle istotne źródło wiedzy i perspektyw, które wzbogacają badania teologiczne nad małżeństwem i rodziną.

Tak jest chociażby w przypadku nauk socjologicznych. Teologia praktyczna małżeństwa i rodziny angażuje się w dialog z socjologią, aby lepiej zrozumieć dynamikę relacji rodzinnych i wyzwania, przed którymi stoją współczesne małżeństwa. Socjologia jako nauka o strukturach społecznych, interakcjach i procesach społecznych dostarcza teologom praktycznym istotnej perspektywy społecznej na zjawiska związane z małżeństwem i rodziną.

Poprzez współpracę z socjologią teologia praktyczna małżeństwa i rodziny uzyskuje lepsze zrozumienie kontekstu społecznego, w którym funkcjonują rodziny, oraz wpływu zmian społecznych na struktury rodzinne i relacje małżeńskie. Analiza trendów społecznych, takich jak zmiany w modelach rodziny, dynamika relacji rodzinnych, tożsamość płciowa, wpływ kultury i mediów na

¹⁰ Por. J. Merecki, *Interdyscyplinarność teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2008), s. 173.

życie rodziny jest istotnym elementem badań teologicznych nad małżeństwem i rodziną.

Socjologia dostarcza również narzędzi do badania interakcji społecznych w ramach małżeństwa i rodziny, co pomaga zrozumieć dynamikę relacji małżeńskich, wzorce komunikacji, konflikty i sposoby radzenia sobie z nimi. Teologia praktyczna małżeństwa i rodziny może wykorzystać to społeczne spojrzenie do formułowania praktycznych zaleceń duszpasterskich, dotyczących budowania zdrowych relacji małżeńskich, komunikacji w rodzinie, rozwiązywania konfliktów czy wsparcia dla rodzin w trudnych sytuacjach.

Współpraca z socjologią umożliwia także uwzględnienie różnorodności społecznej i kulturowej w badaniach nad małżeństwem i rodziną oraz dostosowanie zaleceń duszpasterskich do różnych kontekstów społecznych. Dzięki temu teologia praktyczna małżeństwa i rodziny może bardziej adekwatnie reagować na zmieniające się realia społeczne i kulturowe, oferując wsparcie i rozwiązania scalające więzi małżeńskie i rodzinne.

Psychologia dostarcza głębszego zrozumienia ludzkiej psychiki, emocji i zachowań, co pomaga w analizie relacji małżeńskich i rodzinnych oraz identyfikacji potrzeb i wyzwań jednostek w kontekście życia rodzinnego. W nauce mówi się o psychologii pastoralnej, która nie ogranicza się jedynie do zastosowania psychologicznych metod i technik. Istotnym elementem jest także integracja psychologicznej wiedzy i interwencji z głębszą perspektywą duchową i religijną. Dzięki temu psychologia pastoralna staje się narzędziem służącym nie tylko do rozumienia i leczenia problemów psychicznych, ale także do kierowania ludzi w stronę rozwoju duchowego i zbliżenia do Boga.

Prawo rodzinne dostarcza ram prawnych regulujących małżeństwo, rozwód, opiekę nad dziećmi i inne kwestie związane z życiem rodzinnym, co ma istotne znaczenie dla formułowania zaleceń duszpasterskich i interpretacji zasad moralnych w kontekście prawa. Medycyna przyczynia się, poprzez swoje badania, do lepszego zrozumienia zdrowia psychicznego i fizycznego członków rodziny oraz wpływu chorób i zaburzeń na życie rodziny. Pedagogika analizuje procesy wychowania i edukacji w rodzinie, co ma kluczowe znaczenie dla kształtowania wartości i postaw w małżeństwie i rodzinie.

Ekonomia bada aspekty finansowe i ekonomiczne życia rodzinnego, co wpływa na stabilność i dobrobyt małżeństw i rodzin. Antropologia z kolei dostarcza spojrzenia na różnorodność kulturową i historyczną instytucji małżeństwa i rodziny, co pomaga zrozumieć uniwersalne i zmienne cechy życia rodzinnego.

W tym miejscu należy wspomnieć o integracji badań dotyczących małżeństw i rodzin w ramach odrębnej dyscypliny naukowej, jaką są nauki o rodzinie. Umożliwiają one holistyczne podejście do badania i rozumienia życia rodzinnego. Obejmuje to zarówno strukturalne i funkcjonalne aspekty małżeństwa

i rodziny, jak i ich wpływ na jednostki, społeczeństwo i kulturę. Nauki o rodzinie badają różnorodne tematy związane z małżeństwem i rodziną, takie jak dynamika relacji małżeńskich, procesy wychowawcze, role płciowe, zmiany w strukturze rodzinnej, wpływ czynników społecznych i kulturowych na życie rodziny oraz wyzwania związane z życiem rodzin w różnych kontekstach społecznych i kulturowych.

Integracja różnych dziedzin naukowych w ramach nauk o rodzinie umożliwia głębsze zrozumienie złożoności życia rodzinnego oraz dostarcza narzędzi do opracowywania praktycznych strategii i interwencji służących wsparciu rodzin w różnych sytuacjach życiowych. W ten sposób nauki o rodzinie przyczyniają się do rozwoju wiedzy oraz do formułowania polityk i programów społecznych związanych z promocją zdrowych i funkcjonalnych rodzin, a także poszukiwania skutecznych narzędzi pastoralnych.

Współpraca teologii praktycznej małżeństwa i rodziny z tymi dziedzinami pozateologicznymi pozwala na holistyczne podejście do badania życia małżeńskiego i rodzinnego, uwzględniając różnorodne aspekty ludzkiego doświadczenia i kontekstu społecznego. Integracja wiedzy z różnych dziedzin (nie tylko tych wymienionych powyżej) pozwala na lepsze zrozumienie i skuteczniejszą interwencję duszpasterską w obszarze małżeństwa i rodziny, dlatego teolog pastoralista nie może pomijać wyników ich badań, jednak zawsze uwzględnia je, prowadząc człowieka pewną drogą Objawienia Bożego.

Zakończenie

Studium interdyscyplinarne w zakresie rzeczywistości małżeńskiej jest bardziej konieczne niż w innych działach teologii z uwagi na fakt, że rzeczywistość małżeńska dziś, bardziej niż kiedykolwiek, jest przedmiotem studiów ze strony wielu dyscyplin, od psychologii do socjologii, od biologii do etnologii. Teolog pastoralista nie może nie analizować wkładu różnych dyscyplin naukowych we współczesną refleksję nad małżeństwem i rodziną. Uwzględniając napięcia między wymiarami osobowymi a wymiarami społecznymi rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej, chce wzbudzić u chrześcijańskich małżonków większą odpowiedzialność za zadania, jakie mają oni w Kościele i w społeczeństwie.

Troska Kościoła o rodzinę musi być przemyślana i skonfrontowana z postulatami współczesnej wiedzy. To szczególne zadanie podejmuje teologia praktyczna małżeństwa i rodziny, zastanawiając się nad problematyką rodziny w świetle Ewangelii i ludzkiego doświadczenia (por. KDK 46). Uprawiając teologię praktyczną trzeba zatem wziąć pod uwagę jej charakter interdyscyplinarny, zarówno w jego wymiarze wewnętrznym (*ad intra*), jak i zewnętrznym (*ad extra*).

Wyzwaniem stojącym przed teologią praktyczną małżeństwa i rodziny jest zatem przechodzenie od „zwykłej wielodyscyplinarności”, czyli jedynie posługiwania się badaniami innych dyscyplin, do „mocnej transdyscyplinarności”, polegającej na wywoływaniu wpływu na kierunki badań naukowych. Jest to zadanie szczególnie ważne współcześnie, kiedy – jak podkreślił Benedykt XVI – „brak jest mądrości, refleksji i myśli zdolnej dokonać syntezy wskazującej kierunek”¹¹. W tym kontekście istotną rolę odgrywa teologia, a zwłaszcza teologia praktyczna, która, unikając pokusy synkretyzmu naukowego, integruje badania poszczególnych dziedzin, zachowując tym samym cenną konstruktywność opartą na świetle Objawienia Bożego. W ten sposób przyczynia się ona do ugruntowania wizji małżeństwa i rodziny zgodnej z naturalnym zamysłem Stwórcy.

Słowa kluczowe: teologia praktyczna, interdyscyplinarność, małżeństwo, rodzina.

Bibliografia:

1. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
2. Franciszek, *Veritatis gaudium*, Watykan 2017.
3. Kamiński R., *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000.
4. Kamiński R., *Z metodologii teologii pastoralnej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 235-250.
5. Majdański K., *Interdyscyplinarność w posłudze wobec prawdy o małżeństwie i rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1(2001), s. 19-33.
6. Merecki J., *Interdyscyplinarność teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2008), s. 165-176.
7. Mierzwiński B., *Współczesna koncepcja teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, „Teologia Praktyczna” 2 (2001), s. 89-103.
8. Ratzinger J., *Co oznacza teologia?*, [w:] idem, *Opera omnia*, t. 9, cz. 1, Lublin 2016, s. 327-333.
9. Tabaszewska J., „Wędrujące pojęcia”: koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności, „Studia Europaea Gnesnensia” 8(2013), s. 113-130.
10. Wielebski T., Tutak M., *Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji*, „Teologia Praktyczna” 17(2016), s. 25-46.

¹¹ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009, 31.

Bazyli Degórski

*Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu
w Rzymie*

DOI: 10.15290/std.2023.09.02



0000-0003-1997-2769

UWAGI DOTYCZĄCE MIEJSC KULTU W OKRESIE STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

NOTES ON RELIGIOUS SITES IN CHRISTIAN ANTIQUITY

Abstract: The Church Fathers' view of Christian temples is linked to their Christocentric worldview, which was reflected in patristic biblical exegesis. The most important symbol is the cross of Christ. The Church Fathers refer to the cross and the quadrangle in connection with the four rivers that flow out of paradise and irrigate the church and the mountain. Noah's Ark in the NT is a figure of the Church because it was formed from a square. Another ideal of a Christian temple is the Heavenly Jerusalem, whose length is equal to its width and which is a square. The plan of the early Christian Basilica often reflected the shape of the cross, which was placed in the geometric figure of a rectangle or square. A completely new element in such a plan was the T-shaped transept, which intersected the nave, or the always odd number of longitudinal aisles. Thus, the cross inscribed in a square, reflects the concept according to which the world is created for man, and man is born to sing God's glory: outstretched arms (horizontal line) and straight body (vertical line) form a square. Numerous forms of circular cult buildings were also known. They were connected with the figure of the octagon and the symbolism of the numbers 8 and 100. The number 100 was a symbol of the highest perfection, as well as a symbol of the glory achieved by martyrs and virgins. This was reflected in the application of the principle of *modus, species, ordo*. In Christianity, geometric figures combine to create symbolism relating to Christ and the cross. It can be said that

the thought of the Church Fathers had not only symbolic, but also practical significance for sacral structures.

Key words: early Christian temples, symbolism, rhetoric, numerology, *flexio et loquela digitorum*.

Wstęp

Omawianie tematu rozpocząć trzeba od truizmu: świątynia zawsze, we wszystkich czasach, religiach i tradycjach, miała wymiar symboliczny. Czy to było u pierwotnych ludów, w starożytnych cywilizacjach, w dziejach narodu wybranego, w początkach chrześcijaństwa czy na późniejszych etapach jego rozwoju – zawsze, obok jak największej funkcjonalności, starała się odzwierciedlać prawdy wiary i kultu.

Chrześcijanin wieczystym mieszkaniem Boga

W chrześcijaństwie na uwagę zasługuje pojęcie „świątyni”, które materialnemu wymiarowi tego słowa nadaje szczególną wartość duchową. Święty Paweł stwierdza: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? (...) Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17). Święty Piotr dopowiada: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem...” (1 P 2,9). Świątynią Boga – jego wieczystym mieszkaniem, a jednocześnie kapłanem w tej świątyni – jest więc sam chrześcijanin. Stanowi on jedność z budynkiem, w którym wraz z podobnymi mu osobami-świątyniami gromadzi się na nabożeństwa. Miejsce, w którym gromadzą się chrześcijanie, na Zachodzie od najdawniejszych czasów nazywane jest (zgodnie z Mt 21,13) *domus Dei* lub *domus orationis*¹. Panem tego domu jest Jezus Chrystus – Najwyższy i Wieczysty Kapłan, w którego kapłańskiej funkcji uczestniczy poprzez chrzest każdy chrześcijanin. Chrystus – jako światło, które świeci w ciemności (J 1,5) i światłość świata (J 8,12) – jest źródłem świętości, wzorem i nauczycielem modlitwy². Aby w pełni zrozumieć wartość chrześcijańskiej modlitwy i kościoła jako budynku kultu, trzeba koniecznie wziąć pod uwagę tę właśnie zależność istniejącą pomiędzy Głową Mistycznego Ciała Chrystusa, a jego członkami. Chrześcijanie są jak kamienie budujące świątynię i każdy z nich ma swoje miejsce.

¹ Tertullianus Carthaginensis, *De resurrectione mortuorum* 1, 1, CCL 2, 1106: *Domus Dei*; Augustinus Hipponensis, *Sermo* 336, 1, PL 38, 1471: *domus orationis*.

² Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 10, 6, SCh 54, 80-81.

Biblijno-patrystyczne koncepcje, które łączą modlącego się chrześcijanina z miejscem kultu, są nadal aktualne. Zwraca tu uwagę połączenie terminu *domus* z terminem *pax*. Nowożytna anafora z poświęcenia kościoła przywołuje ewangeliczne zdanie „Pokój temu domowi” (Łk 10,5), nadając mu pogłębione znaczenie. To właśnie termin *pax*, rozpoczynający każdy z trzech wersetów inwokacji, przywołuje epiforę *domui*: „Pax aeterna ab aeterno huic domui. || Pax perennis, Verbum Patris sit Pax huic domui. || Pacem pius consolator huic praestet domui”³.

Tak rozumiany pokój jest niezbędnym elementem domu zbudowanego na skale (Mt 7,24-28), a takim ma być dom Boży w każdym z jego wymiarów. Ci, którzy nie posiadają w sobie pokoju, nie mogą zjednoczyć się z innymi w modlitwie. Człowiek ma świadczyć o zasadach wiary i pozostawać w pokoju we wspólnocie świętych, która już tworzy Kościół na ziemi. Pieśń chwały Bożej jest wspólną pieśnią męczenników i aniołów w niebie oraz wiernych na ziemi. Nie jest się świętym w niebie, jeśli nie jest się kapłanem na ziemi, zachowując pokój pozostawiony przez Chrystusa, a nie pokój świata (por. J 14,27). Warto tu pamiętać, że dla Ojców Kościoła вина zaciągnięta po chrzcie jest nałogiem, który pozbawia człowieka kapłańskiego przywileju modlitwy.

Chrystocentryczna budowa świątyni w świetle antropologii Ojców

Chrystocentryzm naszej wiary ma swoją podstawę w Piśmie Świętym, które skoncentrowane jest na osobie Chrystusa. Dla Ojców Kościoła Stary Testament i Nowy Testament stanowią nierozłączną całość: „w Starym ukryty jest Nowy, a w Nowym jest widoczny Stary”⁴. Jak stwierdził św. Paweł (2 Kor 5,17) w Chrystusie człowiek staje się nowym stworzeniem. Chrystocentryczna wizja świata wczesnochrześcijańskiego determinuje sposób jej wyrazu – tę jedność języka wspólnego dla różnych dziedzin, która nam obecnie umyka. Wciąż nie potrafimy do końca jej uchwycić, mimo wysiłków badaczy literatury patrystycznej, historii liturgii, archeologii, filozofii i teologii. Każda z tych dziedzin obrała własną drogę i podążała nią bez łączenia się z innymi. Egzegeza biblijna Ojców, która oświeśla najróżniejsze aspekty życia i duchowe przejawy tamtych czasów, nie jest w pełni dowartościowana. Egzegeza biblijna Ojców jest chrystocentryczna, podobnie jak chrystocentryczna jest literatura, liturgia i sztuka figuratywna pierwszych

³ Pontificale Romanum a Benedicto XIV et Leone XII Pont. Max. recognitum et castigatum, Ratisbonae 1891, s. 126.

⁴ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum* 73, CCL 33, 106: “Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet” (*nota bene*: wszystkie tłumaczenia w tym artykule, oprócz tekstów biblijnych, są moje).

wieków chrześcijaństwa, która nawet poprzez wykorzystanie scen ze Starego Testamentu naucza prawdy o Chrystusie. Symbolem zaś Chrystusa jest krzyż.

Tutaj znów dotykamy podwójnego wymiaru chrześcijańskiej świątyni: na drzewie krzyża zbudowana jest, jak na skale, wewnętrzna świątynia człowieka. Nic więc dziwnego, że krzyż determinuje też i określa strukturę zewnętrznej świątyni – budynku kultu. Harmonia między tymi dwiema świątyniami sprawdza całe stworzenie z powrotem do Boga poprzez krzyż. Wszechświat, a wraz z nim wszyscy ludzie wszystkich czasów i miejsc, są obecni w zgromadzeniu wiernych zebranych wokół ołtarza. Nić łącząca architektoniczną widzialność z niewidzialnością wielkiej tajemnicy krzyża jest subtelna. Ołtarz jest punktem spotkania części horyzontalnej (widzialność) z częścią wertykalną (niewidzialność) wielkiego krzyża, który wznosi się jako *ianua coeli*. Dokonuje się to w Chrystusie i przez Chrystusa. Symbolika Ojców zawsze znajduje rozwiązanie w Chrystusie: Chrystus, Najwyższy Kapłan, który przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu i składa ofiarę Bogu, jest widoczny zarówno w ogólnym planie budynku kultu, jak i we wszystkich jego elementach, które zbiegają się w harmonijną jedność samego budynku.

Chrystus i krzyż w swojej widzialnej formie i symbolicznej wymowie stają się natchnieniem dla doskonałego planu budynku kultu chrześcijan. Pamiętajmy przy tym, że wraz z Chrystusem do architektury przenikają również Jego starotestamentowe prefiguracje, takie jak np. Noe i jego arka czy też Izaak, Jakub i Mojżesz, będący zwiastunami tajemnicy Bożej miłości⁵.

Symbolika patrystyczna świątyni w okresie pokoju konstantyńskiego

Wraz z nastaniem pokoju konstantyńskiego wspólnota chrześcijańska rozrosła się do nieprzewidzianych rozmiarów. W zakresie budowy kościołów nastąpił skok ilościowy. Budynki kultu zaczęły powstawać w przyspieszonym tempie wszędzie, we wszystkich prowincjach cesarstwa. Zaistniał pewien rodzaj zapału, widoczny jeszcze w następnym stuleciu, do budowania kościołów, które coraz bardziej odpowiadałyby potrzebom i coraz doskonalej wyrażałyby istotne treści. Choć architektoniczny problem zagospodarowania przestrzeni był rozwiązywany stosownie do miejsc i dostępnych środków, to jednak z jakościowego punktu widzenia w symbolice zachowane zostały elementy poprzednich dwóch stuleci⁶.

Wczesnochrześcijańska bazylika – prostokątna nawa (nawy), z transeptem i absydą – tworzy obraz krzyża. Transept jest całkowicie nowym elementem

⁵ Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3, 18, 1-7, CCL 1, 531-533.

⁶ A. Quacquarelli, *I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani*, [w:] *Saggi patristici*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 5, Bari 1971, s. 451-483.

w architekturze wczesnochrześcijańskiej. Niezależnie od tego, jak się pojawia, należy go postrzegać jako nawę poprzeczną, która przecina nawę główną lub nawy podłużne (zawsze nieparzystą liczbę) w kształcie litery T⁷. Transept ma na celu nadanie budynkowi, co jest oczywiste, rangi symbolu krzyża, który spaja stworzenie, chroni nas i jest schodami do nieba, jak mówi św. Andrzej z Krety⁸. Architektoniczny plan bazyliki doskonale pasuje do języka chrystologicznego, który zajmuje tak wiele miejsca w literaturze patrystycznej.

Obok typowych form bazylikowych pojawiają się też inne: krzyżowe, kwadratowe, wielokątne i okrągłe. Zawsze są to formy, w których symboliczna świadomość odnajduje Chrystusa. Od strony architektonicznej natomiast formy te wyymkają się wszelkiej klasyfikacji i trudno powiedzieć, która z nich jest dominująca. W architekturze wczesnochrześcijańskiej często bowiem mamy do czynienia ze zjawiskiem kontaminacji – przejmowania elementów typowych dla innych regionów czy tradycji. Budowniczowie i artyści, szukając niestandardowych form ekspresji, sięgają po nie niejako spontanicznie. Ewangelicki teolog Gerhard Kittel⁹, przy wszystkich jego błędach ideologicznych, w tej sprawie słusznie zauważył, że tych analogii z innymi tradycjami religijnymi nie można analizować zbyt drobiazgowo, aby przypadkiem nie sprowadzić na błędne drogi badań czysto chrześcijańskich. Aby tego uniknąć, elementy konstrukcji kościołów czerpane przez świat zachodni ze wschodu (i na odwrót) powinny być postrzegane i opracowywane w świetle tekstów biblijnych. Przyjrzyjmy się najpierw bliżej kościołom w kształcie krzyża.

Kontaminacje sprawiają, że mamy tu do czynienia z niezliczoną wprost różnorodnością niuansów różnych apsydalnych i anapsydalnych form krzyża. Grecki budynek kultu w kształcie krzyża jest ustawiony nie na prostokącie, jak to ma miejsce w typowej zachodniej bazylice, lecz na kwadracie, który u podstawy kopuły przybiera prawdziwy wygląd krzyża. Ważne są tutaj: „miara, forma i porządek (*modus, species, ordo*) – podstawowe dobra w rzeczach stworzonych przez Boga, czy to w duchu, czy w ciele”¹⁰, jak je określa św. Augustyn. To one decydują o chrześcijańskim (bądź niechrześcijańskim) charakterze obiektu. Należałoby zebrać wszystkie teksty patrystyczne dotyczące komentarza do biblijnego „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26), aby zrozumieć różnicę, jaka zachodzi między pogańską koncepcją filozoficzną, która postrzega człowieka jako mikrokosmos w makrokosmosie, a koncepcją

⁷ P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, s. 575-578.

⁸ *In exaltatione crucis oratio* 10, PG 97, 1021.

⁹ G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932, s. 9.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *De natura boni contra Manichaeos* 3, CSEL 25/2, 856: *generalia bona in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore*.

chrześcijańską, która uważa świat za stworzony dla człowieka, a człowieka – za zrodzonego do wyśpiewywania chwały Bożej. Wyciągnięte ramiona (linia pozioma) i proste ciało (linia pionowa) tworzą kwadrat. Oznacza to, że miara otwartych ramion człowieka jest równa mierze, jaką ma on od stóp do głowy. Ich połączenie tworzy element tak ważny dla pierwszych chrześcijan – krzyż w kwadracie. Jest to miara człowieka stworzonego do panowania nad stworzeniami i do wyśpiewywania Bożej chwały.

Ojcowie Kościoła nawiązują też do krzyża i czworokąta w związku z czterema rzekami, które wypływają z raju i nawadniają kościół i górę. Dokumentację znajdujemy w strofach poetyckich, np. u Pseudo-Tertuliana:

Uczcie się wniosków od odwiecznego źródła rzek, które karmi drzewo (podwójna łaska owocu dla starca), rozlewa się na ziemię i wiatry ku czterem stronom świata i do poszczególnych źródeł płynie jedna barwa i smak. Tak też dzięki przepowiadaniu apostoelskiemu, z łona Chrystusa rozszerza się Kościół pełen wszelkiej chwały Ojca, aby spłukać brud i ożywić martwy zasiew¹¹.

Do wizji Pseudo-Tertuliana nawiązuje wiersz Seduliusza, który obraz rzek rozlewających się na cztery strony świata (*cruciformiter et quadriformiter*) przedstawia z płynnością naśladującą płynność wód: „Płynąca nauka przemierzała świat tak samo, jak z jednego rajskiego źródła biorą swój początek cztery ogromne strumienie, których wody rozlewają się po całym świecie”¹². Niebiańskie Jeruzalem staje się ideałem chrześcijańskiej świątyni. Miasto jest kwadratem, a jego długość jest równa jego szerokości, mówi Apokalipsa (21,10-21). Dla św. Hieronima liczba cztery „zawsze jest wysławiana, a kwadratowy kamień się nie chwieje, nie jest niestabilny i dlatego też w takiej liczbie uwiecznione są ewangelie”¹³.

Święty Augustyn, który umieszcza jako *lapis angularis* apostołów i proroków – żywą duszę każdego budynku, stara się wyjaśnić, dlaczego taka forma jest naturalna dla chrześcijanina:

¹¹ Pseudo Tertullianus, *Carmen adversus Marcionitas* 2, 38-44, CCL 2, 1428: *Discite de fonte fluvium manare perennem || qui nutrit lignum (bis seni gratia fructus) || exit et in terras ventosque in quattuor orbis || tot fluit in partes fontis color et sapor unus. || Sic et apostolico decurrit ecclesia verbo || ex utero Christi, patris omni gloria plena || sordida diluere et sata mortua vivificare.*

¹² Sedulius, *Paschale carmen* 3, 172-175, CSEL 10, 77: *in reliquum doctrina fluens decurreret aevum: || qualiter ex uno Paradisi fonte leguntur || quattuor ingentes procedere cursibus amnes, || ex quibus in totum sparguntur flumina mundum.*

¹³ Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum* 15, 32, CCL 77, 136: *semper in laude ponitur et quadrangulus lapis non fluctuat, non est instabilis et ob hanc causam etiam evangelia in eo numero consecrata sunt.*

Zauważcie podobieństwo do kwadratowego kamienia. Taki powinien być chrześcijanin. W żadnej pokusie swojej chrześcijanin nie upada; nawet jak jest popychany i prawie że powalony nie upada, ponieważ kwadratowy kamień stoi, jakkolwiek go obrócisz. Widziano, jak męczennicy upadali, gdy zostali uderzeni; ale co mówi na to głos kantyku? A choćby upadł, to nie będzie leżał, bo rękę jego Pan podtrzymuje (Ps 36 [37], 24). Tak więc zachowujcie się jak kwadrat, przygotowani na wszelkie pokusy; cokolwiek uderzy, nie obali was. Niech każda sytuacja zastanie Cię stojącym¹⁴.

Ojcowie Kościoła, których dawna historiografia kościelna obdarzyła mianem alegorystów, w swojej egzegezie często skupiali uwagę na tekstach biblijnych, zawierających odniesienia do liczby cztery i kwadratu, co doskonale obrazowało liczbę i znaczenie czterech Ewangelii. Święty Hieronim widzi Kościół założony, zgodnie z zamysłem Pana, na skale. Ma on cztery krawędzie (rogi) i cztery złote pierścienie na wzór starotestamentalnej arki z Wj 25, 12, dzięki którym, podobnie jak Arka Przymierza (strażnik prawa Pańskiego), jest przenoszony przez nieporuszalne drewno – czterech Ewangelistów¹⁵.

Taka wizja Kościoła-instytucji ma odzwierciedlenie w koncepcjach architektonicznych kościoła-świątyni. Kwadratowe budynki kultu znajdują się wszędzie: w Syrii, Anatolii, Syrakuzach, Apulii itd. Istnieją również kwadratowe baptysteria, jak np. w Syrii, na Majorce, w Kartaginie. W *quadriporticus* zaopatrzona była świątynia Tyru opisana nam przez Euzebiusza¹⁶. Tworzył go czworokąt opierający się z każdej strony na kolumnach. Także Paulin z Noli, opisując atrium pierwszej Konstantyńskiej Bazyliki na Watykanie, wspomina o czterech kolumnach, na których wspierała się kopuła ocieniająca fontannę i z emfazą (zainspirowany być może Łk 24, 32, gdzie uczniowie z Emaus mówią do siebie o sercach pałającym pod wpływem słów Jezusa, co można by odnieść do znaczenia czterech Ewangelii) nadaje tym czterem kolumnom wartość symboliczną, mówiąc, że „otacza wytryskające wody czterema kolumnami nie bez mistycznego sensu”¹⁷. Tego typu wejście do świątyni było dla

¹⁴ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 86, 3, CCL 39, 1201: „Adtendite similitudinem quadrati lapidis || similis debet esse christianus. || In omni tentatione sua christianus non cadit || etsi impellitur et quasi vertitur non cadit: || nam quadratum lapidem quacumque verteris stat. || Cadere visi sunt martyres cum percuterentur; || sed quid dixit quaedam vox cantici? || Cum ceciderit iustus non conturbabitur; || quoniam Dominus confirmat manum eius (Ps 36, 24). || Sic ergo conquadramini ad omnes tentationes parati; || quidquid impulerit non vos evertat. || Stantem te inveniat omnis casus”.

¹⁵ Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum: Praefatio*, CCL 77, 2. Por. Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum* 104 Ex., CCL 33, 120-121.

¹⁶ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 10, 4, 39, Roma 1964, s. 753.

¹⁷ Paulinus Nolanus, *Epistula* 13, 13, CSEL 29, 95: „non sine mystica specie quattuor columnis salientes aquas ambiens”, ŻMT 82, s. 111. Por. także B. Degórski, *Uczta dla biedaków*

nego znakiem całej zbawczej tajemnicy działającej w Kościele: „Taka ozdoba przystoi wejściu do kościoła – pisze – by dokonujące się wewnątrz misterium zbawienia zaznaczało się z zewnątrz okazałą budowlą”¹⁸.

Kościół jako statek a budowa świątyni. Kwadrat, krzyż, ośmiokąt

Metafora to środek stylistyczny bardzo ekspresywny. Przechodząc od właściwego znaczenia słowa do przenośnego, rozwija przed oczami obserwatora, słuchacza czy czytelnika bardzo wymowny obraz. Tak też ma się sprawa z obrazem statku wykorzystanym jako symbol Kościoła. Wpisuje się on w obraz bardzo charakterystyczny dla epoki. W starożytnym świecie najczęściej używanym, ale jednocześnie najniebezpieczniejszym środkiem transportu był statek. Podróż morską budziła wiele obaw. W prozie i poezji zachowały się liczne teksty autorów pogańskich i chrześcijańskich, odzwierciedlające związane z tym emocje. Żegluga spontanicznie kojarzona była z życiem. Niebezpieczeństwa życia są bowiem podobne do niebezpieczeństw morza – tu i tam trzeba umieć żeglować.

Choć mamy do czynienia z katachrezą, nikt nie ma wątpliwości, że obraz żeglowania faktycznie może odzwierciedlać w jakiś sposób różne koleje ludzkiego życia, w którym, podobnie jak na morzu, trzeba pokonywać przeciwności świata, co zauważył m.in. Hypatiusz¹⁹. Doszukano się też analogii pomiędzy statkiem zdolnym pokonać przestrzeń morza (zbudowanym z drewna, co nie jest bez znaczenia) a Krzyżem, będącym drewnem, które pozwala nam przeprawić się przez morze życia²⁰. Tertulian utożsamia Kościół ze statkiem, który *na morzu, czyli w świecie jest miotany falami, czyli prześladowaniami i pokusami*²¹. Cyprian widzi siebie w łonie swojego Episkopatu jako pilota arki, poza którą nie jest możliwe zbawienie. Dla niego bowiem nikt nie może być zbawiony, kto nie jest ochrzczony w Kościele, który *opiera się na jedności sakramentu Pana jednej*

w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie Listu św. Pammachiusza, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018), s. 26-27.

¹⁸ Paulinus Nolanus, *Epistula* 13, 13, CSEL 29, 95: „deceat ingressum ecclesiae talis ornatus || ut quod intus mysterio salutari geritur || spectabili pro foribus opere signetur”, *ŽMT* 82, s. 111.

¹⁹ Callinicus, *Vita Hypatii* 36, 8, *SCh* 177, 226.

²⁰ Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Iohannem* 2, 2, CCL 36, 12: „Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus”.

²¹ Tertullianus Carthaginensis, *De baptismo* 12, 7, CCL 1, 288: „id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur”.

arki²². Dla Grzegorza Wielkiego sternik musi mocno trzymać ster, zarówno po to, aby kierować statkiem po falach, jak i przeciwstawiać się bocznym wiatrom²³.

Głównym jednak powodem przyrównania Kościoła do statku była nie tyle konieczność pokonywania życiowych trudności, ile utożsamienie go z arką Noego. Widać tu, jak starotestamentalne sceny wpłynęły na formację duchową chrześcijanina i jak jednolitą tworzą kanwę. Nie są one od siebie oderwane, ale stanowią jedną wizję – historię zbawienia. Brzmi to znowu jak katachreza, językowe nadużycie, ale jest to starodawne wyrażenie, znane z tekstów patrystycznych i innych, a ze względu na jego duchową zawartość nie jest łatwo zastąpić go innym.

Uzasadnienie przyrównania Kościoła do arki, której budowę nakazał sam Bóg (Rdz 6,14), znajdujemy już u św. Piotra. Widzi on w wodzie, po której pływała arka z Noem, jego żoną, synami i synowymi, w sumie ośmioma osobami, figurę chrztu (1 P 3,20-21). Do występującej tu liczby „osiem” za chwilę wrócimy, najpierw jednak wypada zauważyć, że obraz arki wykorzystywany był przez Ojców Kościoła w różny sposób i różne aspekty tego podobieństwa podkreślano. Obrazy wiązały się ze sobą, uzupełniały i wzmacniały siłę działania symbolu. Arka, podobnie jak Jerozolima, staje się metaforą, przeniesieniem obrazów świata ziemskiego do królestwa niebieskiego. Dla Justyna, tak jak ludzkość została kiedyś zbawiona w arce, tak teraz Chrystus zbawia nowy ród wierzących²⁴.

Także w interpretacji symbolu arki miały swoje znaczenie liczby. Nie chodziło jednak o wymiary arki opisane w Rdz 6,14. To nie proporcje były ważne, lecz kształt, który miał być symbolem. Niemniej jednak w Apamei w Syrii, gdzie według tradycji spoczywała arka, sztuka figuratywna nie omieszkła jej przypomnieć²⁵.

Augustyn kojarzy przybytek i świątynię z arką ze względu na jej kwadratowy kształt; nie tyle ze względu na cztery równe boki i cztery kąty proste, ale ze względu na to, co przedstawiał kwadrat: stabilność. Arka Noego w NT jest figurą Kościoła, ponieważ została uformowana z kwadratu: „bo nie na próżno

²² Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 74, 11, CSEL 3, 2, 809: „quae ad arcae unius sacramentum dominica unitate fundata est”.

²³ Gregorius Magnus, *Regula Pastoralis* 3, 32, 90, PL 77, 114.

²⁴ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, 2, [w:] G. Archambault (red.), *Justin. Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index*, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8, t. 2, Paris 1909, s. 296.

²⁵ H. Leclercq, *Apamée*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 1, Paris 1907, kol. 2504-2507.

też arka Noego była zbudowana z drewna o kształcie kwadratu, skoro stanowiła figurę Kościoła”²⁶.

Także w przypadku ośmiokąta mamy do czynienia z numerologią, która nie czerpie swoich obrazów z *flexio digitorum*, ale z innych elementów biblijnych. Kwadrat należy odnosić do czterech, zaś ośmiokąt do ośmiu, i jest to oczywiste. Liczba osiem przypomina o zmartwychwstaniu Chrystusa w niedzielę, ósmego dnia po szabacie, co św. Augustyn tak wyjaśnia:

Dlatego także nasz Pan położył swą pieczęć na swoim dniu, to znaczy na trzecim dniu po męce. W porządku tygodniowym jest to jednak dzień ósmy, przypadający po siódmym, czyli po szabacie, a więc w pierwszym dniu tygodnia²⁷.

Ósemka staje się symbolem nowych narodzin chrzcielnych i życia wiecznego, które rozpoczyna się w wodzie i ma swoje wypełnienie w wizji uszczęśliwiającej. Ogdoada (ósmy dzień)²⁸, historycznie poprzedzona starotestamentalnym obrzezaniem, które miało miejsce ósmego dnia po urodzeniu, obrazuje chrzest – sakrament duchowego obrzezania, które włącza w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa²⁹. Chodzi tu o augustiańską „wieczną szczęśliwość, która zaczyna się od ósmego (dnia)”³⁰. Według Klemensa Aleksandryjskiego wywyższenie chrześcijanina mocą chrztu jest tajemnicą ósemki. Dla niego ludzie czystego serca to ci, którzy nie pozostają w *septenarium*, ale przez uczynki jednoczące z Bogiem wzniesli się wyżej – do dziedzictwa dobra, do ósemki, do nieskończonej kontemplacji³¹. Tajemnica Chrystusa dla Cyryla Aleksandryjskiego jest symbolizowana przez ogdoadę³².

²⁶ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 86, 3, CCL 39, 1201: „non enim frustra etiam de lignis quadratis aedificata est arca Noe, quae nihilominus figuram gestabat ecclesiae”.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *Sermo 8 in octava Paschali* 4, PL 46, 841: „ideo etiam Dominus diem in sua resurrectione signavit, qui post diem passionis eius tertius, in numero autem dierum post sabbatum octavus est, idemque primus”.

²⁸ Por. A. Quacquarelli, *Logdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 7, Bari 1973.

²⁹ Por. B. Degórski, *Chrzest w Traktatach Wielkanocnych św. Gaudentego z Brescji*, „Vox Patrum” 32 (2012), s. 103-113; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, s. 174.

³⁰ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 55, 9, 17: „sempiterna beatitudo quae excipitur ab octavo”; por. także Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 14, CSEL 22, 12: „In octavum numerum per octavos versus secundum Hebraeos singularum litterarum initia collecta sunt; sed et ipsa virtus psalmi sacramentum ogdoadis edocet”.

³¹ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 55, 9, 17, CSEL 34, 188.

³² Clemens Alexandrinus, *Stromata* 6, 13, 107, 2-3, GCS 52, 485.

Piękne wyrażenia związane z ósemką są przeznaczone dla katechumenów³³. Nic więc dziwnego, że plan ośmiokąta staje się widoczny w baptysteriach. Już sam widok budynku ma wzbudzać obraz zwracający myśl ku królestwu niebieskiemu. W praktyce spotykamy najróżniejsze jego formy, wciąż jeszcze bez symbolicznych kontaminacji. Mamy więc czysty ośmiokąt; kwadrat na zewnątrz, a ośmiokąt wewnątrz; ośmiokąt na zewnątrz z okrągłym wnętrzem; dziesięciokąt na zewnątrz, a ośmiokąt w środku; krzyż na zewnątrz, zaś ośmiokąt w środku³⁴.

Oprócz baptysteriów mamy ośmiokątne *martyria*³⁵, a także kościoły o takim kształcie, np. w Armenii, Rawennie czy Akwizgranie. Nie brakuje złożonych planów z krzyżem i ośmiokątem, gdzie te dwa symbole przecinają się. O takim właśnie oratorium pisze do Amfilochiusza Grzegorz z Nyssy, który widział, jak ten budynek wznoszono³⁶. Kościół w kształcie krzyża na planie ośmiokąta zwieńczony kopułą stał się powszechny. W Kalat-Seman w Syrii, sanktuarium św. Szymona Słupnika (cieszącego się na Wschodzie szczególnie wielką czcią) charakteryzuje się zestawieniem trzech naw z ośmiokątem.

Okrągły budynek świątyni. Znaczenie Księgi Ezechiela dla symboliki sakralnej

Symbolem mającym duży wpływ na budownictwo sakralne był też okrąg. Przypominał on niebiosa zarówno poganom, jak i chrześcijanom. Okrągły budynek był uważany przez starożytnych za najwyższy wyraz harmonijnych praw rządzących wszechświatem i najbardziej odpowiedni do zobrazowania boskości: Boga – centrum, do którego wszystko się odnosi. Okrągłe budynki, szeroko wykorzystujące sklepienia i kopuły, znane są już w starożytnej „architekturze klasycznej”. Niektóre z nich osiągają imponujące rozmiary, jak np. Rzymski Panteon czy Trofeum z La Turbie w Prowansji. Według Rutyliusza Namacjana ich wielkość jednoczy człowieka z niebem: „Dzięki twoim świątyniom nie jesteśmy daleko od nieba”³⁷. Jest to topos, który powraca u innych pogańskich

³³ Por. B. Degórski, *Katechezy przedchrześcijańskie Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990) s. 107-112.

³⁴ Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Exodum* 2, [w:] idem, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 441.

³⁵ P. Verzone, *Il martyrium ottagono a Hierapolis in Frigia*, „Palladio” 10 (1960), s. 1-20; A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962, *passim*.

³⁶ Gregorius Nyssenus, *Ep.* 25, PG 46, 1093-1100.

³⁷ Claudius Rutilius Namatianus, *De reditu suo* 1, 50: „Non procul a coelo per tua templa sumus”.

autorów, takich jak Marcjalis: „blisko jego nieba jaśnieją świątynie”³⁸ i Klaudian: „a świątynie zrównały się z obłokami”³⁹.

Dla Dionizego Areopagity⁴⁰ okrąg niebios jest symbolem boskiej miłości. Mądrość mówi, że była obecna, gdy Pan uporządkował niebiosa i nakreślił koło na powierzchni otchłani (Prz 8,27)⁴¹. W egzegezie koło połączone z czterema obliczami przedstawia Pismo Święte⁴². Takie symboliczne koła spotykamy w wizji Ezechiela (Ez 1,15 nn.; 10,9-17). Księga Ezechiela ma wielkie znaczenie dla wczesnego chrześcijaństwa: dotyczy upadku Jerozolimy. Zawiera też zapowiedź nowego przymierza i przyszłego królestwa mesjańskiego oraz wizję nowej świątyni z drobiazgowym opisem poszczególnych jej składników. Nas interesują przede wszystkim koła, występujące w wizji boskiego rydwanu, od której zaczyna się księga. Widzimy tam cztery istoty o postaci człowieka, z których każda ma cztery twarze i cztery skrzydła. W egzegezie patrystycznej zapowiadają one Ewangelie, które rozprzestrzeniają się na cały świat i *zmierzają ku górze*⁴³. U boku każdej z tych istot Ezechiel widzi koło lśniące jak szlachetny kamień. Cztery istoty poruszały się, chodząc i unosząc się, a wraz z nimi poruszały się koła – zawsze w tym samym kierunku, co sprawiało wrażenie, że był tylko jeden ruch okrężny. Hieronim⁴⁴ kładzie nacisk na ten ruch, który miał ducha życia. Cztery Ewangelie tworzą jedność, która obejmuje cały świat w swoim ogromnym ruchu kołowym. Mamy więc symbolikę czwórki i koła, która wzbogaca nowymi obrazami patrystyczną literaturę i sztukę. Odnieśliśmy się tu do św. Hieronima. Możemy też odnieść się do św. Grzegorza Wielkiego, który przedstawia odmienną egzegezę. Widzi on bowiem Pismo Święte w centrum koła – *in medio rotae* i wyjaśnia znaczenie koła (a raczej kół, które w Ez 1,16 „były wykonane tak, że jedno koło było w drugim”) jako alegorię Starego i Nowego Testamentu, gdzie ST ukrywa w sobie NT⁴⁵.

Wiele metafor musi zostać jeszcze rozwikłanych, aby zrozumieć tajemnicę i rozwój sztuki chrześcijańsko-starozżytniej. Niektóre, takie jak statek, są bardziej rozbudowane; inne natomiast bardziej zwarte. Do tych drugich

³⁸ Marcus Valerius Matialis, *Epigrammaton* 10, 51, 14: „nitent coelo proxima templa suo”.

³⁹ Claudius Claudianus, *De Consulatu Stilichonis* 3, 67: „aequataque templa nubibus”.

⁴⁰ Pseudo Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus* 4, 4, PG 3, 697-700.

⁴¹ Prz 8,27 Vlg: „Gdy według dokładnego prawa kołem otaczał głębiny”.

⁴² Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 6, 12, CCL 142, 73-74.

⁴³ Hieronymus Stridonensis, *In Hiezechielem* I, 1, 8b-91, CCL 75, 14-15: „semper ad altiora procedunt”.

⁴⁴ Hieronymus Stridonensis, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 1, 15-21, CCL 142, 19-21.

⁴⁵ Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 6, 14-15, CCL 142, 75-77.

należy Jerozolima – miasto, które oznacza nadzieję na królestwo niebieskie⁴⁶. Jerozolima, prawdziwe mieszkanie, wieczny ideał, jest metaforą metafor, jak śpiewano w hymnie przy poświęceniu kościoła: *Caelestis urbs Ierusalem, beata pacis visio*⁴⁷. Jerozolima była niszczona za panowania Nabuchodonozora, Antiocha IV, Pompejusza i cesarza Tytusa, co jednak nie miało wpływu na jej metaforyczne znaczenie. Gatunek apokaliptyczny zawsze zawierał obrazy miasta idealnego. Jednak spośród gatunku apokaliptycznego to św. Jan, opisując w najdrobniejszych szczegółach niebiańską Jerozolimę (Ap 21-22), wywarł wpływ na sztukę figuratywną. Zatrzymując się przed budynkiem kultowym z epoki paleochrześcijańskiej – składającym się z różnorodnych i nieraz oryginalnych elementów, które trudno zrozumieć i wytłumaczyć (nawet pomijając nadbudowy późniejszych wieków i nie zawsze racjonalnie prowadzone wykopaliska) nie możemy zapominać o motywach Apokalipsy, które mogą być pouczające. Na przykład w przypadku bazyliki św. Szczepana na wzgórzu Celio, która później przyjęła nazwę S. Stefano Rotondo ze względu na swój okrągły kształt, ważne są niektóre spostrzeżenia Sandora Ritza⁴⁸. Zastosowana tam religijna pedagogika symbolizmu służyć miała temu, by ci którzy do kościoła weszli, natychmiast nawiązywali kontakt z Chrystusem.

Tutaj znów wspomnieć trzeba o numerologii, która dla świata klasyczno-pogańskiego stanowiła fundament przy ustalaniu wymiarów i kształtów świątyń, a nawet całych miast. Kombinacje cyfr – wyrażane za pomocą *flexio digitorum*, czyli odpowiednich gestów i układów palców oraz rąk, której to sztuki uczono w szkołach retoryki – odgrywały w chrześcijańskiej numerologii wielką rolę i wraz z symbolami pochodzącymi ze Starego Testamentu wytworzyły oryginalną symbolikę w egzegezie Nowego Testamentu⁴⁹. Nie zrozumiemy znaczenia okrągłego planu kościołów i baptysteriów, jeśli nie odniesiemy się do liczby „sto” z ewangelicznych przypowieści o siewcy i o zagubionej owcy. Liczba „sto” była wskazywana na prawej dłoni palcem wskazującym tworzącym okrąg. Był to symbol najwyższej doskonałości, usankcjonowany przez dwie przypowieści

⁴⁶ O. Rousseau, *Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste*, „La vie spirituelle” 86 (1952), s. 378-388.

⁴⁷ J. Connelly, *Hymns of the roman liturgy*, London 1957, s. 158.

⁴⁸ S. Ritz, *La nuova Gerusalemme dell'Apocalisse e Santo Stefano Rotondo*, Roma 1967; idem, *Le città celesti dei primi cristiani: quella dell'Apocalisse secondo Eusebio, e quella del Monte Celio in Roma*, Roma 1971.

⁴⁹ A. Quacquarelli, *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, „Vetera Christianorum” 7 (1970) s. 199-224.

Chrystusa. Aby zaznaczyć niebiańską chwałę męczenników i dziewic, zwykło się mówić, że osiągnęli oni „sto”⁵⁰.

Formy okrągłych budynków kultowych są tak liczne, jak symboliczne obrazy, z których się wywodzą. Okrąg, trójkąt, kwadrat to figury geometryczne, którymi sztuka posługuje się powszechnie. Mają one znaczenie religijne i kosmiczne. Podobnie jak w poezji, w architekturze istnieje *ars combinatoria*, w której jeden obraz przenika inny, rodząc jeszcze inne. W chrześcijaństwie figury geometryczne łączą się, tworząc symbolikę odnoszącą się do Chrystusa i krzyża. Kombinacją krzyża i centralnej figury jest trójkoncha. W planie centralnym spotykamy też inne wzory jak kwadrat, ośmiokąt, półkoło czy sześciokąt. Należy je jednak badać pojedynczo i zawsze w kontekście wiary chrześcijańskiej. Charakter tych symbolicznych elementów w odniesieniu do kultu słońca i ognia w cywilizacjach starożytnych jest bowiem zupełnie inny. Twierdzenia o synkretyzmie religijnym nigdy nie wyjaśnią symboliki chrześcijańskiej. Choćby z tego powodu, że w układzie chrześcijańskich budynków kultowych dominuje zawsze krzyż. Występuje on zarówno w połączeniu z kwadratem, jak i z kołem. Wspomniany już kościół S. Stefano Rotondo, zbudowany za czasów papieża Symplicjusza (468-483), ma plan okrągły z greckim krzyżem wpisanym w pierścieniową nawę. Okrągłe budynki kultowe budowano wszędzie. Wszystkie one posiadają charakterystyczne elementy, takie jak kopuła czy łuk. Kopuła, mająca być symbolem sklepienia niebieskiego, w *Anastasis* w Jerozolimie była otwarta w środku, aby upamiętnić wniebowstąpienie, będące przypieczętowaniem zmartwychwstania (ἀνάστασις). Łuk triumfalny na końcu nawy jest też związany z „setką” z przypowieści o siewcy i zagubionej owcy. Miał on wskazywać na wejście do królestwa niebieskiego. Łuk triumfalny znany jest od starożytności, jednak jego znaczenie tutaj jest wczesnochrześcijańskie. Nie jest on istotny dla konstrukcji i jest czasami pokryty kompozycjami mozaikowymi, dotyczącymi tematów biblijnych. Łuki wzbudziły wiele wyobrażeń u starożytnych autorów. Augustyn wspomina, że widział łuk w Kartaginie, który wyróżniał się doskonałą harmonią. Wywarł on na nim tak wielkie wrażenie, że napisał: *to, co jest dostarczane umysłowi przez oczy i przekazywane do pamięci, tworzy obrazowy widok*⁵¹, zgodnie z zasadą, że od widzialnego przechodzimy do niewidzialnego. Wszystko bowiem, co widzimy, z oczu przechodzi do pamięci w postaci obrazu.

⁵⁰ A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30* (Mt. 11, 8 nelle diverse interpretazioni), Roma 1953.

⁵¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303: „res quaedam menti nuntiata per oculos memoriaeque transfusa imaginarium conspectum facit”.

Zakończenie

Ojcowie zdawali sobie sprawę z tego, jak zapisany w pamięci obraz interpretuje istotę rzeczywistości⁵². Źródła literackie często pozwalają „odnaleźć się” w zabytku, zrozumieć znaczenie jego kształtów, wymowę rozmieszczenia poszczególnych składników architektonicznych, sens zastosowanych zdobień itd. Są bardziej czytelne niż zabytki, które bardzo rzadko zachowały się w swojej pierwotnej postaci. Tak jest np. w przypadku kościoła św. Szczepana w Konstantynopolu, opisanego w dwóch utworach poetyckich Pawła Silencjariusza († ok. 575-580); bazyliki Świętych Apostołów z tego samego miasta, uwiecznionej w wierszach Konstantyna z Rodos (X wiek); kościołów Gazy w Palestynie ze zdobiaczami je malowidłami, o których mówi retoryk Korycjusz z Gazy (VI wiek), uczeń i następca Prokopiusza z Gazy.

Dla zrozumienia symboliki zabytków architektonicznych należy też brać pod uwagę źródła liturgiczne, a także eklezjologię⁵³. Musimy bowiem pamiętać, że język starożytnego chrześcijaństwa odznaczał się jednością, która wywodziła się z harmonii postawy wewnętrznej z zewnętrzną oraz z nieustannego konfrontowania ich z nadrzędną Prawdą, jaką jest Bóg. Chciałoby się tu zacytować św. Augustyna: „I tak oceniamy te cielesne rzeczy zgodnie z wieczną prawdą, którą postrzega intuicja rozumnej duszy”⁵⁴.

Jedność tę widać w budynku sakralnym już na pierwszy rzut oka. Tworzy on całość ze swoim otoczeniem i ze wszystkim, co zawiera w sobie i swoim wnętrzu: drzwi, kolumny, ołtarze, cyboryum, ambony, rzeźby, obrazy itp. Podobnie jak niełatwo jest zrekonstruować warstwy historyczne budowli, tak też trudno jest ustalić rozwój obrazów, jakie wzbudzały i wzbudzają jej symboliczne elementy. Wciąż trzeba brać pod uwagę fakt, że choć mamy do czynienia z całością, w której wszystkie elementy stanowią jedność, to w tej jedności znalazły zastosowanie najróżniejsze środki wyrazu. Jest tu amplifikacja i jest redukcja; jest paralelizm i jest antyteza; jest elipsa; jest *syллеpsis*; jest *enallage* itd. Istnieje wiele kombinacji, które się przeplatają, podobnie jak obrazy wylaniające się z *compositio verborum* prozy artystycznej. Niestety, nie potrafimy dzisiaj zrozumieć wielu symboli, których duchowy wymiar był jasny dla starożytnych.

⁵² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303.

⁵³ A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 29-39; A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur La symbolique de l'édifice chrétien*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 41-67.

⁵⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303: „Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu”.

Słowa kluczowe: starożytne chrześcijańskie budownictwo sakralne, symbolizm, retoryka, numerologia, *flexio et loquela digitorum*.

Bibliografia:

Źródła

1. Andreas Cretensis, *In exaltatione crucis oratio*, PG 97, 1017-1036.
2. Augustinus Hipponensis, *De natura boni contra Manichaeos*, CSEL 25/2, 853-889.
3. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, CCL 50-50A.
4. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-40.
5. Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, CSEL 34/1-2; CSEL 44; CSEL 57-58.
6. Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum*, CCL 33, 381-465.
7. Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38-39; CCL 41.
8. Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Iohannem*, CCL 36.
9. Callinicus, *Vita Hypatii*, Sch 177.
10. Claudius Claudianus, *De Consulatu Stilichonis*, [w:] Claudian, *Panegyric on Probinus and Olybrius. Against Rufinus 1 and 2. War against Gildo. Against Eutropius 1 and 2. Fescennine Verses on the Marriage of Honorius. Epithalamium of Honorius and Maria. Panegyrics on the Third and Fourth Consulships of Honorius. Panegyric on the Consulship of Manlius. On Stilicho's Consulship 1*, red. M. Platnauer, Cambridge MA 1922.
11. Claudius Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, [w:] Cl. Rutilius Namatianus. *Édition critique accompagnée d'une traduction française*, red. E. Vessereau, Parigi 1904.
12. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685 – 9, 602; Sch 30; Sch 38; GCS 52 (15); GCS 17², 3-102 et 231-234.
13. Cyprianus Carthaginiensis, *Epistulae*, CSEL 3/2.
14. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 13-678.
15. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, PG 20, 45-906; GCS 9/1-2.
16. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem*, CCL 142.
17. Gregorius Magnus, *Regula Pastoralis*, PL 77; Sch 381-382.
18. Gregorius Nyssenus, *Epistulae*, PG 46, 1093-1100.
19. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem*, CCL 75.
20. Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum*, CCL 77.
21. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, CSEL 22.
22. Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum*, Sch 42; 54; 64.
23. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, [w:] G. Archambault (ed.), Justin, *Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index*, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8, t. 1-2, Paris 1909.
24. Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton*, [w:] D.R.S. Bailey (ed.), M. Valerii Martialis epigrammata, Stuttgart 1990.
25. Paulinus Nolanus, *Epistulae*, CSEL 29, 1-425, tł. M. Wysocki et alii, Paulin z Noli, Listy, ŻMT 82, Kraków 2019.
26. *Pontificale Romanum a Benedicto XIV et Leone XII Pont. Max. recognitum et castigatum*, Ratisbonae 1891.

27. Pseudo Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus*, PG 3, 585-597, 636-652, 680-684, 693-736, 816-825, 856-857, 865-873, 889-897, 909-917, 936-940, 948-956, 969-972, 977-984.
28. Pseudo Tertullianus, *Carmen adversus Marcionitas*, CCL 2, 1421-1454.
29. Sedulius, *Paschale carmen*, CSEL 10, 1-154.
30. Tertullianus Carthaginensis, *De baptismo*, CCL 1, 277-295.
31. Tertullianus Carthaginensis, *De resurrectione mortuorum*, CCL 2, 921-1012.
32. Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Marcionem*, CCL 1, 441-726.

Opracowania

1. Connelly J., *Hymns of the roman liturgy*, London 1957.
2. Degórski B., *Katechezy przedchrześcijańskie Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990), s. 107-112.
3. Degórski B., *Chrzest w Traktatach Wielkanocnych św. Gaudentego z Brescji*, „Vox Patrum” 32 (2012), s. 103-113.
4. Degórski B., *Uczta dla biedaków w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie Listu św. Pammachiusza*, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018), s. 5-35.
5. Dupont-Sommer A., *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 29-39.
6. Grabar A., *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur La symbolique de l'édifice chrétien*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 41-67.
7. Khatchatrian A., *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962.
8. Kittel G., *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932.
9. Leclercq H., *Apamée*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 1, Paris 1907, kol. 2504-2507.
10. Quacquarelli A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30 (Mt. 11,8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.
11. Quacquarelli A., *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, „Vetera Christianorum” 7 (1970), s. 199-224.
12. Quacquarelli A., *I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani*, [w:] *Saggi patristici*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 5, Bari 1971.
13. Quacquarelli A., *Logdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 7, Bari 1973.
14. Ritz S., *La nuova Gerusalemme dell'Apocalisse e Santo Stefano Rotondo*, Roma 1967.
15. Ritz S., *Le città celesti dei primi cristiani: quella dell'Apocalisse secondo Eusebio, e quella del Monte Celio in Roma*, Roma 1971.
16. Rousseau O., *Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste*, „La vie spirituelle” 86 (1952), s. 378-388.
17. Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.
18. Testini P., *Archeologia cristiana*, Roma 1958.
19. Verzone P., *Il martyrium ottagonale a Hierapolis in Frigia*, „Palladio” 10 (1960), s. 1-20.

MATER MISERICORDIAE UN CONFRONTO FRA QUATTRO COLLETTE

MATER MISERICORDIAE. A COMPARISON BETWEEN FOUR COLLECTS

The purpose of this article is to examine the content of the four collects in which the Mother of God is called by the title of the “Mother or Queen of Mercy”. Every prayer – more or less evidently – refers to the virtue of Mercy. However, Mercy is an attribute of God. For this reason it is important to discover the dynamic that allows this divine characteristic to be attributed to Mary. Finally, the way in which the Holy Virgin refers us to God – the only source of Mercy – will be presented through the similarities and differences between them.

Key words: Mother of Mercy, Queen of Mercy, collect, Macerata, Vilnius.

Introduzione

Durante il Giubileo straordinario della misericordia, Papa Francesco ha ricordato che la misericordia è il primo attributo di Dio, proprio perché il suo nome è il Misericordioso¹. Le parole semplici e dirette del Pontefice, più volte nel corso dell’Anno giubilare, hanno ribadito che la misericordia, in modo del tutto unico e speciale, esprime l’amore divino verso l’umanità e il mondo intero. La dinamica di questo amore dà il senso profondo alle Sacre

¹ Cf. Franciscus, «Udienza generale. *Il nome di Dio è il Misericordioso* (13 ianuarii 2016)» https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160113_udienza-generale.html (accesso: 23-04-2023).

Scritture, è lodata nelle opere dei Padri, ha preso forma nella vita dei santi e, infine, caratterizza tutta l'azione della Chiesa². Quel movimento da un lato viscerale, presente nella radice ebraica di misericordia, e dall'altro cordiale, debitore della sua forma latina, ha voluto rendersi tangibile ed entrare nella storia. Infatti, il Papa nelle prime parole della Bolla di indizione del Giubileo, ci ha ricordato che «Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre»³. Questo volto si è reso visibile attraverso il mistero dell'incarnazione. Grazie al *fiat* della Vergine Maria è stato tessuto nel suo grembo. Senza il cuore e la carne di Maria non ci sarebbe alcun visibile volto del Dio con noi⁴. In quanto Madre di Gesù, Maria ha conosciuto la profondità del mistero di Dio fatto uomo e così la sua vita è stata plasmata dalla presenza della misericordia fatta carne⁵. In tal modo tutta l'esistenza di Maria è divenuta un cantico di lode a Colui che è misericordioso e pietoso (cf. Es 34,6; Sal 103,8). Siamo quindi nella realtà della divina maternità e di conseguenza in una maternità di misericordia.

Per questo motivo, strettamente cristologico, tra i vari titoli con cui la Chiesa invoca l'intercessione della Vergine Maria si trova anche quello della *Mater misericordiae*. È un titolo molto caro alla pietà mariana. La sua antichità in Oriente è attestata dagli scritti di numerosi autori⁶ tra cui san Giacomo di Sarug (†521), uno dei più importanti scrittori siriaci. Il vescovo di Sarug, venerato tra i Siri insieme a sant'Efrem (†373) come dottore e colonna della Chiesa, in una delle sue omelie festive, si rivolge alla Vergine chiamandola «Madre di misericordia»⁷. In Occidente, si ritiene che sant'Odone (†942), abate di Cluny, abbia per primo attribuito alla Madre di Dio questo celebre titolo⁸. Inoltre, possiamo dedurre la sua secolare storia anche dalle composizioni medioevali e in particolare dall'antifona *Salve Regina* e dall'inno *Salve*,

² Cf. S.M. Perrella, «*Mater Misericordiae*»: Maria beneficiaria e testimone della Misericordia. Alcune riflessioni teologiche», *Marianum* 78 (2016) 172.

³ Franciscus, «Litterae apostolicae sub plumbo datae *Misericordiae Vultus* (11 aprilis 2015) 1», *Acta Apostolicae Sedis* (=AAS) 107 (2015/5) 399.

⁴ Cf. C. Maggioni, «La Vergine Maria “segno” della misericordia divina», *Riparazione mariana* 101 (2016/1) 7; cf. C. Maggioni, «Maria, Madre di misericordia nella liturgia», audio e PDF del 09 gennaio 2016, *Sabato mariano* 38 (2015-2016) <http://www.culturamariana.com/mp3/09-01-2016.mp3> (accesso: 21-03-2023).

⁵ Cf. Franciscus, *Misericordiae Vultus* 24.

⁶ Cf. S. De Fiores, «Misericordia», in Idem, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. 2, Bologna 2006, 1172.

⁷ Cf. Iacobus Sarugensis, «Omelia festiva LXXXI», in *Omellie mariologiche di S. Giacomo di Sarug. Introduzione, traduzione dal siriano e commento* (Lateranum. Nova Serie XIX 1-4), ed. C. Vona, Romae 1953, 193.

⁸ Cf. Ioannes Monachus, «Vita Sancti Odonis», in *Sancti Odonis Opera Omnia*, ed. J.-P. Migne (*Patrologiae cursus completus. Series Latina* 133), Parisiis 1853, 47.

Mater misericordiae, tuttora presenti nell'*Ordo Cantus Officii*⁹. Queste due opere poetiche e musicali, che rievocano l'atteggiamento misericordioso di Maria verso il popolo di Dio, sono solo alcune testimonianze di una più ampia tradizione orante della Chiesa. Infatti, nel corso dei secoli, in vari luoghi del cristianesimo, sono stati composti dei diversi formulari delle Messe, che rendono grazie a Dio, invocando l'intercessione della *Mater misericordiae*.

Un esempio per eccellenza di tale formulario si trova nella *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*. Questa preziosa raccolta di Messe, nella parte dedicata al Tempo Ordinario, ci offre il formulario intitolato «Maria Vergine, Regina e Madre della misericordia» (n. 39). Questa in realtà sarà la prima fonte da cui verranno attinte le orazioni per la nostra analisi. Le altre preghiere, che saranno prese in esame, provengono dai formulari storici delle Chiese locali di Macerata e di Vilnius, dove la «Madre di misericordia» è venerata come santa Patrona.

Visto che per mezzo della colletta viene espresso il carattere della celebrazione¹⁰, per il poco spazio a disposizione per il presente elaborato, verranno messe a confronto solo le collette dei formulari poc'anzi nominati.

Maria Vergine, Regina e Madre della misericordia

Una preziosa chiave di lettura teologico-liturgica si trova già nell'introduzione al formulario n. 39, che comprende due titoli di frequente attribuiti alla Vergine Maria, entrambi pieni di dolcezza e carissimi ai fedeli: «Regina di misericordia» e «Madre di misericordia»¹¹.

Questi titoli acquisiscono il loro vero significato alla luce della Parola di Dio. Infatti la Scrittura è molto precisa nel parlarci di Dio misericordioso e pietoso (cf. Es 34,6; Sal 103,8), mentre non lo è altrettanto per i titoli mariani presenti in questo formulario.

Per conoscere il nesso tra la misericordia divina e Maria, dobbiamo ricorrere ai momenti in cui la Vergine ha sperimentato la misericordia del Padre. Egli che, nel suo disegno di salvezza, l'ha preservata dal peccato (Immacolata) e dalla corruzione del sepolcro (Assunta), ora la rende Madre e Regina di

⁹ Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Ordo Cantus Officii*. Editio typica altera, Città del Vaticano 2015, 166; 226.

¹⁰ Cf. *Institutio Generalis Missalis Romani*, 54, in *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Paulis Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002 (=MR), 31.

¹¹ Cf. Congregatio pro Cultu Divino, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*. Editio Typica, vol. 1, Città del Vaticano 1987, 151-152; cf. O. C. Martínez, «Reina y madre de misericordia: formulario n. 39 de las misas de la Virgen María», *Ephemerides mariologicae* 66 (2016) 391.

misericordia. In questo orizzonte l'eucologia del nostro formulario è precisa nell'attribuire a Dio ciò che è suo, e a Maria ciò che è suo per volere divino. Infatti, nelle due orazioni colletta a scelta, l'accento cade sull'atteggiamento benevolo e pietoso di Dio Padre, al quale ricorriamo per intercessione di Maria «Madre di misericordia», che egli stesso ci ha donato come «Regina di misericordia»¹².

Ora diamo voce alle singole orazioni colletta del formulario n. 39 della *Collectio Missarum*.

1^a colletta: *Deus, cuius misericordiae*

Il testo della prima colletta nella lingua latina si presenta in modo seguente¹³:

*Deus, cuius misericordiae non est numerus,
concede nobis,
intercedente beata Maria Virgine,
misericordiae Matre,
ut, clementiam tuam experientes in terris,
gloriam consequi mereamur in caelis.*

Nella lingua italiana viene tradotto così¹⁴:

*Dio di bontà infinita,
concedi ai tuoi fedeli,
per intercessione della beata Vergine Maria,
madre di misericordia,
di sperimentare sulla terra la tua clemenza,
e di contemplare la tua gloria nel cielo.*

Analisi

La colletta presa in esame presenta la tipica forma delle orazioni romane. L'invocazione semplice è rivolta direttamente a Dio ed è seguita da un

¹² Cf. Maggioni, «La Vergine Maria “segno” della misericordia divina», 8-9; cf. Maggioni, «Maria, Madre di misericordia nella liturgia», audio e PDF del 09 gennaio 2016, *Sabato mariano 38 (2015-2016)* <http://www.culturamariana.com/mp3/09-01-2016.mp3> (accesso: 21-03-2023).

¹³ Congregatio pro Cultu Divino, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, vol. 1, 152.

¹⁴ Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico*, vol. 1, Città del Vaticano 1987, 127.

ampliamento che confessa la grandezza della misericordia di Dio. La medesima amplificazione è già presente nel Sacramentario Gelasiano, nell'orazione per il defunto vescovo¹⁵. Essa, in poche parole, fa una sintesi della storia della salvezza dove sono custoditi gli incalcolabili momenti in cui «Dio ricco di misericordia» (Ef 2,4) si è mostrato tale in modo infinito ed eterno, per sempre (cf. Sal 102; 136) – le verità ricordate dalla seconda proposta di letture per la liturgia della Parola di questo formulario¹⁶. Purtroppo, la bellezza di quest'espressione non si trova nella traduzione italiana. La profondità e la ricchezza delle parole dell'amplificazione latina vengono sostituite dal loro sinonimo che esprime l'infinità bontà di Dio¹⁷. In tal modo il legame tra Dio e la misericordia non è così evidente, quanto nel suo originale latino.

Dopo questa invocazione, l'orazione procede con la parte che esprime la supplica dei presenti. Il motivo di questa petizione è la fiducia nell'intercessione della Vergine Maria che, proprio in questa parte, viene chiamata con il titolo di «Madre di misericordia». Solo perché Dio per primo, ricordandosi della sua misericordia, ha soccorso il suo popolo, innalzando alle grandezze reali l'umile sua serva (cf. Lc 1,46-55), ora lo stesso popolo ricorre a Colei che ha sperimentato la bontà divina e ne è una magnifica testimone. Quest'intercessione è un'eco del Vangelo di Cana (Gv 2,1-11) proposto come lettura biblica nel primo schema di letture¹⁸.

Infine, è specificato il duplice scopo della richiesta. L'orazione parte dall'esperienza terrestre della misericordia di Dio, che però non si esaurisce solo in questa vita, ma ci prepara alla contemplazione gloriosa nei cieli. La testimone di questo dinamismo salvifico è la Vergine Maria. Ella, nel corso della sua vita terrestre, ha sperimentato la divina misericordia. Ora, assunta alla gloria celeste, continua a intercedere per il popolo che dalla «valle di lacrime» l'ha invocata come Madre della misericordia, una madre clementissima, tenerissima e dolcissima, come scrive San Lorenzo da Brindisi (†1619), commentando il *Salve Regina*¹⁹. Tutti questi aggettivi si possono racchiudere in una sola parola: *caritas*. Infatti, ci ricorda il Concilio Vaticano II, la santa Vergine «nella sua

¹⁵ *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/ Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) *Sacramentarium Gelasianum* (RED Series Maior. Fontes IV), edd. L.C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin, Roma 1981, 1634.

¹⁶ Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria*, vol. 2, 156-157.

¹⁷ Cf. Idem, vol. 1, 127.

¹⁸ Cf. Idem, vol. 2, 155.

¹⁹ Cf. Laurentius a Brindisi, «Sermo II de exordio invocationis: potentia et misericordia Virginis», in *S. Laurentii a Brundisio Opera Omnia*, vol. I. Mariale, edd. Patribus Min. Capuccinis prov. Venetae, Patavii 1928, 391.

materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrini e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata»²⁰.

Sintesi

La colletta appena esaminata, sullo sfondo degli incalcolabili momenti della storia in cui Dio si è mostrato misericordioso, presenta Maria come Colei che intercede per noi presso Dio, l'unica vera fonte della misericordia. Proprio perché la Vergine Maria è la Madre di Cristo – il volto visibile della misericordia del Padre – può essere chiamata con il titolo della *Mater Misericordiae*. Maria per eccellenza è la testimone della misericordia di Dio. Ella, nel corso della sua vita terrestre, ha sperimentato questo divino attributo e, per questo motivo, ora glorificata nei cieli, è propizia a condividere il dono divino con quelli che invocano il suo misericordioso patrocinio. In tal modo la prima colletta del formulario n. 39 della *Collectio Missarum* fa emergere l'intercessione di Maria, come un mezzo sicuro per accedere alla misericordia del Padre.

2^a colletta: *Aures tuae pietatis*

Il testo latino della seconda colletta recita²¹:

*Aures tuae pietatis inclina, sancte Pater,
ad filios tuos qui, culpa gravati, ad te revertuntur,
et tuam invocant clementiam, qua motus,
Filius tuum misisti mundi Salvatorem
et sanctam Mariam constituisti misericordiae Reginam.*

Nella lingua italiana, la traduzione ufficiale si presenta in modo seguente²²:

*Tendi l'orecchio della tua pietà, o Padre,
ai tuoi figli che gemono sotto il peso della colpa;
li accolga sulla via del ritorno l'amore senza limiti
che ti spinse a mandare il Figlio come Salvatore,
e a donarci Maria come regina di misericordia.*

²⁰ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21 novembris 1964) 62», AAS 57 (1965) 63.

²¹ Congregatio pro Cultu Divino, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, vol. 1, 152.

²² Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria*, vol. 1, 128.

Analisi

L'orazione inizia dalla petizione, che è rivolta a Dio, di tenere l'orecchio della sua pietà attento alla richiesta dei figli. Tale petizione si trova già nel Sacramentario Gregoriano, nella parte delle *Orationes pro peccatis*²³. Una simile richiesta, però in chiave mariana, si trova anche nell'omelia natalizia di sant'Oddone (†942)²⁴:

O Domina, mater misericordiae, tu nocte ista mundo edidisti Salvatorem; oratrix pro me dignanter existe. Ad tuum gloriosum et singularem confugiopartum, piissima, et tu meis precibus aures tuae pietatis inclina. Vehementer expavescio ne vita mea tuo discipliceat Filio, et quia, Domina, per te mundo se manifestavit, propter te quaeso absque dilatione misereatur mei.

Giovanni di Salerno (†sec. X), nella sua *Vita Sancti Odonis*, riferisce che quel secondo abate di Cluny era solito chiamare Maria «Madre di misericordia». L'origine sarebbe nota: un ex-brigante, diventato monaco di Cluny, vide in sogno una bella signora che gli chiese se la riconosceva. Poiché il monaco rispose negativamente, essa si presentò: «*Ego sum mater misericordiae*»²⁵. Il titolo esprimeva una maternità misericordiosa, che fu rapidamente accolta dalla devozione privata e così lo stesso Odone di Cluny pregava in questi termini la Madre del Salvatore. Questa preghiera fu ripresa in seguito, fino al secolo XVI²⁶.

Dopo la petizione, si trova l'invocazione. Il titolo con cui Dio viene chiamato è composto da due semplici e, al contempo, molto profonde parole: «Padre santo». Così, in un'unica espressione, viene confessata la paternità e la santità di Dio. Solo perché Dio è Padre, i figli tornano a lui, cercando nella sua santità la liberazione dal peso della colpa.

L'orazione procede con il molto articolato motivo per cui si chiedono a Dio il suo ascolto e la sua clemenza. Il motivo, nella sua prima parte, allude alla parabola del «Padre misericordioso», che nel suo paterno amore attende il ritorno del figlio (cf. Lc 15,11-32). Il verbo qui usato (*revertor* = ritornare)

²³ *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum ex authentico. Ad fidem codicis cameracensis 164 compluribus collatis codicibus saeculo IX extratis*, in *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier. Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, ed. J. Deshusses, Fribourg 1979, 875.

²⁴ Ioannes Monachus, «*Vita Sancti Odonis*», 47.

²⁵ Idem, 72.

²⁶ Cf. H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963, 112-113.

richiama anche tutti gli episodi veterotestamentari del ritorno del popolo d'Israele dalla schiavitù alla libertà della terra dei padri. Questa patria terrestre è solo l'immagine di quella celeste. Perciò va ribadito che il ritorno dall'Egitto, come anche quello da Babilonia, non sono stati opera del popolo, bensì la manifestazione della potenza di Dio, che ha ascoltato il grido del suo popolo (cf. Es 6,5; Est 4,17)²⁷ – i fatti richiamati dalla prima proposta di letture di questo formulario²⁸.

Questi momenti relativi alle storiche liberazioni erano soltanto un preannuncio della liberazione definitiva e totale in Cristo, che è richiamata nella seconda parte del motivo di quest'orazione, sviluppata in due momenti. Il primo richiama il dono del Figlio, il secondo il dono della Madre. Infatti, scrive san Giovanni evangelista, «Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito» (Gv 3,16). Abbiamo qui a che fare con un duplice movimento che definisce la dinamica della misericordia divina: da un lato ci sono i figli che ritornano al Padre, da un altro c'è il Padre che, mosso dall'amore, manda verso di loro il suo Unigenito – il volto visibile della sua misericordia²⁹.

Questo Figlio ha portato a compimento la volontà del Padre, fino ad offrirsi sulla croce per la salvezza del mondo. Proprio in quest'ora decisiva della sua vita, si è mostrata la regalità di un Messia che «regna dal legno», un'espressione dell'inno *Vexilla regis*, cantato nei vesperi della Liturgia della settimana santa e nella festa dell'Esaltazione della Santa Croce³⁰. Sul Calvario, la Madre del *Rex Iudaeorum* è costituita la madre del discepolo amato (cf. Gv 19,19; 25-27). Per questo suo legame con il Figlio, è chiamata nella parte finale dell'orazione con il titolo di «Regina di misericordia». Infatti, nella tradizione dell'antico Vicino Oriente, la figura istituzionalmente rilevante di regina non è la sposa, bensì la madre³¹. È interessante notare che l'appellativo *Regina misericordiae* è molto caro alla pietà mariana. Infatti, in origine, era già presente nell'antifona *Salve Regina*, successivamente cambiato in *Salve, Regina, mater misericordiae*³².

²⁷ Cf. «Esilio», in *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, edd. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, ed. it. M. Zappella, Cinisello Balsamo 2006, 467; «Figlio prodigo», idem, 518-519; «Ritorno, racconti di», idem, 1222-1223.

²⁸ Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria*, vol. 2, 153.

²⁹ Cf. Franciscus, *Misericordiae Vultus* 1.

³⁰ Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Ordo Cantus Officii. Editio typica altera*, Città del Vaticano 2015, 298.

³¹ Cf. S. De Fiores – N. Zamberlan, «Regina», in *Mariologia* (Dizionario San Paolo), ed. S. De Fiores – V. Ferrari Schiefer – S. M. Perrella, Cinisello Balsamo 2009 (= *Mariologia*), 1025-1026; cf. A. Serra, «Regina. II – Ulteriore elaborazione biblica sulla regalità», in *Nuovo dizionario di mariologia*, edd. S. De Fiores – S. Meo, Cinisello Balsamo 1986, 1192.

³² Cf. C. Maggioni, «Antifone. Le principali antifone mariane», in *Mariologia*, 113.

La regalità di Maria brilla anche alla luce della prima lettura tratta dal Libro di Ester (Est 4,17n. p.r. aa-bb.hh-kk) e interpretata in chiave tipologica. In tal modo si fa ancora più chiara la petizione iniziale dell'orazione. Come la regina Ester chiede a Dio l'ascolto e la misericordia, così Maria, in qualità di *Regina misericordiae*, intercede per il popolo.

La traduzione italiana di questa colletta ci offre anche uno scopo di questa petizione, assente nell'originale latino, cioè l'accoglienza. Quest'accoglienza è il frutto dell'amore misericordioso di Dio. È proprio questa la dinamica della carità divina, che ci ha fatto un doppio dono: sia del Figlio, sia di sua Madre. I figli ritornano al Padre con la certezza di essere accolti. Perciò, rimanendo sempre nel campo dell'accoglienza, anche la Madre ai piedi della croce è accolta dal discepolo amato e, nella persona del discepolo, è accolta tutta la Chiesa. Questa è l'icona perfetta di donazione ed accoglienza reciproca da parte della Madre e del discepolo amato, in obbedienza alla parola del Cristo morente sulla croce³³.

Sintesi

La seconda colletta del formulario n. 39, in modo particolare, presenta quello che il Padre ha fatto per salvare il suo popolo. Il paterno amore di Dio è liberante e beneficante fino a diventare un dono. Infatti, l'orazione fa emergere il duplice carattere di questo dono: prima «del Figlio come Salvatore» e, di conseguenza, di «Maria come regina di misericordia», in quanto segno tangibile «dell'amore senza limiti» di un Dio pietoso e misericordioso (cf. Es 34,6; Sal 103,8). La colletta presa in esame, più che parlare dell'intercessione della Vergine, mostra il dono della sua persona per noi. Così il ruolo di Maria non è la solita intercessione, ma acquista un carattere veramente nobile e regale, che si addice ad una vera Regina di misericordia.

Beata Maria Vergine, Madre della misericordia, Patrona della città di Macerata

Il culto della *Mater Misericordiae* a Macerata risale al 1447, quando Le fu dedicata, come voto, una *ecclesiola* costruita *una die* per allontanare la gravissima peste che inferiva in città. Invocata nelle varie calamità, la Madre della Misericordia ebbe una devozione sempre crescente soprattutto dal Seicento in poi, fino al 1952, quando Macerata fu proclamata *Civitas Mariae*. Infatti,

³³ Cf. Bernardus Claraevallensis, «De verbis Apocalypsis: Signum magnum apparuit in caelo, mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim. Dominica infra octavam Assumptionis, 15», in *Opere di San Bernardo. Sermoni per l'anno liturgico*, vol. 3/2, ed. D. Pezzini, Roma 2021, 579.

la devozione mariana è una componente importante di Macerata, perché in città ci sono molti santuari a Lei dedicati. Quello della *Mater Misericordiae*, pur non essendo il più grande, certamente è il più caro ai cittadini, che La venerano come la santa Patrona. Il segno visibile di questo patrocinio mariano è l'immagine della Vergine, collocata sulla facciata del palazzo comunale. Successivamente, questo patrocinio dalla città è stato esteso a tutta la diocesi recentemente riorganizzata³⁴.

Fin dai primi tempi la storia della città e in parte della provincia, per oltre 500 anni, è legata al Santuario della Madre della Misericordia che Pio IX (†1878) il 22 aprile 1852 confermò patrona principale di Macerata; in quell'occasione, approvò il formulario dell'Ufficio e della Messa³⁵.

Grazie all'aiuto dell'Archivista Dott.ssa S. Durante e del personale dell'Archivio del Dicastero delle Cause dei Santi dove sono custoditi i documenti dell'Archivio della Sacra Congregazione dei Riti, è stato possibile ritrovare il formulario storico dell'Ufficio e della Messa *In Festo Beatissimae Virginis Mariae Misericordiae Martis Maceratensis Civitatis Patronae*³⁶. Le indicazioni del calendario ivi riportate rivelano che, in origine, questa festa veniva celebrata nella quarta domenica di luglio e fu dotata di un'ottava³⁷. L'intero formulario della Messa, ad eccezione della colletta, veniva attinto dalla Festa della Beata Maria Vergine Consolatrice degli afflitti³⁸ approvata un anno prima. Successivamente, nel 1924, su richiesta del vescovo di Macerata e Tolentino Luigi Ferretti (†1934), sono stati approvati i nuovi testi liturgici, dove non compare più l'orazione del 1852 e la data della celebrazione fu posticipata alla prima domenica di settembre³⁹.

L'odierno *Proprium Maceratensis*, aggiornato nel 2010, stabilisce la data della solenne celebrazione al primo settembre e, oltre alla Messa del giorno,

³⁴ Cf. *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata – Tolentino – Recanti – Cingoli – Treia*, Loreto 2010, 24; cf. D. Marcucci, «Madonna della Misericordia – Macerata», in *Santuari Mariani d'Italia – storia – fede – arte*, Roma 1982, 69.

³⁵ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Maceraten», in *Archivio del Dicastero delle Cause dei Santi* (=ADCS), Textus pro manuscripto, vol. 1852, 201.

³⁶ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Insertum», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1852, 201/1-20.

³⁷ Cf. Idem, 201/1.

³⁸ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Ordinis Sancti Augustini in Urbe», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1851, 290/1-22.

³⁹ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Maceraten», in ADCS, Textus pro manuscripto et insertum apud Maceratæ «Stab. Cromo-Tipografico Commerciale», vol. 1924, 146/5.

prevede anche una Messa vespertina nella vigilia⁴⁰. In entrambi i formulari si usano i testi del formulario n. 39 della *Collectio Missarum* poc'anzi esaminati. Per di più, nella Messa del giorno, come seconda colletta, appare quella che si trova nell'opuscolo del vescovo Ferretti, allegato al decreto *Maceraten* del 23 luglio 1924 della Sacra Congregazione dei Riti⁴¹. Quest'orazione, successivamente, sarà condivisa con la diocesi di Vilnius, perciò verrà esaminata nel capitolo seguente.

Ora diamo voce alla storica orazione maceratese del 1852, che si trova nell'inserito al decreto, sia nella parte dell'Ufficio che in quella *Ad Missam*.

Colletta: *Deus qui universum mundum*

Il testo della colletta, nel formulario della Messa del 1852, si presenta così⁴²:

*Deus, qui universum mundum inaeſtimabili providentia regis atque gubernas,
praesta nobis, famulis tuis
ut, intercedente Beata Maria ſemper Virgine Misericordiae Matre,
ab hostibus deſenſi et fructus tui dulcedine ſatiati
ad caelestem Patriam ſecuri perducamur.*

La traduzione classica si propone in questo modo:

*O Dio, che reggi e governi tutto il mondo con l'ineſtimabile provvidenza,
concedi a noi, tuoi ſervi,
affinché per l'interceſſione della Beata Maria ſempre Vergine Madre di miſericordia
difeſi dai nemici e ſaziati della dolcezza del tuo frutto
ſiamo condotti ſicuri alla Patria celeſte.*

Analisi

L'orazione inizia dall'invocazione semplice rivolta a Dio, che nell'amplificazione confessa il modo con cui Egli regge e governa il mondo intero con l'ineſtimabile provvidenza. I verbi qui usati (*regere* e *gubernare*) sono tipici della figura del re. Questo re è Dio stesso. L'espressione quindi allude ad una

⁴⁰ Cf. *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata*, 24-27.

⁴¹ Cf. Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Maceraten», in ADCS, Textus pro manuscripto et insertum apud Maceratae «Stab. Cromo-Tipografico Commerciale», vol. 1924, 146/5; cf. *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata*, 25.

⁴² Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Insertum», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1852, 201/1; 9.

tradizione molto ricca che presenta Dio come il re d'Israele e di tutta la terra (cf. 1Sam 8,7; Sal 5,3; 9,37; 23,7-8; 46,3). Questo stile di Dio allude ai racconti evangelici dove Gesù invita i discepoli ad «abbandonarsi alla provvidenza» (cf. Mt 6,25-34; Lc 12,22-31), ma anche alle parabole del regno e in particolare a quella del re che volle regolare i conti con i suoi servi (cf. Mt 18,21-35). Infatti in questa parabola il re è clemente con il suo servo e gli offre il perdono e la misericordia. Riconoscendo nella persona di Dio Colui che si prende cura dell'uomo, ancor più che di tutto il creato, è possibile formulare una richiesta⁴³.

Nella petizione i richiedenti si presentano come servi di Dio e Gli chiedono il dono di essere condotti in modo sicuro alla Patria del cielo. Il motivo di tale richiesta è duplice. Il primo è legato alla persona di Dio, che è il difensore del suo popolo dai nemici. Infatti, proclama il salmista: «Il Signore è difesa della mia vita» (Sal 26,1) e ancora: «Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore» (Sal 26,4). Queste sono le chiare allusioni che mettono in evidenza alcune caratteristiche di Dio: il difensore, il nutrittore e la guida sicura – le peculiarità fondamentali della divina Provvidenza fatta carne nella persona di Gesù⁴⁴. Infatti, in Cristo, si sono realizzate pienamente queste tre prerogative. Gesù è il difensore del «piccolo gregge» (Lc 12,32), è Colui che ci nutre e diventa nutrimento (cf. Gv 6,51-58) e, infine, è la guida e la via sicura per arrivare al Padre (cf. Gv 14,1-11). Questa sua presenza in mezzo a noi è stata possibile grazie alla collaborazione di Maria con la divina Provvidenza.

Così diventa più chiaro il secondo motivo di quest'orazione, cioè la fiducia nell'intercessione della Vergine Maria, chiamata qui con il titolo di Madre di misericordia. In quanto Madre di Cristo, anche a Maria si addicono queste caratteristiche provvidenziali di difesa, nutrimento e guida. La Vergine Maria è spesso chiamata il sostegno e la difesa della fede del popolo cristiano (es. formulario n. 35)⁴⁵ perché «accoglie quanti nella tribolazione ricorrono a lei»⁴⁶ – parole del prefazio del formulario n. 39 della *Collectio Missarum*, presente anche nell'attuale *Proprium Maceratensis*. Maria è anche *Alma Redemptoris Mater*, Colei che ha nutrito il Redentore e che ha offerto al mondo il frutto benedetto del suo grembo (cf. Lc 1,42). Infine la Chiesa ha sempre riconosciuto

⁴³ Cf. S.A. Panimolle, «Regno di Dio», in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, 1297-1298; 1313-1318.

⁴⁴ Cf. A. Marangon, «Dio», in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, 409-410.

⁴⁵ Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria*, vol. 1, 113-115.

⁴⁶ Idem, 128; *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata*, 26.

Maria come Colei che guida e indica la via della salvezza, il tema tanto caro all'iconografia dell'*Odighitria*⁴⁷.

Tutti questi motivi della preghiera ci conducono al suo scopo, cioè all'arrivo sicuro alla Patria del cielo. Questa patria celeste è chiamata spesso «il regno dei cieli» o «il regno di Dio», quel regno che i suoi servi devono cercare prima di tutte le altre cose e che, infatti, nella provvidenza, saranno loro date in aggiunta (cf. Mt 6,33).

Sintesi

La storica colletta del formulario di Macerata presenta la provvidenziale opera di Dio che regna come un re clemente e misericordioso. In tal modo, sullo sfondo delle immagini riportate nell'amplificazione e nel duplice motivo – paterno e materno – è possibile affermare che il tema della provvidenza in quest'orazione diventa un sinonimo della misericordia divina. Così, in un certo senso, la colletta presenta la *Mater misericordiae* come una Donna della provvidenza. Perciò l'affidarsi all'intercessione della Vergine Maria è uno dei modi dell'abbandonarsi alla provvidenza.

Beata Maria Vergine, Madre della misericordia della Porta dell'Aurora a Vilnius

Il culto della *Mater misericordiae* a Vilnius è legato al santuario mariano *ad Portam Acialem* – alla Porta Acuta – dell'antica cinta muraria della più importante città del Granducato Lituano. Il santuario, come all'epoca così oggi, è composto da una scala molto ripida che conduce dalla chiesa di Santa Teresa d'Avila ad una piccola edicola, posta come sentinella sulla strada da cui solitamente provenivano le incursioni nemiche. Questo piccolo oratorio è elevato al di sopra della porta orientale, chiamata anche Porta dell'Aurora o, in polacco, Ostra Brama. Fin dalla costruzione della cappella (1498-1503), in un'apposita edicola, la porta aveva un'immagine mariana. L'effigie attuale è dipinta su una tavola che raffigura la Vergine orante, opera di un ignoto artista di Vilnius ed è stata collocata nel 1508 in sostituzione di quella precedente. Verso la metà del Seicento, la cappella fu affidata ai Padri Carmelitani che rivestirono l'immagine di una “corazza” d'argento dorato, per sottolineare il “carattere difensivo” del piccolo santuario. Infatti, durante i molti pericoli che lungo i secoli la città di Vilnius ha corso, gli abitanti hanno sempre attribuito la loro salvezza alla protezione della Vergine, invocata sotto il titolo di Madre

⁴⁷ Cf. D. Estivill, «Maria», in *Iconografia e arte cristiana* (I Dizionari San Paolo), edd. L. Castelfranch – M. A. Crippa – R. Cassanelli – E. Guerriero, vol. 2, Cinisello Balsamo 2004, 853.

della misericordia. Ancora adesso la cappella è frequentata continuamente, anche se, data la ristrettezza del luogo, non può accogliere molti pellegrini. Anzi, si può dire che lo spazio del santuario della Porta dell'Aurora è la strada sottostante, in quanto vi sosta sempre la gente in raccoglimento e anche in ginocchio⁴⁸.

Vilnius, sotto il regno di Sigismondo II (†1572), divenne la capitale *de facto* del regno Jagellone, che copriva con la sua amministrazione territori molto vasti della Confederazione polacco-lituana. Questo suo ruolo politico favorì il culto di Madre della misericordia della Porta dell'Aurora, che ebbe un grande successo in tutto il territorio polacco-lituano. Nel corso dei secoli, questa grande devozione del popolo di Vilnius si è unita alla Festa della protezione della Vergine Maria, celebrata dal 1754 nella seconda domenica di novembre. Tale data della celebrazione perdurò fino al 1914, quando il vescovo di Vilnius – Eduard von der Ropp (†1939) – chiese al papa Pio X (†1914) di approvare il nuovo Calendario diocesano, l'Ufficio del Breviario e il formulario della Messa. In quell'occasione, il 17 aprile 1914, rispondendo alla lettera del vescovo di Vilnius, la Sacra Congregazione dei Riti, a nome del Pontefice, fissò la data della celebrazione al 16 novembre, tuttora in vigore⁴⁹, e indicò come formulari dell'Ufficio e della Messa quelli di Macerata, approvati già dal suo predecessore Pio IX nel 1852⁵⁰.

Si potrebbe ipotizzare che lo scoppio della Grande Guerra posticipò l'arrivo dei formulari da Macerata a Vilnius. Per di più, nel mondo postbellico, la rinata Repubblica della Polonia ha dovuto affrontare la minaccia bolscevica, che provocò un ulteriore scontro militare e un notevole ritardo nello scambio dei testi liturgici. Dopo il famoso «miracolo della Vistola» (15 agosto 1920), la guerra polacco-bolscevica terminò nel 1921 con il trattato di pace a Riga (Lettonia). Successivamente, nel febbraio del 1923, la città di Vilnius e i territori circostanti furono annessi alla Polonia⁵¹.

È difficile precisare quando alla città sulle rive della Vilnia e Neris è giunto il formulario di Macerata. Però, quello che attestano i documenti, rivela che il formulario recapitato dal vescovo Ferretti a Vilnius è quello del 1924, approvato da papa Pio XI (†1939) e non quello del 1852 indicato da Pio X nella

⁴⁸ Cf. D. Marcucci, «Beata Vergine della Porta dell'Aurora – Vilnius (Lituania)» in *Santuari Mariani d'Europa – storia – fede – arte*, Cinisello Balsamo 1995, 97.

⁴⁹ Cf. Konferencja Episkopatu Polski, *Mszał rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, 236-237.

⁵⁰ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Vilnen», in ADCS, *Textus pro manuscripto*, vol. 1914, 8.

⁵¹ Cf. A. Cappelli, *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni* (Manuali Hoepli), Milano 2012, 613.

primavera del 1914. I motivi di questo confuso scambio possono diventare oggetto di un ulteriore studio.

Di conseguenza, a causa della riorganizzazione delle circoscrizioni ecclesiastiche polacche di rito latino con la Bolla *Vixdum Poloniae unitas* di papa Pio XI, la diocesi di Vilnius fu riconosciuta come territorio della Chiesa polacca e fu elevata al rango di arcidiocesi metropolitana⁵². Per questo motivo il formulario della festa della Beata Maria Vergine, *Matris misericordiae ad Portam Acialem Vilnae* si trova, al 16 novembre, nel *Proprium Poloniae* del 1926. Ora, da questo formulario verrà attinta la colletta per la nostra analisi.

Colletta: Adesto, Domine, populo tuo

Il testo latino della colletta arrivata da Macerata a Vilnius recita⁵³:

*Adesto, Domine, populo tuo,
ut beatissimam Virginem Mariam Matrem Misericordiae devote recolens,
ad impetrandam misericordiam tuam
eius semper patrocinii adiuvetur.*

Nell'attuale formulario di Macerata troviamo il testo in italiano⁵⁴:

*Vieni in aiuto al tuo popolo, Signore,
perché onorando con devozione la beatissima Vergine Maria, madre di misericordia,
siamo favoriti in ogni momento dalla sua protezione,
per il raggiungimento della tua misericordia.*

3.1.1. Analisi

La colletta, nella sua forma, presenta la modifica in chiave mariana dell'orazione presente già nei Sacramentari Gregoriani *Hadrianum ex authentico* e *Paduense* nel giorno del 15 settembre, in cui si commemorava San Nicomede martire (I-II sec.)⁵⁵:

⁵² Cf. Pius XI, «Bulla *Vixdum Poloniae unitas* de nova dioecesium latini ritus circumscriptione (28 octobris 1925)», AAS 17 (1925), 521; 524-525.

⁵³ Sacra Congregatio Rituum, «Decreta liturgica. Maceraten», in ADCS, *Textus pro manuscripto et insertum apud Maceratae* «Stab. Cromo-Tipografico Commerciale», vol. 1924, 146/5; *Proprium Missarum pro clero dioecesium R. Poloniae ex indulto SS. Pontificum recitandum*, Romae – Tornaci – Parisiis 1926, 44.

⁵⁴ *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata*, 25.

⁵⁵ *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum ex authentico*, 693; *Sacramentarium Paduense ad fidem codicis paduensis D 47. Fragmentis collatis Salisburgensibus*, in *Le Sacramentarie*

*Adesto, Domine, populo tuo,
ut beati Nicomedis martyris tui merita praeclara suscipiens,
ad impetrandam misericordiam tuam
semper eius patrocinii adiuvetur.*

Non deve stupirci questo adattamento mariano dell'orazione dedicata ad un martire romano di via Nomentana. Infatti, l'antichissimo culto dei martiri, venerati come campioni della fede e come testimoni speciali del Signore, soprattutto nella passione e morte, a cui essi hanno partecipato visibilmente, dimostra la loro importanza per i primi cristiani. Sullo sfondo della loro cruenta testimonianza, anche Maria diventa, per la nascente comunità ecclesiale, la «Prima tra i credenti», perché la sua fede superò ogni prova ed ostacolo⁵⁶. Va pure notato che la memoria di San Nicomede cade nel 15 settembre, il giorno in cui oggi si fa la memoria della Vergine Addolorata⁵⁷.

L'orazione inizia dalla petizione che chiede a Dio di essere presente in mezzo al suo popolo. Questa presenza richiama il nome di Emmanuele, del Dio con noi, e la profezia che si è compiuta in Cristo (cf. Is 7,14; 8,8.10; Lc 1,23). Nella persona di Gesù abbiamo ricevuto un segno tangibile dell'aiuto divino per ritrovare la salvezza. Infatti, la versione italiana di quest'orazione traduce il verbo *adsum* come «venire in aiuto»⁵⁸.

L'invocazione semplice è interpolata nella petizione e si rivolge a Dio chiamandolo Signore. Il Signore (*Adônaj*) è il titolo con cui il popolo ebraico ha sostituito il nome di JHWH quando non veniva più pronunciato e che nel lessico dei Settanta diventa *Kýrios*⁵⁹. Questo nome di Signore è rivelato da Dio stesso a Mosè sul Sinai quando, passando nella nube, proclama: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà» (Es 34,6).

Il motivo per cui viene formulata la petizione non sono più i meriti di un martire, bensì il devoto ricordo della Madre di Dio, chiamata con il titolo di

grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier. Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane, ed. J. Deshusses, Fribourg 1979, 666.

⁵⁶ Cf. M. Augé, «Maria nella celebrazione del mistero di Cristo», in *Anàmnesis. L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, edd. M. Augé – A. Nocent – M. Rooney et al., Genova 1988, 229-230.

⁵⁷ *Calendarium Romanum Generale*, in MR, 113.

⁵⁸ Cf. C. GIRAUDO, «Il problema dell'«adesto» nelle preghiere di ordinazione. Una nota sul rapporto tra struttura, comprensione e traduzione dei formulari liturgici», *Ephemerides liturgicae* 106 (1992) 265-269.

⁵⁹ Cf. Marangon, «Dio», 401.

Mater misericordiae. Il verbo *recolere* arricchisce ulteriormente questo motivo e invita a “ricoltivare” la devozione verso la beata Vergine. Si tratta dunque di un processo dinamico che coinvolge la memoria e pretende la partecipazione devota, pia, affettuosa e attiva. Il verbo “coltivare” è profondamente biblico e ricorda i numerosi brani della Scrittura in cui Dio stesso viene paragonato ad un agricoltore (cf. Sal 80,9-17; Is 5,1-7; Ger 2,21; 5,10; 6,9; 8,13; Os 10,1; Ez 15,1-8; Gv 15,1-8). Il prendersi cura della natura, irrigando, piantando e coltivando è uno dei primi ordini che il Padre diede ai protogenitori (cf. Gen 2,15; 3,23). Infine, l'uomo stesso e la sua vita terrena vengono simbolicamente racchiuse nelle immagini floreali e campestri (cf. Sal 89,5-6). Questa tendenza, nei confronti di Maria, è particolarmente ricca. Infatti a Lei si applicano a titolo di simbolo o di figura le numerose immagini come *rubus, flos campi, lilium convallium, rosa sine spina, radix Jesse*, e molti altri⁶⁰. Maria è il terreno fecondo in cui il seme della Parola si fa carne (cf. Mc 4,14; Lc 8,11; Gv 1,14). Tutto ciò ci rinvia alla bellezza, vitalità, fecondità e maternità di Maria, che diede al mondo il frutto benedetto del suo grembo (cf. Lc 1, 42). Così ricoltivare il devoto ricordo della Madre di Dio significa entrare nella dinamica del progetto salvifico che il Padre per primo coltivò in e attraverso Maria.

Al motivo dell'orazione si sussegue il suo scopo, che è l'arrivo all'implorata misericordia. A questa desiderata misericordia si giunge grazie all'aiuto del patrocinio della Vergine. Infatti sia nella città di Macerata che nell'arcidiocesi di Białystok (Polonia)⁶¹ – creata dalla parte dell'arcidiocesi di Vilnius rimasta nei confini della Polonia dopo la II Guerra Mondiale – la *Mater misericordiae* è invocata come la santa patrona. Questo chiedere la misericordia attraverso l'aiuto di Maria ricorda il Vangelo di Cana (cf. Gv 2,1-11) e la figura della regina Ester, che implora da Dio la grazia di cambiare le sorti del suo popolo (Est 13,17) – l'antifona d'ingresso di questo formulario.

Sintesi

La colletta esaminata, richiamando la presenza di Dio che è Signore del suo popolo, fa emergere il ruolo adiuvante della *Mater misericordiae*. Per poter arrivare alla misericordia divina è necessario ricoltivare la devozione verso Maria, che ha «fatto esperienza della misericordia in una maniera straordinaria»⁶².

⁶⁰ Per approfondire: A. Ferrari, *Simboli mariani, ossia il mese di maggio santificato ad onore di Maria colla esposizione delle principali figure dell'Antico Testamento in cui veniva simboleggiata la SS. Vergine. Seconda edizione italiana corretta ed accresciuta di note illustrative*, Genova 1847.

⁶¹ Cf. Konferencja Episkopatu Polski, *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 236-237.

⁶² Ioannes Paulus II, «Littera encyclica *Dives in misericordia* de divina misericordia (30 novembris 1980) 9», AAS 72 (1980) 1208-1209.

Con i sentimenti e la premura di una madre, Maria si prende cura di quanti ricorrono al suo materno aiuto. Lei infatti assume il patrocinio della loro causa. Un patrocinio efficace, attestato dalla devozione non solo degli abitanti di Macerata, di Vilnius o di Białystok, ma di tutti coloro che, grazie al suo aiuto, hanno sperimentato la misericordia di Dio.

Confronto delle collette

Il lavoro svolto finora ci permette di confrontare le quattro orazioni poc'anzi esaminate. Conoscendo la loro storia, le fonti e soprattutto il loro ricco contenuto teologico-liturgico, è possibile scorgere somiglianze e differenze. Questo lavoro ci permette di conoscere ancora di più il valore del titolo della *Mater misericordiae*, perché «dopo la sacra Scrittura e alla sua luce, la via più sicura per conoscere il mistero della Vergine Maria è la preghiera liturgica»⁶³.

Per facilitare il confronto delle collette, le quattro orazioni sono state messe in una tabella, che ora verrà presentata:

Formulario n. 39 della <i>Collectio Missarum</i>		Macerata	Macerata-Vilnius
1 ^a colletta	2 ^a colletta	Colletta del 1852	Colletta del 1924/26
<i>Deus, cuius misericordiae non est numerus, concede nobis, intercedente beata Maria Virgine, misericordiae Matre, ut, clementiam tuam experientes in terris, gloriam consequi mereamur in caelis.</i>	<i>Aures tuae pietatis inclina, sancte Pater, ad filios tuos qui, culpa gravati, ad te revertuntur, et tuam invocant clementiam, qua motus, Filium tuum misisti mundi Salvatorem et sanctam Mariam constituisti misericordiae Reginam.</i>	<i>Deus, qui universum mundum inaeestimabili providentia regis atque gubernas, praesta nobis, famulis tuis ut, intercedente Beata Maria semper Virgine Misericordiae Matre, ab hostibus defensi et fructus tui dulcedine satiati ad caelestem Patriam securi perducamur.</i>	<i>Adesto, Domine, populo tuo, ut beatissimam Virginem Mariam Matrem Misericordiae devote recolens, ad impetrandam misericordiam tuam eius semper patrocinii adiuvetur.</i>

⁶³ C. Maggioni, *Chi è Maria? La risposta della Chiesa in preghiera*, Cinisello Balsamo 2023, 5.

La traduzione italiana			
<i>Dio di bontà infinita, concedi ai tuoi fedeli, per intercessione della beata Vergine Maria, madre di misericordia, di sperimentare sulla terra la tua clemenza, e di contemplare la tua gloria nel cielo.</i>	<i>Tendi l'orecchio della tua pietà, o Padre, ai tuoi figli che gemono sotto il peso della colpa; li accolga sulla via del ritorno l'amore senza limiti che ti spinse a mandare il Figlio come Salvatore, e a donarci Maria come regina di misericordia.</i>	<i>O Dio, che reggi e governi tutto il mondo con l'inestimabile provvidenza, concedi a noi, tuoi servi, affinché per l'intercessione della Beata Maria sempre Vergine Madre di misericordia difesi dai nemici e saziati della dolcezza del tuo frutto siamo condotti sicuri alla Patria celeste.</i>	<i>Vieni in aiuto al tuo popolo, Signore, perché onorando con devozione la beatissima Vergine Maria, madre di misericordia, siamo favoriti in ogni momento dalla sua protezione, per il raggiungimento della tua misericordia.</i>

Data la loro tipica forma romana, per la cui descrizione è stato usato il metodo dell'analisi della struttura letteraria, che si concentra sulle quattro parti: l'invocazione con l'eventuale amplificazione, la petizione, il motivo e lo scopo⁶⁴, ora, per descriverne le somiglianze e le differenze, verranno adoperate le categorie del contenuto teologico-liturgico.

Somiglianze

Le somiglianze più evidenti delle collette esaminate sono presenti nello sfondo biblico che descrive la grande opera della misericordia del Padre. Questi riferimenti sono presenti in modo diretto nell'amplificazione, nella 1^a colletta della *Collectio Missarum* e nella storica colletta di Macerata del 1852 e menzionati con le allusioni alle citazioni bibliche nella 2^a colletta della *Collectio Missarum* e in quella di Vilnius attraverso l'aggettivo *tuam* in riferimento a Dio e non a Maria. Va pure notato che nella storica colletta maceratese quest'opera misericordiosa di Dio assume carattere provvidenziale, un ulteriore arricchimento.

Così, la luce della misericordia di Dio illumina il mistero di Maria, che è invocata con il titolo di Madre della misericordia nella 1^a colletta della *Collectio Missarum* e nelle due collette di Macerata e di Vilnius. Proprio queste tre orazioni hanno in comune il motivo della preghiera, che è la fiducia

⁶⁴ Cf. R.L. De Zan, *Erudi, Domine, quaesumus, populum tuum spiritalibus instrumentis. La lettura dell'eucologia latina: appunti per la ricerca di un metodo* (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" 195), Roma 2021, 150-153; 163-169.

nell'intercessione della Madre di Dio. Quest'intercessione materna diventa persino il patrocinio e la difesa con cui Maria accompagna i figli verso l'incontro con il Padre – motivi presenti nelle orazioni di Macerata e di Vilnius. Perciò le espressioni: «contemplare la tua la gloria nel cielo», «siamo condotti sicuri alla Patria celeste» e «il raggiungimento della misericordia», in queste tre orazioni diventano un unico punto d'arrivo che è l'incontro con Dio per poter sperimentare la sua misericordia.

Alla luce di queste somiglianze, possiamo ricapitolare alcune considerazioni in riferimento al titolo della *Mater misericordiae*:

- 1) La fonte della misericordia è Dio: *Tutte e quattro le collette*.
- 2) Maria è Colei che intercede presso Dio per farci sperimentare la divina misericordia: *1ª colletta della Collectio Missarum ed entrambe le collette di Macerata e di Vilnius*.
- 3) Maria è Colei che accompagna verso l'incontro con Dio misericordioso: *1ª colletta della Collectio Missarum ed entrambe le collette di Macerata e di Vilnius*.
- 4) Maria è Colei che difende e protegge: *Entrambe le collette di Macerata e di Vilnius*.

Differenze

Alla luce delle somiglianze, riemergono anche le differenze tra le orazioni messe a confronto. Queste differenze si notano innanzitutto nella 2ª colletta della *Collectio Missarum*.

La colletta *Aures tuae pietatis* si distingue dalle altre tre orazioni non solo per la sua forma, ma soprattutto per il contenuto e il titolo mariano. A differenza delle altre tre orazioni che invocano Maria con il titolo di «Madre della misericordia», questa usa l'appellativo della «Regina di misericordia». Nell'orazione non si trovano i riferimenti all'intercessione di Maria, ma Ella appare come il dono che Dio, nella sua misericordia, fece ai suoi servi.

Queste differenze non sono in contrapposizione con le altre orazioni, ma ne costituiscono un ulteriore arricchimento in riferimento all'esaminato titolo mariano. Così possiamo trarre alcune osservazioni derivanti dalla 2ª colletta della *Collectio Missarum*:

- 1) Dio manifesta la sua misericordia attraverso il duplice dono sia del Figlio che di sua Madre.
- 2) L'intercessione di Maria non è presente perché Dio già ama i suoi servi e manda verso di loro suo Figlio e sua Madre.
- 3) Maria è la Regina di misericordia in quanto Madre del *Rex Iudeorum*, nel momento supremo della manifestazione della divina misericordia.

Conclusione

Con la tradizione orante della Chiesa abbiamo percorso un cammino verso la comprensione del titolo della *Mater misericordiae*. Durante il lavoro sul presente elaborato sono riemerse sfumature molto interessanti legate a questo celebre titolo, che arricchiscono ulteriormente la pietà verso la Vergine santa. Perciò, alla luce della *Sacrosanctum Concilium*⁶⁵ e della prima sezione della *Marialis Cultus*⁶⁶, che introducono alcune prospettive critiche per una rilettura del tema mariano nel culto⁶⁷, si possono trarre le seguenti considerazioni:

Innanzitutto, alla luce delle quattro orazioni prese in esame, si è potuto vedere che i titoli di «Madre» e di «Regina» della misericordia non si contrappongono, ma sono complementari e nessuno dei due esclude l'altro, ma, al contrario, uno implica l'altro quasi indicando Maria come «Regina-Madre»⁶⁸ di misericordia. In tal modo la maternità e la regalità di Maria ci rimandano a Cristo suo Figlio che è il volto visibile della misericordia del Padre⁶⁹ – il motivo primario per cui anche a Maria si addice questo attributo divino.

Le quattro collette ci rinviano all'unica fonte della misericordia che è Dio stesso. Proprio da questa sorgente inesauribile della misericordia, anche Maria ha potuto attingere per poter condividere la pienezza della grazia (cf. Lc 1,28) con quelli che confidano nel suo patrocinio. Così la *Mater misericordiae* invita tutti a passare verso il Padre che è il Signore misericordioso e pietoso (cf. Es 34,6). Maria è «la Misericordiosa» perché offre a tutti il suo aiuto per poter arrivare all'incontro con Dio.

In tal modo la *Mater misericordiae* è anche l'icona vivente della Chiesa che, soprattutto nei nostri tempi di crisi mondiale, dovrebbe essere un luogo dove sperimentare e praticare la misericordia sull'esempio e con l'aiuto di Maria. Per questo, anche la recente aggiunta di questo titolo mariano alle *Litanie lauretane*⁷⁰ si presenta non solo come un frutto del Giubileo straordinario

⁶⁵ Cf. *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, «Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (04 decembris 1963) 103», AAS 56 (1964) 125.

⁶⁶ Paulus VI, «Adhortatio apostolica *Marialis cultus* de beatae Mariae virginis cultu recre instituendo et augendo (02 februarii 1974) 1-23», AAS 66 (1974) 117-134.

⁶⁷ F. Brovelli, «La memoria di Maria nel Messale Romano», in *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, vol. II, edd. Autori vari, Leumann (Torino) 1881, 160.

⁶⁸ A. Serra, «Regina. II – Ulteriore elaborazione biblica sulla regalità», 1192.

⁶⁹ Cf. Franciscus, *Misericordiae Vultus* 1.

⁷⁰ *Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum*, «Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcoporum de invocationibus *Mater misericordiae*, *Mater spei* et *Solacium migrantium* in Litanias Lauretanas inserendis (20 iunii 2020)», AAS 112 (2020/7) 634.

della misericordia, ma anche come l'invito pastorale a diventare sempre più misericordiosi.

Come si è potuto vedere, non solo la pietà popolare – come spesso si pensa – ma soprattutto la liturgia è il luogo privilegiato che rivela in e attraverso Maria l'efficacia dell'amore misericordioso di Dio, che si china in modo amorevole su tutte le miserie fisiche e morali dell'uomo. Nella Vergine santa e per mezzo di lei, l'amore misericordioso non cessa di rivelarsi nella storia della Chiesa e dell'umanità. Questa rivelazione è particolarmente fruttuosa, «perché si fonda nella Madre di Dio, sul singolare tatto del suo cuore materno, sulla sua particolare sensibilità, sulla sua particolare idoneità a raggiungere tutti coloro che accettano più facilmente l'amore misericordioso da parte di una madre»⁷¹. Perciò, rientra nel sapiente disegno di Dio donare la salvezza per mezzo di una madre, soprattutto attraverso la Madre che ha sperimentato in modo speciale questo divino attributo e ora ne è divenuta la magnifica testimone e dispensatrice, in quanto Madre di «misericordia fatta carne».

Słowa kluczowe: Matka Miłosierdzia, Królowa Miłosierdzia, Kolekta, Maccrata, Wilno.

Bibliografia:

Fonti bibliche

1. *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. Conferenza Episcopale Italiana, Bologna 2008.
2. *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum. Editio Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli Pp. VI recognita auctoritate Ioannis Paulis Pp. II promulgata, Editio typica altera*, Città del Vaticano 1986.

Fonti liturgiche

1. Conferenza Episcopale Italiana, *Messe della beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico*, 2 voll., Città del Vaticano 1987.
2. *Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum*, «Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcoporum de invocationibus Mater misericordiae, Mater spei et Solacium migrantium in Litanias Lauretanas inserendis (20 iunii 2020)», AAS 112 (2020/7) 634.
3. *Congregatio pro Cultu Divino, Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Editio Typica*, 2 voll., Città del Vaticano 1987.
4. Konferencja Episkopatu Polski, *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986.

⁷¹ Ioannes Paulus II, *Dives in misericordia* 9.

5. *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) *Sacramentarium Gelasianum* (RED Series Maior. Fontes IV), edd. L.C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin, Roma 1981.
6. *Messale per le Messe proprie della Diocesi di Macerata – Tolentino – Recanti – Cingoli – Treia*, Loreto 2010.
7. *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Paulis Pp. II cura recognitum, editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002.
8. *Proprium Missarum pro clero dioecesium R. Poloniae ex indulto SS. Pontificum recitandum*, Romae – Tornaci – Parisiis 1926.
9. *Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, Ordo Cantus Officii. Editio typica altera*, Città del Vaticano 2015.
10. *Sacra Congregatio Rituum*, «Decreta liturgica. Ordinis Sancti Augustini in Urbe», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1851, 290/1-22.
11. *Sacra Congregatio Rituum*, «Decreta liturgica. Maceraten», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1852, 201.
12. *Sacra Congregatio Rituum*, «Decreta liturgica. Insertum», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1852, 201/1-20.
13. *Sacra Congregatio Rituum*, «Decreta liturgica. Vilnen», in ADCS, Textus pro manuscripto, vol. 1914, 8.
14. *Sacra Congregatio Rituum*, «Decreta liturgica. Maceraten», in ADCS, Textus pro manuscripto et insertum apud Maceratae «Stab. Cromo-Tipografico Commerciale», vol. 1924, 146.
15. *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum ex authentico. Ad fidem codicis cameracensis 164 compluribus collatis codicibus saeculo IX extratis*, in *Le Sacramentarie grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier. Le Sacramentarie, le Supplément d'Aniane*, ed. J. Deshusses, Fribourg 1979, 83-348.
16. *Sacramentarium Paduense ad fidem codicis paduensis D 47. Fragmentis collatis Salisburgensibus*, in *Le Sacramentarie grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier. Le Sacramentarie, le Supplément d'Aniane*, ed. J. Deshusses, Fribourg 1979, 607-648.

Fonti della tradizione

1. Bernardus Claraevallensis, «De verbis Apocalypsis: Signum magnum apparuit in caelo, mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim. Dominica infra octavam Assumptionis», in *Opere di San Bernardo. Sermoni per l'anno liturgico*, vol. 3/2, ed. D. Pezzini, Roma 2021, 555-579.
2. Iacobus Sarugensis, «Omelia festiva LXXXI», in *Omellie mariologiche di S. Giacomo di Sarug. Introduzione, traduzione dal siriano e commento* (Lateranum. Nova Serie XIX 1-4), ed. C. Vona, Romae 1953, 187-194.
3. Ioannes Monachus, «Vita Sancti Odonis», in *Sancti Odonis Opera Omnia*, ed. J.-P. Migne (*Patrologiae cursus completus. Series Latina* 133), Parisiis 1853, 43-86.

4. Laurentius a Brindisi, «Sermo II de exordio invocationis: potentia et misericordia Virginis», in *S. Laurentii a Brundusio Opera Omnia*, vol. I. Mariale, edd. Patribus Min. Capuccinis prov. Venetae, Patavii 1928, 388-392.

Fonti magisteriali

1. Franciscus, «Litterae apostolicae sub plumbo datae *Misericordiae Vultus* (11 aprilis 2015)», AAS 107 (2015/5) 399-420.
2. Franciscus, «Udienza generale. Il nome di Dio è il Misericordioso (13 ianuarii 2016)» https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160113_udienza-generale.html (accesso: 23-04-2023).
3. Ioannes Paulus II, «Littera encyclica *Dives in misericordia* de divina misericordia (30 novembris 1980)», AAS 72 (1980) 1177-1232.
4. Paulus VI, «Adhortatio apostolica *Marialis cultus* de beatae Mariae virginis cultu recre instituendo et augendo (02 februarii 1974)», AAS 66 (1974) 113-168.
5. Pius XI, «Bulla *Vixdum Poloniae unitas* de nova dioecesium latini ritus circumscriptione (28 octobris 1925)», AAS 17 (1925), 521-528.
6. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (04 decembris 1963)», AAS 56 (1964) 97-138.
7. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21 novembris 1964)», AAS 57 (1965) 5-67.

Studi

1. Augé M., «Maria nella celebrazione del mistero di Cristo», in *Anàmnesis. L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, edd. M. Augé – A. Nocent – M. Rooney et al., Genova 1988, 229-245.
2. Barré H., *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963.
3. Brovelli F., «La memoria di Maria nel Messale Romano», in *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, vol. II, edd. Autori vari, Leumann (Torino) 1881, 160-192.
4. Cappelli A., *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni* (Manuali Hoepli), Milano 2012.
5. De Fiore S., «Misericordia», in Idem, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. 2, Bologna 2006, 1171-1188.
6. De Fiore S. – Zamberlan N., «Regina», in *Mariologia*, 1022-1034.
7. De Zan R.L., *Erudi, Domine, quaesumus, populum tuum spiritalibus instrumentis. La lettura dell'eucologia latina: appunti per la ricerca di un metodo* (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" 195), Roma 2021.
8. «Esilio», in *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, edd. L. Ryken – J.C. Willhoit – T. Longman III, ed. it. M. Zappella, Cinisello Balsamo 2006, 466-468.
9. Estivill D., «Maria», in *Iconografia e arte cristiana* (I Dizionari San Paolo), edd. L. Castelfranch – M. A. Crippa – R. Cassanelli – E. Guerriero, vol. 2, Cinisello Balsamo 2004, 850-870.

10. Ferrari A., *Simboli mariani, ossia il mese di maggio santificato ad onore di Maria colla esposizione delle principali figure dell'Antico Testamento in cui veniva simboleggiata la SS. Vergine. Seconda edizione italiana corretta ed accresciuta di note illustrative*, Genova 1847.
11. «Figlio prodigo», in *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, edd. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, ed. it. M. Zappella, Cinisello Balsamo 2006, 518-519.
12. Giraudo C., «Il problema dell'«adesto» nelle preghiere di ordinazione. Una nota sul rapporto tra struttura, comprensione e traduzione dei formulari liturgici», *Ephemerides liturgicae* 106 (1992) 263-274.
13. Maggioni C., «Antifone. Le principali antifone mariane», in *Mariologia*, 112-115.
14. Maggioni C., *Chi è Maria? La risposta della Chiesa in preghiera*, Cinisello Balsamo 2023.
15. Maggioni C., «La Vergine Maria “segno” della misericordia divina», *Riparazione mariana* 101 (2016/1) 7-9.
16. Marangon A., «Dio», in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, 397-415.
17. Marcucci D., «Beata Vergine della Porta dell'Aurora – Vilnius (Lituania)», in *Santuari Mariani d'Europa – storia – fede – arte*, Cinisello Balsamo 1995, 97.
18. Marcucci D., «Madonna della Misericordia – Macerata», in *Santuari Mariani d'Italia – storia – fede – arte*, Roma 1982, 69.
19. Martínez O. C., «Reina y madre de misericordia: formulario n. 39 de las misas de la Virgen María», *Ephemerides mariologicae* 66 (2016) 389-403.
20. Panimolle S. A., «Regno di Dio», in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, 1296-1322.
21. Perrella S. M., «“Mater Misericordiae”: Maria beneficiaria e testimone della Misericordia. Alcune riflessioni teologiche», *Marianum* 78 (2016) 171-230.
22. «Ritorno, racconti di», in *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, edd. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, ed. it. M. Zappella, Cinisello Balsamo 2006, 1222-1224.
23. Serra A., «Regina. II – Ulteriore elaborazione biblica sulla regalità», in *Nuovo dizionario di mariologia*, edd. S. De Fiores-S. Meo, Cinsello Balsamo 1986, 1191-1197.

Strumenti

1. De Fiores S., *Maria. Nuovissimo Dizionario*, 3 voll., Bologna 2006-2008.
2. *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”. “Subsidia” 15), ed. E. Lodi, Roma 1979.
3. *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, ed. D. Casagrande, Romae 1974.
4. *Iconografia e arte cristiana* (I Dizionari San Paolo), edd. L. Castelfranch – M.A. Crippa – R. Cassanelli – E. Guerriero, vol. 1-2, Cinisello Balsamo 2004.
5. *Liturgicae orationis concordantia verbalia. Prima Pars: Missale Romanum*, ed. A. Pflieger, Romae – Friburgi – Brisgoviae – Basileae 1964.
6. Marcucci D., *Santuari mariani d'Europa – storia – fede – arte*, Cinisello Balsamo 1995.
7. Marcucci D., *Santuari Mariani d'Italia – storia – fede – arte*, Roma 1982.

8. *Mariologia* (I Dizionari San Paolo), edd. S. De Fiores – V. Ferrari Schiefer – S. M. Perrella, Cinisello Balsamo 2009.
9. *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988.
10. *Nuovo dizionario di mariologia*, edd. S. De Fiores – S. Meo, Cinsello Balsamo 1986.

Riferimenti on-line

1. Franciscus, «Udienza generale. Il nome di Dio è il Misericordioso (13 ianuarii 2016)» https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160113_udienza-generale.html (accesso: 23-04-2023).
2. Maggioni C., «Maria, Madre di misericordia nella liturgia», audio e PDF del 09 gennaio 2016, *Sabato mariano* 38 (2015-2016) <http://www.culturamariana.com/mp3/09-01-2016.mp3> (accesso: 21-03-2023).

PRZYGOTOWANIE PIERWSZOKOMUNIJNE W DOKUMENCIE WSKAZANIA DUSZPASTERSKO-KATECHETYCZNE ARCYBISKUPA METROPOLITY BIAŁOSTOCKIEGO

FIRST COMMUNION PREPARATION IN THE DOCUMENT “PASTORAL AND CATECHETICAL GUIDELINES OF THE ARCHBISHOP OF BIAŁYSTOK”

The Eucharist, as “the source and summit of the whole Christian life” demands solid parish catechesis that refers to the catechumenal model, allowing children to effectively prepare for full and conscious participation in the sacramental life of the Church. The “Pastoral and Catechetical Guidelines of the Archbishop of Białystok for Preparing Children for the Sacrament of Penance and Reconciliation and First Holy Communion in the Archdiocese of Białystok” present a diocesan formation program entitled “To Meet with the Lord Jesus.” The article will present the program for preparing children for the sacrament of penance and reconciliation and First Holy Communion, which is the main subject of the document. The discussed document outlines all actions aimed at leading children to a personal encounter with Christ in the sacrament of the Eucharist. This goal can be achieved through a program divided into four stages: remote preparation (religious upbringing in the family and parish), proximate preparation (school and parish catechesis), immediate preparation (intensive catechesis), and mystagogical deepening (sacramental formation). The document emphasizes the active participation of parents, the role of the parish priest and catechists, and the integration of children into the life of

the parish community. The aim of these activities is to ensure that children have a profound and conscious experience of the sacraments and to foster their spiritual growth.

Key words: parish catechesis, catechumenate, First Holy Communion, “To Meet with Lord Jesus” program, Archdiocese of Białystok.

Wstęp

Eucharystia jako „źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego”¹ domaga się solidnej katechezy parafialnej, która pozwoli dzieciom na skuteczne przygotowanie się do pełnego i świadomego uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła. *Wskazania duszpastersko-katechetyczne Arcybiskupa Metropolity Białostockiego dotyczące przygotowania dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej*², w dalszej części artykułu nazywane skrótowo *Wskazaniami duszpastersko-katechetycznymi*, są dokumentem prezentującym archidiecezjalny program formacyjny zatytułowany „Na spotkanie z Panem Jezusem”. Jest to program oparty na modelu katechumenalnym³, który w Archidiecezji Białostockiej od dawna już funkcjonował w wersji studyjnej w formie elektronicznej. Po wielu latach pracy i starań Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej program ten doczekał się wydania w formie drukowanej jako pomoce do parafialnej katechezy pierwszokomunijnej. Powstanie materiałów do programu „Na spotkanie z Panem Jezusem” wymagało współpracy wielu środowisk katechetycznych skupionych wokół wspomnianego Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej, a także Centrum Edukacji Nauczycieli w Białymstoku.

Materiały pierwszokomunijne składają się z zeszytów i teczek katechisty, plansz dydaktycznych oraz teczek dla katechizowanego. Zarówno zeszyty, plansze, jak i teczek zostały profesjonalnie opracowane graficznie. Każdy detal został starannie zaprojektowany. Ważną rolę w opracowaniu materiałów dydaktycznych odegrała np. zastosowana kolorystyka zeszytów i teczek katechisty. W klasie I dominuje kolor niebieski, oznaczający wodę sakramentu chrztu

¹ KK 11, KKK 1324.

² *Wskazania duszpastersko-katechetyczne Arcybiskupa Metropolity Białostockiego dotyczące przygotowania dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej*, https://katecheza.archibial.pl/images/download/I_Komunia_instrukcja_2023.pdf (dostęp: 25.11.2023), dalej: WDKAMB.

³ Zob. E. Młyńska, *A Catechumenal Model of Catechesis to Prepare Children for First Holy Communion in the Archdiocese of Białystok*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 19 (2020), s. 171.

świętego. W klasie II jest to kolor fioletowy, wskazujący na pokutę, klasa III związana jest z kolorem żółtym, oznaczającym światłość i w końcu w klasie IV kolor zielony to kolor nadziei, ale też chrześcijańskiej codzienności. W każdym zeszyte katechista może odnaleźć zarówno scenariusze spotkań dla dzieci, jak i dla rodziców oraz wiele aneksów z dodatkowymi materiałami przydatnymi do pracy formacyjnej, które znajdują się w teczkach pomocy. Niezwykle ważną pomocą jest zestaw dużych plansz zbindowanych, do których dołączone są naklejki elektrostatyczne, pozwalające uzupełniać odpowiednio plansze. W przyszłości powstanie także dedykowana programowi „Na spotkanie z Panem Jezusem” oraz materiałom pierwszokomunijnym specjalna strona internetowa.

W związku z ukazaniem się nowych archidiecezjalnych materiałów pierwszokomunijnych do programu „Na spotkanie z Panem Jezusem” zaistniała konieczność przypomnienia wskazań duszpastersko-katechetycznych odnośnie do przygotowania pierwszokomunijnego w Archidiecezji Białostockiej oraz ukazania w sposób szczegółowy całego cyklu formacji dzieci i ich rodziców. Stąd też z dniem 1 września 2023 roku wszedł w życie nowy dokument podpisany przez Metropolitę Białostockiego abp. Józefa Guzdkę, który „zawiera podstawowe wskazania dotyczące przygotowania dzieci do przyjęcia i przeżywania sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej”⁴.

Archidiecezjalne dokumenty dotyczące przygotowania pierwszokomunijnego

Należy podkreślić, iż *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* z 1 września 2023 roku nie są pierwszym dokumentem traktującym o przygotowaniu pierwszokomunijnym w Archidiecezji Białostockiej. W ciągu 30 lat od reorganizacji struktury Kościoła w Polsce, w najnowszej historii Kościoła białostockiego, sprawy katechetyczne były wpisane w priorytety działań duszpasterskich Archidiecezji Białostockiej. Stąd też metropolici białostoccy lub Wydział Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Białostockiej, wytyczając konkretną linię w działaniach pastoralnych oraz dla uporządkowania spraw związanych z przygotowaniem pierwszokomunijnym w dekretach, komunikatach czy instrukcjach, wskazywali na przebieg i sposób formacji dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej.

W roku 2000 abp Stanisław Szymecki wydał *Dekret dotyczący przygotowania i udzielania dzieciom sakramentu pokuty i Eucharystii*, któremu towarzyszyła *Instrukcja duszpastersko-katechetyczna do dekretu w sprawie przygotowania*

⁴ 4, WDKAMB.

i udzielania dzieciom sakramentów pokuty i Eucharystii⁵. Dokument wprowadził trzyletni cykl formacji dla uczniów klas I-III szkoły podstawowej, aby umożliwić dzieciom świadome przeżywanie sakramentów pokuty i Eucharystii. Dokument podkreślał konieczność uzupełnienia szkolnych lekcji religii o formację liturgiczną oraz przejście od przygotowania indywidualnego do formacji wspólnotowej. Formacja katechumenalna obejmowała etapy takie, jak: dziękczynienie za chrzest, sakrament pokuty przed Pierwszą Komunią Świętą oraz celebrację Pierwszej Komunii Świętej i jej rocznicy. Instrukcja zalecała równoczesną formację rodziców, aby mogli wspierać dzieci w duchowej drodze i codziennych obowiązkach. Formacja dzieci miała być prowadzona metodami liturgicznymi, a za jej realizację byli odpowiedzialni kapłani, katecheci, rodzice i wspólnota parafialna.

Kolejnym dokumentem, poprzedzającym *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* z 1 września 2023 roku, był wydany 27 września 2004 roku przez abp. Wojciecha Ziembę *Komunikat dotyczący katechezy parafialnej przygotowującej dzieci do I Komunii Św. w Archidiecezji Białostockiej*⁶, w którym metropolita białostocki, zwracając się do rodziców w sprawie katechezy parafialnej przygotowującej dzieci do Pierwszej Komunii Świętej, podkreślił, że rodzina jest kluczowym miejscem katechezy, a parafia pełni ważną rolę w życiu każdego chrześcijanina. Przypomniął, że katecheza trwa przez trzy lata: w klasie pierwszej dzieci, odwołując się do swego chrztu, pogłębiają swoją przynależność do Kościoła. W drugiej przygotowują się do sakramentów pokuty i Eucharystii, a w trzeciej pogłębiają życie eucharystyczne. W *Komunikacie* arcybiskup zachęcił rodziców do aktywnego uczestnictwa w procesie przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej oraz do wspierania dzieci własnym świadectwem wiary.

Rok po *Komunikacie* abp. Wojciecha Ziembę została wydana *Instrukcja duszpastersko-katechetyczna dotycząca przygotowania i udzielania dzieciom sakramentów pokuty i Eucharystii*⁷, podpisana przez dyrektora wydziału katechetycznego. Instrukcja ponownie zaleca, aby katecheza odbywała się w parafiach i trwała trzy lata. Zakres treściowy przygotowania do sakramentu pokuty i Eucharystii pozostał bez zmian. Instrukcja podkreśla także, że katecheza powinna być procesem ciągłym, związanym z rokiem liturgicznym i obejmującym naukę liturgicznych pieśni oraz przygotowanie do służby liturgicznej. Rodzice są

⁵ Zob. I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2002, 294-300.

⁶ W. Ziemia, *Komunikat dotyczący katechezy parafialnej przygotowującej dzieci do I Komunii Św. w Archidiecezji Białostockiej*, dokument nr 669/04, Archiwum Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej.

⁷ *Instrukcja duszpastersko-katechetyczna dotycząca przygotowania i udzielania dzieciom sakramentów pokuty i Eucharystii z 31 sierpnia 2005*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2 (2007), s. 56-63.

zachęceni do aktywnego udziału w przygotowaniu dzieci, a parafia, wspierana przez księży, katechetów i animatorów, jest uprzywilejowanym miejscem dla katechezy sakramentalnej.

Katechumenalny model w katechezie pierwszokomunijnej

Każdy z opublikowanych dotychczasowych archidiecezjalnych dokumentów zarówno w swojej treści, jak i formie utrzymywał jedną linię pastoralną. Uprzywilejował w formacji pierwszokomunijnej katechumenalny model parafialnej katechezy sakramentalnej. Stawiano przede wszystkim na stopniowe, głębokie i wspólnotowe wprowadzanie dzieci w życie chrześcijańskie. Podyktowane było to tym, że tradycyjne programy katechetyczne często skupiały się na przekazywaniu podstawowych informacji teologicznych i praktycznych (np. związanych z przygotowaniem do samej ceremonii). Jako że przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej powinno być jednym z najważniejszych momentów w życiu katolickiego dziecka i jego rodziny, katechumenalny model przygotowania wydaje się być najbardziej odpowiedni. Powszechna w Kościele praktyka chrztu dzieci domaga się więc uzupełnienia o dalszą formację. Konieczne jest zatem wprowadzenie wtórnej inicjacji, która będzie kształtować chrześcijański styl życia po chrzcie świętym. Taką potrzebę wyrażał już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku papież Jan Paweł II. Wskazywał na odczuwalne „(...) zwłaszcza w krajach o starych tradycjach chrześcijańskich, w krajach europejskich «wycieńczenie» naszego wewnętrznego chrześcijaństwa, tego, co powinno być owocem naszego chrztu”⁸. Zatem katechumenalny model w formacji sakramentalnej w kontekście nasilających się zjawisk, takich jak zróżnicowanie pod względem kulturowym społeczeństwa krajów Europy, postępująca sekularyzacja czy dające o sobie znać ideologie ateistyczne i antyteistyczne, które nie tylko sprzeciwiają się Kościołowi, ale religii jako takiej, wydawał się być nieodzowny. Wspomniane nasilające się zjawiska nie sprzyjają rozwojowi wiary człowieka XXI wieku. Kościół musi ciągle poszukiwać nowych dróg dotarcia do człowieka z Dobrą Nowiną. Jedną z takich dróg jest odnowienie w Kościele katechumenatu, o którym wspomina Sobór Watykański II⁹, a po nim kolejni papieże¹⁰.

⁸ Jan Paweł II, homilia w parafii św. Marii Goretti w Rzymie, 31 stycznia 1988 roku (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880131_parrocchia-maria-goretti.html (dostęp: 25.11.2023)).

⁹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 64.

¹⁰ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020. Zob. punkty 2, 61, 64, 328 *Dyrektorium o katechizacji*.

Główne założenia programu „Na spotkanie z Panem Jezusem”

Z perspektywy czasu można powiedzieć, iż dotychczasowe archidiecezjalne dokumenty katechetyczne związane z przygotowaniem pierwszokomunijnym stanowiły swoiste „pastoralne preludium” do zatwierdzonego we wrześniu 2023 roku we *Wskazaniach duszpastersko-katechetycznych* programu „Na spotkanie z Panem Jezusem”. Katechumenalny model przygotowania dzieci pierwszokomunijnych jest kontynuacją poprzednich działań duszpasterskich w Archidiecezji Białostockiej i jest mocno obecny w nowym programie. Inspiracja starożytnym katechumenatem oferuje głębsze i bardziej zintegrowane podejście, które obejmuje zarówno formację intelektualną, jak i duchową. Model ten w aspekcie teologicznym opiera się na fundamentalnych zasadach, które podkreślają w sposób szczególny znaczenie wspólnoty, sakramentów oraz ciągłego wzrastania w wierze.

Ksiądz Arcybiskup Metropolita Józef Guzek, zwracając się do katechistów we wstępie do programu pierwszokomunijnego, przypomniał o zaszczytnej misji Kościoła, jaką jest „doprowadzenie dzieci do świadomego i osobistego spotkania z kochającym i przebaczącym Chrystusem w sakramencie pokuty i pojednania oraz do zjednoczenia z Nim w Komunii Świętej”¹¹. Droga do realizacji tej zaszczytnej misji, jak i osiągnięcie celu w podejmowanym przez Kościół białostocki programie formacyjnym, została nakreślona szczegółowo w dokumencie *Wskazania duszpastersko-katechetyczne*, który, jak to zostało wskazane na samym jego początku, nawiązuje także do obowiązujących w Polsce „Wskazań Konferencji Episkopatu Polski z dnia 29.08.2020 roku”¹².

W koncepcji programu formacyjnego da się zauważyć, iż integruje on życie rodzinne, szkolne i parafialne, angażując wszystkich odpowiedzialnych za katechezę w proces duchowego wzrastania dzieci. Cele, zadania i metody poszczególnych etapów formacji są w nim jasno określone, co pozwala na skuteczne przygotowanie dzieci do ich pełnego i świadomego uczestnictwa w Eucharystii. Proces przygotowania dzieci do jej przyjęcia jest zorganizowany w kilku etapach, mających na celu wprowadzenie ich w pełnię życia sakramentalnego Kościoła.

¹¹ J. Guzek, *Słowo Metropolity Białostockiego*, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, red. E. Młyńska, J. Wyszytygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski, z. 1, „Bóg mnie wola”: scenariusze spotkań z dziećmi klas pierwszych, scenariusze spotkań z rodzicami, Białystok 2023, s. 5.

¹² *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania dzieci do przyjęcia i przeżywania sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej* (zatwierdzone uchwałą KEP 43/386/2020 z dnia 29 sierpnia 2020 r.), <https://opoka.org.pl/News/Polska/2020/przygotowanie-dzieci-do-sakramentu-pokuty-i-pierwszej-komunii-swietej> (dostęp: 25.11.2023)., zob. 4, WDKAMB.

Etapy przygotowania pierwszokomunijnego¹³

Wskazania duszpastersko-katechetyczne bardzo jasno ukierunkowują na etapowość przygotowania pierwszokomunijnego. Dokument wyróżnia ich cztery:

- Przygotowanie dalsze: rozpoczyna się ono w okresie wczesnego dzieciństwa i obejmuje wychowanie religijne w rodzinie oraz uczestnictwo w życiu liturgicznym parafii.
- Przygotowanie bliższe: odbywa się na lekcjach religii w szkole oraz katechezie sakramentalnej w parafii, obejmując klasy I i II szkoły podstawowej.
- Przygotowanie bezpośrednie: ma miejsce w klasie III i polega na uczestnictwie dzieci w katechezie szkolnej oraz w parafii.
- Etap mistagogiczny: realizuje się w klasie IV, koncentrując się na dalszym rozwijaniu życia eucharystycznego i pokutnego poprzez realne doświadczenie wspólnoty wiary i miłości oraz poprzez aktywne zaangażowanie w życie wspólnoty parafialnej.

Wskazania organizacyjne katechezy

Dokument Metropolity Białostockiego zwraca uwagę na to, że odpowiedzialnym za organizację katechizacji w parafii jest proboszcz. Wynika to z obowiązków, jakie Kodeks Prawa Kanonicznego¹⁴ nakłada na niego w momencie objęcia parafii. W ramach wsparcia procesu katechetycznego proboszcz, do realizacji programu formacyjnego, dobiera odpowiednie osoby, które dokument *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* nazywa katechistami. Katechiści z ramienia proboszcza są odpowiedzialni za katechezę sakramentalną w parafii. Przygotowując dzieci do sakramentów sami też wymagają odpowiedniej formacji. Katechistami mogą być kapłani, osoby konsekrowane, katecheci szkolni lub animatorzy ruchów i stowarzyszeń. Proces katechizacji wymaga ścisłej współpracy między duszpasterzami, katechetami szkolnymi, katechistami i rodzicami. *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* przypominają, aby spotkania katechetyczne odbywały się regularnie, zgodnie z ustalonymi etapami, przy zastosowaniu metod liturgicznych, takich jak celebrowanie liturgiczne, medytacja znaków i symboli oraz modlitwa wspólnotowa¹⁵. Ważnym elementem dokumentu jest wskazanie, iż katecheza dzieci komunijnych powinna odbywać się w parafii zamieszkania dziecka, a nie w parafii, gdzie znajduje się szkoła¹⁶. W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* widzimy, że

¹³ Zob. 7, WDKAMB.

¹⁴ KPK 776-777.

¹⁵ 29-30, WDKMB.

¹⁶ Zob. 16, WDKMB.

inicjacyjna katecheza parafialna wspiera i dopełnia szkolne nauczanie religii¹⁷. Dopuszcza się jednak, w wyjątkowych sytuacjach, celebrację uroczystości Pierwszej Komunii Świętej poza parafią po uprzedniej formacji w rodzinnej parafii¹⁸. Przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej odbywa się na zakończenie klasy III (ok. 10 roku życia dziecka). Ze względu na szczególne okoliczności (wiek dziecka, niepełnosprawności, trudności rozwojowe, zaniedbanie wychowawcze itp.) dopuszcza się wyjątki w procesie przygotowania poprzez zindywidualizowane podejście do każdego przypadku¹⁹. Ważnym momentem w życiu parafii, na co zwraca uwagę dokument *Wskazania duszpastersko-katechetyczne*, jest także organizacja rocznicy Pierwszej Komunii Świętej²⁰.

Treść katechez sakramentalnych

Arcybiskup Metropolita we wspomnianym już słowie wstępnym do programu „Na spotkanie z Panem Jezusem” w zarysie zaprezentował także treści, jakie będą przedmiotem 4-letniego cyklu:

W klasie pierwszej dzieci będą mogły obudzić w sobie świadomość przyjętego sakramentu chrztu świętego, w klasie drugiej przygotować się do sakramentu pokuty i pojednania, w klasie trzeciej zostaną wprowadzone w tajemnicę sakramentu Eucharystii i po raz pierwszy będą uczestniczyły w sposób pełny we Mszy Świętej, a w klasie czwartej będą uczyły się żyć we wspólnocie Kościoła²¹.

Przedstawiona tematyka formacyjnych spotkań ma swoje szczegółowe omówienie w opublikowanym dokumencie *Wskazania duszpastersko-katechetyczne*. Znajdują się one w częściach III i VI, gdzie zostały, obok podziału treści na cztery lata formacyjne, wskazane także tematy spotkań oraz propozycja ich realizacji w konkretnym miesiącu i miejscu (np. kościół, salka katechetyczna)²². Przygotowanie obejmuje:

¹⁷ „Inicjacyjna funkcja katechezy winna znaleźć swe urzeczywistnienie głównie w parafii, nawet wówczas, gdy, w przypadku dzieci i młodzieży, nauczanie religii odbywa się w szkole. W ten sposób inicjacyjna katecheza parafialna dopełnia szkolne nauczanie religii. Przejęcie inicjacyjnej funkcji katechezy przez duszpasterstwo parafialne wynika z eklezjalnej natury samej katechezy”, 53, DKKKP.

¹⁸ Zob. 17, WDKMB.

¹⁹ Zob. 19, WDKMB.

²⁰ Zob. 8, WDKMB.

²¹ J. Guzek, *Słowo Metropolity Białostockiego...*, s. 5.

²² Zob. 21-25, WDKMB oraz rozdział VI WDKMB.

- Pierwszy rok formacji: „Bóg mnie woła”²³ (spotkania mają na celu uświadczenie dzieciom, że od chrztu świętego należą do rodziny dzieci Bożych i Bóg nieustannie, na różne sposoby, przywołuje je do siebie).
- Drugi rok formacji: „Biegę na spotkanie”²⁴ (spotkania zwracają uwagę na kształtowanie w dzieciach postaw związanych z sakramentem pokuty i pojednania. Nie chodzi jednak wyłącznie o postawy pokutne, ale o wychowanie moralne w ogólności i przygotowanie do spotkania z Jezusem Miłosiernym).
- Trzeci rok formacji „Razem świętujemy”²⁵ (spotkania wprowadzają dzieci w obrzędy liturgii Mszy świętej oraz bezpośrednie przygotowanie do sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii).
- Czwarty rok formacji: „Kochamy Jezusa”²⁶ (spotkania dają wyraz potrzebie pielęgnowania przez dzieci zażyłej więzi z Jezusem, której pogłębianie jest głównym celem formacji chrześcijańskiej).

Jak widać z przedstawionych powyżej treści formacja dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej, dzięki rozłożeniu jej na 4-letni cykl, pozwala na etapowe wprowadzanie dziecka na drogę wtórnej inicjacji chrześcijańskiej. Jak nadmieniał Arcybiskup Metropolita „przygotowanie oraz przeżywanie pierwszej spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej powinno przechodzić przez kolejne etapy”²⁷. Wszystko po to, aby przygotowanie pierwszokomunijne nie było wydarzeniem chwilowym, okazjonalnym, ale aby rzeczywiście zmierzało do permanentnej formacji dzieci i ich rodziców.

Aktywne uczestnictwo rodziców

Przygotowanie dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii wymaga aktywnego zaangażowania rodziców. *Wskazania duszpastersko-katechetyczne*

²³ Zob. E. Młyńska, J. Wysztygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski (red.), „Bóg mnie woła”: scenariusze spotkań z dziećmi klas pierwszych, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 1, Białystok 2023.

²⁴ Zob. E. Młyńska, J. Wysztygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski (red.), „Biegę na spotkanie”: scenariusze spotkań z dziećmi klas drugich, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 2, Białystok 2023.

²⁵ Zob. E. Młyńska, J. Wysztygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski (red.), „Razem świętujemy”: inicjacja liturgiczna dzieci klas trzecich, nabożeństwa i obrzędy, biały tydzień, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 3, Białystok 2023.

²⁶ E. Młyńska, J. Wysztygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski (red.), „Kochamy Jezusa”: scenariusze spotkań z dziećmi klas czwartych, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 4, Białystok 2023.

²⁷ J. Guzdek, *Słowo Metropolity Białostockiego...*, s. 5.

poświęcają ich roli wiele miejsca²⁸. W trakcie formacji pierwszokomunijnej dzieci należy zapewnić ich rodzicom możliwość uczestniczenia w katechezach oraz zachęcać do kontynuowania formacji w domu poprzez konkretne zadania domowe. Współpraca z rodzicami polega na zapoznaniu z treściami i metodami formacji, aby mogli efektywnie wspierać kształtowanie wiary swoich dzieci. Treść katechez dla rodziców w programie „Na spotkanie z Panem Jezusem” jest skorelowana z tematyką spotkań dzieci, aby ułatwić następnie dialog katechetyczny w rodzinie. Program zachęca, aby spotkania z rodzicami miały formę warsztatów i ewangelicznych rewizji życia. Szczególną troską w formacji pierwszokomunijnej należy otoczyć rodziców żyjących w związkach niesakramentalnych, ukazując im ważne miejsce w Kościele i zachęcając ich do zaangażowania w jego życie. Tego rodzaju formacja pomaga rodzicom nie tylko lepiej przygotować dzieci do sakramentów, ale także umacnia ich własną wiarę i zaangażowanie w życie Kościoła.

Podsumowanie

Katechumenalny model przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej obecny w programie „Na spotkanie z Panem Jezusem” jest osadzony głęboko w teologii oraz oferuje całościowe podejście do formacji sakramentalnej. Włączenie wspólnoty, rodziny oraz długotrwała formacja duchowa i intelektualna pomagają dzieciom i ich rodzinom lepiej zrozumieć i przeżywać wiarę. Model ten nie tylko stwarza sprzyjające okoliczności przygotowania do przyjęcia sakramentu Eucharystii, ale również integruje uczestników z życiem Kościoła, wzmacniając ich więzi z Bogiem i wspólnotą wiernych.

Wszelkie działania, jakie zaleca dokument *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* obejmują doprowadzenie dzieci do osobistego spotkania z Chrystusem w sakramencie Eucharystii. Realizacja założonego celu jest możliwa poprzez formację, która jest podzielona na etapy. Program formacyjny „Na spotkanie z Panem Jezusem” eksponuje znaki liturgiczne, słowo Boże i obrzędy liturgiczne. Stałym elementem spotkań formacyjnych jest także modlitwa proponowana w różnej formie. Stanowi ona ważne ogniwo w wychowaniu dzieci do nawiązania osobistej relacji z Bogiem. Głównym celem i zadaniem katechezy pierwszokomunijnej, a w szczególności katechezy parafialnej, jest doprowadzenie dzieci do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Realizuje się to w czteroletnim programie formacyjnym „Na spotkanie z Panem Jezusem”, który od września 2023 roku został wprowadzony dokumentem *Wskazania duszpastersko-katechetyczne* Arcybiskupa Metropolity Białostockiego dotyczące

²⁸ Zob. 32-36, WDKMB.

przygotowania dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej.

Słowa kluczowe: katecheza parafialna, katechumenat, Pierwsza Komunia Święta, program „Na spotkanie z Panem Jezusem”, Archidiecezja Białostocka.

Bibliografia:

1. Guzek J., *Słowo Metropolity Białostockiego*, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, red. E. Młyńska, J. Wysztygiel, L. Jakoniuk, B. Skłodowski (red.), z. 1, „Bóg mnie woła”: scenariusze spotkań z dziećmi klas pierwszych, scenariusze spotkań z rodzicami, Białystok 2023, s. 5-6.
2. *Instrukcja duszpastersko-katechetyczna dotycząca przygotowania i udzielania dzieciom sakramentów pokuty i Eucharystii z 31 sierpnia 2005*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2 (2007), s. 56-63.
3. I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2002.
4. Jan Paweł II, homilia w parafii św. Marii Goretti w Rzymie, 31 stycznia 1988 roku (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880131_parrocchia-maria-goretti.html (dostęp: 25.11.2023)).
5. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
6. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.
7. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
8. Młyńska E., *A Catechumenal Model of Catechesis to Prepare Children for First Holy Communion in the Archdiocese of Białystok*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 19 (2020), s. 171-185.
9. Młyńska E., Wysztygiel J., Jakoniuk L., Skłodowski B. (red.), „Bóg mnie woła”: scenariusze spotkań z dziećmi klas pierwszych, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 1, Białystok 2023.
10. Młyńska E., Wysztygiel J., Jakoniuk L., Skłodowski B. (red.), „Biegnę na spotkanie”: scenariusze spotkań z dziećmi klas drugich, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 2, Białystok 2023.
11. Młyńska E., Wysztygiel J., Jakoniuk L., Skłodowski B. (red.), „Razem świętujemy”: inicjacja liturgiczna dzieci klas trzecich, nabożeństwa i obrzędy, biały tydzień, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 3, Białystok 2023.
12. Młyńska E., Wysztygiel J., Jakoniuk L., Skłodowski B. (red.), „Kochamy Jezusa”: scenariusze spotkań z dziećmi klas czwartych, scenariusze spotkań z rodzicami, [w:] *Na spotkanie z Panem Jezusem*, z. 4, Białystok 2023.
13. Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
14. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
15. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*.
16. *Wskazania duszpastersko-katechetyczne Arcybiskupa Metropolity Białostockiego dotyczące przygotowania dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej*

- Komunii Świętej w Archidiecezji Białostockiej*, https://katecheza.archibial.pl/images/download/I_Komunia_instrukcja_2023.pdf (dostęp: 25.11.2023).
17. *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania dzieci do przyjęcia i przeżywania sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej (zatwierdzone uchwałą KEP 43/386/2020 z dnia 29 sierpnia 2020 r.)*, <https://opoka.org.pl/News/Polska/2020/przygotowanie-dzieci-do-sakramentu-pokuty-i-pierwszej-komunii-swietej> (dostęp: 25.11.2023).
 18. Ziomba W., *Komunikat dotyczący katechezy parafialnej przygotowującej dzieci do I Komunii Św. w Archidiecezji Białostockiej*, dokument nr 669/04, Archiwum Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej.

TEOLOGIA W ŚWIECIE NAUK

THEOLOGY IN THE WORLD OF SCIENCE

This study is an attempt to define the place and role of theology in the world of science over the twenty centuries of interrelationship between faith and scientific disciplines, especially those based on empiricism. In order to make the necessary analyses and comparisons, it was first necessary to answer the question of how theology defined itself and what place it had among academic disciplines. This was a dynamic process. Its dynamics were determined above all by the development of the sciences and their perception of theology as a science. This argumentation leads to conclusions indicating the necessity of interdisciplinary research that takes into account the role of theology as a humanising research field in the world of science.

Key words: theology, science, faith, experience, interdisciplinarity.

Wstęp

Zarówno szkolnictwo na wszystkich poziomach nauczania, jak i aktywność naukowa były i nadal pozostają jednym z wyróżników chrześcijaństwa. Myśl chrześcijańska pobudzała do podejmowania wysiłków w dziedzinie edukacji, stąd do pewnego momentu dziejów szkolnictwo i działalność naukowa były wyłącznie domeną instytucji kościelnych. Nie jest przypadkiem i warto o tym pamiętać, że Jezus z Nazaretu był często, a przez uczniów zawsze, nazywany „Nauczycielem” (Rabbi). Od początku więc chrześcijaństwo było ściśle związane z nauczaniem i wychowywaniem oraz głoszeniem prawd wiary w świecie

pogańskim, realizując tym samym nakaz Chrystusa, skierowany do apostołów: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19).

Organizując edukację i angażując się w działalność naukową, chrześcijaństwo oparło się na doświadczeniach judaizmu, gdzie synagogi były nie tylko domami modlitwy, ale też miejscem studiów nad tekstami Tory. Celem było nabycie mądrości i osiągnięcie świętości. Pierwsze własne szkoły chrześcijanie organizowali na wzór analogicznych instytucji istniejących w kręgu kulturowym hellenistycznym.

Inspiracją zatem dla zaangażowania w dziedzinie edukacji i nauki był imperatyw głoszenia Ewangelii „wszystkim narodom”. By to nauczanie było skuteczne, sięgnięto po wzorce wypracowane przez judaizm i grecką filozofię. Źródło wszelkiego poznania naukowego (filozoficznego, religijnego, teologicznego) tkwi w samym akcie stwórczym, implikującym powołanie człowieka, który, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, został obdarzony pragnieniem poznawania¹. Człowiek z natury swej chce poznać i rozumieć otaczającą go rzeczywistość i odnaleźć w niej swoje miejsce. Tę dyspozycję uzupełnił Bóg przekazaną człowiekowi zdolnością uczestniczenia w swej stwórczej mocy według nakazu: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Ponadto człowiek został obdarzony dyspozycją nazywania rzeczy tak, by mógł w relacji do nich dokonywać samookreślenia. Możliwe jest ono tylko w prawdzie o sobie i o otaczającym świecie². Tylko żyjąc i działając w prawdzie można zdefiniować wolność człowieka. Większość współcześnie lansowanych konstrukcji myślowych, nurtów filozoficznych i ideologii ignoruje prawdę o rzeczywistości. Nie służą one zatem człowiekowi i jego samorealizacji. Nie są do tego zdolne, bo nie dają pełnej prawdy o człowieku, o sensie i celu jego istnienia. Skutkiem tego wolność jest utożsamiana z samowolą. Taki człowiek jest podatny na uzależnienia. Jest niewolony przez współczesny konsumpcjonizm, praktyczny materializm, pansksizm, relatywizm, sceptycyzm, agnostycyzm itp. To prowadzi do różnego rodzaju patologii. Wyzwoleniu człowieka od fałszu i wszelkich ideologicznych zniewoleń współczesnego świata ma służyć między innymi uniwersytet i wszystkie uprawiane w nim rodzaje nauk: humanistyczne, przyrodnicze, filozoficzne, teologiczne. Wszystkie one winny służyć człowiekowi i jego spełnieniu jako korony stworzeń³.

¹ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sapientia christiana” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 1, Warszawa 1999, s. 14.

² Jan Paweł II, *Spotkanie z profesorami i studentami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Częstochowa, 6 czerwca 1979*, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 1, Warszawa 1999, s. 94.

³ M. Rusecki, S. Wilk, *Od redaktorów*, [w:] *Świadka świadkowie*, red. M. Rusecki, S. Wilk, Lublin 2008, s. 6-7.

Uniwersytet średniowieczny miejscem rozkwitu teologii

Instytucja uniwersytetu narodziła się w łonie zachodniego chrześcijaństwa i jest tworem średniowiecza. Właśnie tam i właśnie wtedy narodziła się idea uniwersytetu i została ona w błyskawicznym, jak na historię, tempie urzeczywistniona. Twórcy uniwersytetów urodzili się po Wielkiej Schizmie, ale jeszcze zanim zachodnie chrześcijaństwo zostało rozdarte przez reformację protestancką. Ogólnie można wyróżnić trzy etapy, które doprowadziły do urzeczywistnienia idei uniwersytetu: szkoły konwentualne, zależne od opata, szkoły katedralne, zależne od biskupa, i wreszcie uniwersytety.

Charakterystycznymi cechami organizacji uniwersyteckiej były: wolność nauki (bez immatrykulacji), międzynarodowość oraz hierarchiczność i ciągłość. Najpierw studiowano *artes liberales* (ogólnie pojętą filozofię), a dopiero potem teologię, prawo i medycynę. Językiem wykładowym była łacina. Profesorowie i słuchacze rekrutowali się z całego chrześcijańskiego Zachodu. Tę wspólnotę mistrzów i uczniów z początkiem XIII wieku zaczęto nazywać *universitas magistrorum et scholarium* lub *studium generale*⁴.

W tej właśnie atmosferze powstały pierwsze uniwersytety: Bolonia, Padwa, Paryż, Oxford, Praga, Kraków... Dość powiedzieć, że na początku XVI wieku było ich już około 50. Rozwój życia akademickiego ułatwiała łacina, będąca żywym, międzynarodowym językiem, częste przemieszczanie się profesorów i studentów, pojawienie się inteligencji europejskiej, dzielącej przekonania chrześcijańskie. Liczne ośrodki nauki średniowiecznej promowały badania uporządkowane, przechodzące od analizy do syntezy, oparte na obserwacji⁵.

Uniwersytety stały się bardzo szybko trzecią potęgą świata chrześcijańskiego. Obok *imperium* (państwa) i *sacerdotium* (Kościoła) doszedł teraz nowy czynnik, *studium* (uniwersytet). Stopnie akademickie nadawane przez uniwersytety były honorowane powszechnie w całym zachodnim chrześcijaństwie (*licentia ubique docendi*). Co istotne, uniwersytety uzyskały pełną autonomię w dziedzinie badań naukowych. Nikt poza ludźmi uniwersytetu nie miał prawa ingerować w proces badawczy ani w dydaktykę⁶.

Podstawą wykształcenia w okresie średniowiecza było *trivium* i *quadrivium*. Sam termin pochodzi od Marcjanusa Kapelli, który w V wieku stworzył podręcznik wszystkich wykładanych w szkole nauk, składający się z siedmiu ksiąg i nazwał je „siedmioma sztukami wyzwolonymi”. Kasjodor w VI wieku w swoich *Institutiones* dostosował podręcznik Kapelli na użytek edukacji chrześcijańskiej.

⁴ W. Góralski, *W poszukiwaniu pełnej prawdy*, Warszawa 2003, s. 7.

⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3, Lublin 2001, s. 203-205.

⁶ Zob. R.A. Müller, *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule*, München 1990, s. 9-11.

Trivium (sztuka słowa) obejmowało gramatykę, dialektykę i retorykę, *quadrivium* natomiast (sztuka liczby) geometrię, arytmetykę, astronomię i muzykę. W średniowieczu uzyskanie tytułu magistra siedmiu sztuk wyzwolonych stanowiło podstawę do dalszych studiów uniwersyteckich na kierunkach prawa, medycyny oraz teologii. Na podbudowie *trivium* i *quadrivium* w naukach kościelnych rozwinęły się dwa główne kierunki, to jest scholastyka i mistyka. Scholastyka, czyli nauka szkolna, obejmowała głównie filozofię i teologię. Filozofia scholastyczna rozwijała filozoficzną myśl grecką, zwłaszcza Arystotelesa, i była służką teologii – *ancilla theologiae*. Teologia scholastyczna porządkowała prawdy wiary w system i wyjaśniała je za pomocą pojęć filozoficznych⁷.

Najwybitniejszymi scholastykami byli dominikanie: św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu oraz franciszkanin – św. Bonawentura. Mistyka była nauką o nadprzyrodzonych stanach duszy i opierała się na uczuciu oraz intuicji. Przedstawicielami tego kierunku byli św. Bernard z Clairvaux i Tomasz á Kempis. Na uniwersytetach średniowiecznych nie zaniedbywano też nauk przyrodniczych i matematycznych. Do najwybitniejszych uczonych tego okresu należą: Albert Wielki, który badał rozwój roślin; Gerbert – papież czy Mikołaj Kopernik – matematyk, przyrodnik i astronom⁸.

Rektorami i kanclerzami były osoby duchowne w randze biskupa lub opata. Duży wkład w rozwój uniwersytetów włożyli dominikanie, franciszkanie i augustianie. Dominikanie zakładali wyższe uczelnie teologiczne, tzw. szkoły dominikańskie, powiązane z uniwersytetami w Kolonii, Bolonii, Paryżu i Perugii. W Paryżu dominikanie zajmowali się nauczaniem w swoim studium ogólnym przy ulicy Saint-Jacques oraz od 1229 r. w katedrach uniwersyteckich. Szkoły franciszkańskie zasłynęły dzięki takim uczonym, jak Aleksander z Hales (ok. 1180–1245) czy Duns Szkot (ok. 1270–1308). Bogactwem uniwersytetu, obok różnych form edukacji, otwartości na całą rzeczywistość i pluralizmu rozwiązań, dotyczących głównie problemów teologicznych, była jedność płynąca z wiary i język sprzyjający komunikacji wykładowców i studentów. Uniwersytety charakteryzowały się harmonijną współpracą w różnych aspektach pracy naukowej. Cel nauki stawiano i rozumiano jasno: by lepiej poznawać i rozumieć rzeczywistość, czyli kosmos, człowieka, Boga, a także, by przez naukę lepiej służyć człowiekowi i różnym formom organizacji życia społecznego⁹.

Prowadząc od samego początku, tj. od czasów przełomu umysłowego i rozkwitu kultury intelektualnej w XII–XIII wieku, nauczanie w zakresie całokształtu

⁷ Por. M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 136-137.

⁸ A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970, s. 96-103, 183-185.

⁹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 85-160; A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 7 (1964), nr 1-2, s. 127-200.

ówczesnych nauk, uniwersytet średniowieczny, otwarty dla wszystkich, łączący kształcenie ogólne z zawodowym, nauczanie z badaniami naukowymi, wzbogacanie umysłu z kształtowaniem charakteru, wiedzę z wiarą oraz refleksję nad rzeczywistością naturalną z refleksją nad rzeczywistością nadprzyrodzoną – miał charakter na wskroś uniwersalny¹⁰.

Co do struktury oraz metod i zakresu nauczania, uniwersytety pozostawały niezmiennie aż do XVI wieku.

Teologia w strukturach szkolnictwa wyższego w czasach nowożytnych

Od renesansu i reformacji mecenat nad uniwersytetami zaczęły przejmować władze państwowe. Choć funkcje i wpływy Kościoła uległy umniejszeniu, to inspiracje chrześcijańskie trwały nadal w formie niezmienionej. Uniwersytet formował człowieka nie tylko po względem intelektualnym, ale kształtował jego postawy moralne, co było dowodem zabiegów Kościoła o godność człowieka i jego harmonijny rozwój. Chociaż niektórzy teologowie, filozofowie i humaniści relatywizowali niejedną z prawd wiary, liberalizowali obyczaje, to jednak Kościół niezmiennie bronił Credo i moralności tak społecznej, jak i indywidualnej¹¹.

Renesans i reformacja dały wprawdzie możliwości wprowadzenia wielu pozytywnych przemian, to jednak przyczyniły się też w znacznym stopniu do rozbicia jedności religijnej i kulturowej zachodniego kręgu chrześcijaństwa. W czasach nowożytnych pojawiły się pierwsze przejawy coraz silniej zarysowujących się z czasem konfliktów między nauką a religią, rozumem i wiarą. Wielu przedstawicieli nauk przyrodniczych i filozofii przyjęło pogląd, że świat i człowiek wystarczają sobie w zupełności, zatem nie ma potrzeby odnosić się do Boga, Objawienia i religii, bo świat widzialny i mierzalny generuje w sobie nieograniczone możliwości postępu, rozwoju. Ponieważ w tym założeniu człowieka zaczęto postrzegać jako swobodnego stwórcę i twórcę świata, nauce niepotrzebna jest teologia¹².

W dobie empiryzmu i pozytywizmu, hołdujących deterministycznemu rozumieniu przyrody, wyniki badań nauk szczegółowych uznawano za pewne, natomiast ustalenia w dziedzinach teologicznych za niemożliwe do udowodnienia, a więc nienaukowe. Ta postawa zakorzeniona była w poglądzie zakładającym bezwzględną konieczność działania sił przyrody zawsze i wszędzie w ten sam

¹⁰ H. Wolter, *Bedrohte Kirchenfreiheit*, [w:] *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, t. 3, cz. 2, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 120-123.

¹¹ S. Wielgus, *Uniwersytet – wczoraj, dziś, jutro*, „Notatki Płockie” 46 (2001), nr 4, s. 24.

¹² W. Lipoński, *Dzieje kultury europejskiej. Renesans*, Warszawa 2021, s. 132-135.

sposób. Pogląd ten coraz częściej zaczęto odnosić także do człowieka. Tym sposobem zakrólowała tzw. naukowa wizja świata, która dyskredytowała jego obraz religijny jako sprzeczny z nauką. Epoka oświecenia zaowocowała apoteozą rozumu jako jedynej władzy poznawczej. Rozpoczął się okres laicyzacji. Religię i nauki teologiczne marginalizowano i sukcesywnie spychano na margines życia publicznego, świadomości społecznej. Wszystko to sprawiło, że zmianie uległo postrzeganie teologii i jej roli na uniwersytecie. Nową wizję świata przeciwstawiano jego obrazowi religijnemu jako nienaukowemu, naiwnemu i irracjonalnemu¹³.

Rozdźwięk pomiędzy tymi obrazami świata i człowieka pogłębiały w miarę upływu czasu także nowe prądy myślowe: naturalizm, determinizm, przyrodniczo-filozoficzny materializm, skrajny empiryzm, racjonalizm. W wyniku tego procesu powstało szereg światopoglądów, które najogólniej dzielono na naukowe (tzn. postępowe) i nienaukowe (wsteczne). W kręgach reprezentujących pierwszą grupę zdarzało się odmawiać teologii naukowego charakteru, a ze względów politycznych i ideologicznych relegowano ją z szeregu dyscyplin uniwersyteckich¹⁴.

Renesans dyscyplin teologicznych

Taki stan rzeczy utrzymał się w niektórych krajach aż do lat 80. XIX stulecia. W wielu środowiskach naukowych sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać, osiągając stopień pełnej dojrzałości w przeddzień II Soboru Watykańskiego, by stać się trwałą jego spuścizną. Dokonało się wówczas niejako odnowienie świadomości teologicznej oraz rozumienia samej teologii, czego źródłem, a jednocześnie owocem, był powrót do myśli biblijnej i patrystycznej. Teologia przestała być jedynie nauką o Bogu i świecie transcendentnym, jak to niemal powszechnie przyjmowano przed soborem, a zaczęto ją rozumieć dwuwektorowo: jako naukę o Bogu udzielającym się w Chrystusie człowiekowi i o człowieku jako istocie otwartej i ukierunkowanej ku transcendencji, w której może się finalnie spełnić. W gruncie rzeczy te dwa ujęcia są zbieżne. W pierwszym przypadku chodzi o Boże Objawienie, ukazujące genezę i naturę całej rzeczywistości, sens i cel jej istnienia, zwłaszcza osoby ludzkiej. W drugim zaś – o wszechstronną analizę bytu ludzkiego w jego podstawowych strukturach

¹³ S. Wielgus, *Bogu i ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy 1996-1998*, Lublin 1999, s. 54-57.

¹⁴ W. Góralski, *Wydział teologiczny na uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 24-25.

podmiotowych i egzystencjalnych, w których doświadcza swojej kontyngencji bytowej, transcenduje siebie i dąży do innej rzeczywistości¹⁵.

Z drugiej strony rozwój metodologii nauk przyrodniczych i nowe kierunki filozoficzne, jak fenomenologia czy egzystencjalizm, obaliły mit powstały w okresie empiryzmu i pozytywizmu, że nauka wszystko może poznać, że jest zdolna rozwiązać wszystkie problemy świata i człowieka, zapanować nad przyrodą, że osiągnięcia badawcze nauk empirycznych są absolutnie pewne i niezmiennie. W wyniku tego zaczęto mówić o hipotetyczności i probabilizmie badań i wyników naukowych, indeterminizmie w przyrodzie, w mechanice, o kopernikańskich przewrotach w nauce itp. Na bazie tego ustały spory i konflikty – jak się wydawało nieuniknione i wieczne – między nauką i wiedzą filozoficzno-przyrodniczą a wiarą religijną i teologią. Dziś wielu przyrodników i teologów jednoznacznie twierdzi, że co innego jest przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych i filozoficznych, a co innego – nauk teologicznych. Te pierwsze zajmują się aspektami rzeczywistości (świata i człowieka), zaś drugie – ogólną jej interpretacją. Od pewnego czasu proponuje się badania interdyscyplinarne, które mają charakter komplementarny¹⁶.

Powyższe dokonania i osiągnięcia zmieniły optykę – zaczęto pracować nad relacją między wspomnianymi dziedzinami; zaczęto przywracać teologię na uniwersytetach, a nawet tworzyć fakultety teologiczne na nowo powstałych uczelniach (przynajmniej w Polsce). W krajach Europy Zachodniej można znaleźć różne rozwiązania: teologia stanowiła wydział w ramach uniwersytetu (np. w Niemczech) albo funkcjonowała bardziej samodzielnie w ramach prywatnej – zazwyczaj kościelnej – uczelni, obejmującej dodatkowo także inne wydziały (Francja, Włochy), przy czym stopnie i tytuły naukowe na tych uczelniach odpowiadały stopniom i tytułom państwowym¹⁷.

Nadrzędny cel teologii

Celem wszelkich badań naukowych jest poszukiwanie prawdy. Prawda jest rzeczywistością bogatą, jest to zarówno prawda naturalna, jak i objawiona. Posiada ona jedno źródło. Należy ją zgłębiać w łączności z Prawdą Najwyższą, którą jest sam Bóg.

Mimo to, nierzadko każda z dziedzin naukowych (nauki przyrodnicze, ściśle, filozofia i ideologie o charakterze totalitarnym) rości sobie prawo do posiadania pełnej prawdy o całej rzeczywistości (kosmosie, świecie, osobie ludzkiej,

¹⁵ M. Rusecki, *Teologia na uniwersytecie*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 7-8.

¹⁶ Ibidem, s. 8.

¹⁷ Zob. Ch. Duquoc, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris 2002, s. 7-13.

religii). Prowadzi to do oddalania się poszczególnych dziedzin wiedzy od siebie. Tymczasem każda gałąź nauki poznaje poszczególne aspekty prawdy według swych kompetencji naukowych. Z tego tytułu jej wyniki badawcze nie mogą być rozciągane na całą rzeczywistość¹⁸.

Znaczące zagrożenie dla prawdy i jej procesu poznawczego stanowi instrumentalizacja badań naukowych dla określonych ideologii, często przeciw religii i nauce teologicznej. Badania naukowe muszą służyć wspólnemu dobru, zarówno dobru jednostek, jak i całych społeczeństw, dobru odczytanemu w świetle prawdy. Tymczasem instrumentalizacja pomijająca aspekt werytatywny jest ciężkim przewinieniem zarówno przeciw samej prawdzie, jak i przeciw osobie ludzkiej i jej godności¹⁹.

Zadaniem nauki jest zatem odkrywanie prawdy, co rzeczywiście dzieje się w toku procesu badawczego, ale całościowe jej ujęcie ukazują dopiero badania teologiczne w świetle Objawienia Bożego. Uwzględniają one oczywiście rzeczywiste osiągnięcia naukowe i filozoficzne. Z tego tytułu wynika swoisty obowiązek ludzi nauki, polegający na odrzuceniu w swych badaniach każdej niekompletnej, a więc także sprzecznej z wiarą i z Bożym Objawieniem, wizji rzeczywistości²⁰.

Konieczność badań interdyscyplinarnych

W poszczególnych okresach rozwoju szkół wyższych i instytutów badawczych, zwłaszcza od XIX wieku, zaobserwować można zjawisko atomizacji nauki, znajdujące odzwierciedlenie w coraz węższych specjalnościach wydziałów, katedr i zakładów. Proces ten przybrał na sile w drugiej połowie XX wieku. Dziś mamy do czynienia z niespotykanym szybkim w dziejach rozwojem nauki. W błyskawicznym tempie powstają i rozwijają się nowe gałęzie nauki. Z kolei z dotychczasowych dziedzin wiedzy wyłaniają się coraz to nowe dyscypliny, a z nich subdyscypliny. Z fenomenem tak szybkiego rozwoju nauki łączy się fakt powstawania nowych metod i nowych narzędzi badawczych, które wykraczają poza obszar tradycyjnego rozumienia nauki. Pozwala to odsłonić nowe, nieoczekiwane aspekty otaczającej rzeczywistości. Z pewnością proces ten się nie zakończył, on się nasila. Owa atomizacja nauki prowadzi z jednej strony do coraz pełniejszego odkrywania prawdy, o której była mowa, a z drugiej posiada ściśle określone negatywne skutki. Powoduje nieuchronną dezintegrację nauki.

¹⁸ F. Ziejka, *Człowiek uniwersytetu*, [w:] *Świadka świadkowie*, red. M. Rusecki, S. Wilk, Lublin 2008, s. 112-113.

¹⁹ J.H. Newman, *The Idea of a University*, Londyn 1931, s. XI.

²⁰ W. Góralski, *W poszukiwaniu pełnej prawdy...*, s. 7.

Wielu badaczy ma odwagę mówić wprost o kryzysie nauki, który odzwierciedla się m.in. w zjawisku określanym współcześnie jako „kryzys uniwersytetów”²¹.

Można zaryzykować przypuszczenie, że rozwój nauki i ciągle doskonalenie narzędzi badawczych prowadzić musi nieuchronnie do stałego zawężania poszczególnych obszarów badawczych możliwych do ogarnięcia przez konkretną dyscyplinę, a w konsekwencji do całkowitej rezygnacji z jakiegokolwiek interdyscyplinarności, a nawet współpracy w dyscyplinach pokrewnych. Warto zwrócić uwagę, że rezygnacja z badań interdyscyplinarnych – zdaniem niektórych – skutkuje pograżeniem w chaosie politycznym, etycznym i moralnym, postrzeganym już jako poważny problem czasów nam współczesnych. Brak syntez, wizji całości, zwłaszcza w nauce, na nowo stawia człowieka wobec pytania: „Kim jestem?, kim w ogóle jest osoba ludzka?”. Rezygnacja z badań interdyscyplinarnych wiedzie jednocześnie ku kapitulacji wobec odpowiedzi na pytanie o człowieka jako osobę.

Obawy te łagodzi dzisiaj rosnące dążenie do integracji nauk określanych mianem „ściśłych”, nauk humanistycznych i społecznych. W świecie nam współczesnym trudno wyobrazić sobie postęp medycyny ignorującej wyniki badań w dziedzinie chemii, biochemii czy fizyki, tak jak nie ma literaturoznawstwa w oderwaniu od historii i socjologii. Badania interdyscyplinarne nie są dziś tylko jedną z opcji, stają się koniecznością. W tak rozumianej interdyscyplinarności nie można pozwolić sobie na generowanie konfliktów, zwłaszcza konfliktu między nauką a wiarą. Tu musi zaistnieć korelacja oparta na współpracy, która przyniesie pożytek nie tylko dla dyscyplin biorących udział w tym procesie, ale przede wszystkim będzie dawała pełniejsze rozumienie rzeczywistości i zrozumienie miejsca człowieka i ludzkości w świecie. Badania interdyscyplinarne dają przybliżony obraz rzeczywistości, jej rozumienia, sensu i celu istnienia. Znajduje się to w polu zainteresowań głównie filozofii, a ostatecznie teologii. Powyższe prowadzi nieuchronnie do konkluzji, że paląca potrzeba badań interdyscyplinarnych ma swe najgłębsze uzasadnienie na płaszczyźnie teologicznej, dającej ostateczny sens poznawanej rzeczywistości.

Ku humanizacji nauki

Dramat, w którym współcześnie uczestniczymy, próbując określić miejsce uniwersytetu, Franciszek Ziejka charakteryzuje następująco:

²¹ Jan Paweł II, *Spotkanie z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne*, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 2, Warszawa 2000, s. 85.

Nie jeden raz możemy wszak dzisiaj czytać, że uniwersytet winien być przede wszystkim... przedsiębiorstwem, winien rządzić się prawami obowiązującymi w przedsiębiorstwie, przynosić zysk etc. Coraz częściej można też usłyszeć już nie o studentach, ale o... klientach, nie o nauce, ale proponowanym studentom-klientom... towarze. Mająca zwolenników przede wszystkim wśród ekonomistów i specjalistów od zarządzania „zasobami ludzkimi” teoria uniwersytetu-przedsiębiorstwa znajduje niemało entuzjastów w gronie polityków, którzy z upodobaniem podkreślają przy każdej nieledwie okazji, iż uczelnie winny przynosić narodowej gospodarce patenty i wdrożenia, czyli określone korzyści materialne²².

Takie rozumienie uniwersytetu sięga swymi początkami czasów nowożytnych. Swoją karierę rozpoczynają wówczas nauki przyrodnicze, które, wydawać by się mogło, święcą swój triumf. Podjęto wówczas pierwsze w dziejach ludzkości próby fizycznego wyjaśniania zjawisk przyrody poprzez odwoływanie się wyłącznie do przyczyn naturalnych. Finalny skutek był taki, że świat zaczęto pojmować jako precyzyjnie funkcjonującą maszynę, co zaowocowało narodzinami tzw. naukowego obrazu świata. Ten z kolei zapoznawał z wolną jego obraz religijny. Owo zachłyśnięcie się naukami przyrodniczymi utwierdziło lwią część ludzi nauki w mniemaniu, że problemy świata i człowieka, wszystkie jakie istnieją, istniały i zaistnieją, mogą być przez nie wyjaśnione i rozwiązane. W konsekwencji nauki humanistyczne, koncentrujące się na człowieku, które odżyły w epoce odrodzenia, powoli acz konsekwentnie traciły na znaczeniu. Instytuty badawcze i instytucje dydaktyczne skoncentrowały się teraz na dyscyplinach empirycznych, technicznych, które mogły mieć zastosowanie w praktyce. Na nie zaczęto przeznaczać ogromne środki finansowe, marginalizując przy tym nauki humanistyczne. Skutki są takie, że w tym wszystkim ginie człowiek, jego godność i jego prawa jako osoby, ostatecznie jest on uprzedmiotowiony. Straty na tym ponosi kultura ogólnoludzka, sprowadzana nieuchronnie do sfery kultury li tylko materialnej. Twórca kultury, człowiek, znalazł się na jej marginesie. W konsekwencji „kult” nauk przyrodniczych „odczłowieczył” badania naukowe. Ich celem i sensem stała się użyteczność, mająca zapewnić coraz to większą konsumpcję. Zrodziła się ideologia konsumizmu tak bardzo widoczna w obszarach dobrobytu, gdzie człowiek sam w sobie przedstawia niewielką wartość. Jest ona mierzona tym, ile może nabyć, jako bezideowy, klient-konsument. W tej wizji świata humanistyka staje się konsekwentnie nauką bez znaczenia dla człowieka, jest zbędna dla jego wykształcenia, nieistotna, a nawet szkodliwa dla jego osobiście rozumianej „kultury”²³.

²² F. Ziejka, *Człowiek uniwersytetu...*, s. 114.

²³ M. Rusecki, *Arcydziało kultury. Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 92.

Optymizmem dzisiaj napawa fakt, że w głębi swego jestestwa każdy, kto posiada nawet niewielką zdolność obserwacji i umiejętności analizy dostrzega, że nauki szczegółowe nie dają pełnej wizji człowieka. Widzi i czuje potrzebę nauk humanistycznych, które ubogacają cywilizację o wartości ludzkie, tłumacząc istnienie człowieka w świecie, jego uwikłanie, los, sens życia, cierpienie itp. Tych obszarów nie ogarniają wprost nauki przyrodnicze, którym wyznaczono głównie zadanie tworzenia dóbr materialnych, mają służyć rozwojowi cywilizacji technicznej²⁴.

Zauważyć przy tym należy, że pogląd o pewności wyników badań nauk szczegółowych nie jest już współcześnie tak oczywisty. Gdyby przyjąć rzeczony pogląd o absolutnej pewności ustaleń nauk szczegółowych, oznaczałoby on śmierć nauki, czyli należałoby stwierdzić, że nauka już wszystko poznała i wyjaśniła, więc nie ma nic więcej do zrobienia. Tymczasem nauki ciągle się rozwijają, stają przed nowymi problemami, których rozstrzygnięcie jest bardzo trudne i coraz mniej jednoznaczne. To już sugeruje zmienność ich orzeczeń. Wniosek ten staje się niemal oczywisty, gdy uwzględni się fakt, że w nauce znane są „kopernikańskie przewroty”, które całkowicie zmieniają spojrzenie na wcześniejsze – uznane w pełni za naukowe i pewne – poglądy i stawiają przed nauką zupełnie nowe problemy. Obraz świata, będący wynikiem nauk przyrodniczych, jest zatem zmienny²⁵.

Zamiast zakończenia

Wobec powyższego rodzi się pytanie o rolę i zadania teologii w gąszczu współczesnych dyscyplin naukowych. Pytanie to należałoby sformułować następująco: „co teologia może dać współczesnemu światu? do czego służy?”. Pytanie może wydać się trywialne. Równie dobrze można by zapytać: „do czego służy sztuka? do czego służy filozofia?”. Ale nie w tym znaczeniu rozpatrywana jest ta kwestia. Jest to pytanie w kontekście chrześcijaństwa, które rozumie siebie samo jako służbę, oczywiście jako służbę swego Pana. Jednakże ten Pan nie był jak zwyczajny pan. To Pan, który pozwolił się uniżyć, aż do stania się jakby niewolnikiem „w postaci sługi” – napisze św. Paweł z Tarsu w Liście do Filipian (Flp 2, 7). Stąd też w chrześcijaństwie istotny jest moment służby, służby konkretnemu człowiekowi i służby „temu światu”. Z tym, że służba nie oznacza tu służalczości. Chrześcijaństwo nie jest po to, by przypochlebiać się

²⁴ W. Früwald, *Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Wissenschaft*, [w:] *500 Jahre Herzogliches Georgianum*, hrsg. von R. Kaczynski, München 1995, s. 39-53; *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, hrsg. von H. Hoping, Freiburg im Br. 2007, s. 93-10.

²⁵ M. Rusecki, *Arcydzieło kultury...*, s. 83.

światu, natomiast chce rozmawiać ze „światem” w taki sposób, by mu pokazać sprawy drażliwe, trudne, delikatne, zwłaszcza tam, gdzie coś boli, rani i krwawi. W tym tkwi rola teologii. Teologia nie jest od tego, by dostarczać światu, kulturze nowych treści. Natomiast dostarcza nowej perspektywy. Zadanie teologii polega na ukazaniu tego, co dotychczas było niewidoczne.

Remi Brague użył takiego oto porównania:

teologia w świecie nauk jest jak włączenie światła w ciemnym pomieszczeniu. Gdy zapalam światło w moim gabinecie, w pewnym sensie nic się nie dzieje: nie pojawia się żaden nowy mebel, żadna nowa książka, na podłodze nie leży żaden dodatkowy papier. Ale w pewnym sensie dzieje się coś o wiele ważniejszego: to właśnie wszystkie te rzeczy stają się nagle widoczne, widzę je takimi jakimi są²⁶.

Teologia jest takim światłem. Wejście teologii w świat nauk, zwłaszcza nauk ścisłych, jest jak włączenie światła, by dostrzec rzeczy, których w codzienności, bez należytej perspektywy nie widać lub widać nie takimi, jakimi są ze swej natury. Nie oznacza to jednak, że teologia miałaby pomagać światu w osiąganiu celów, które świat stawia sam sobie na podstawie obrazu siebie samego. Tym bardziej nie oznacza, by miała podporządkować się jakimkolwiek modom czy trendom.

Słowa kluczowe: teologia, nauka, wiara, doświadczenie, interdyscyplinarność.

Bibliografia:

1. *Discurso de ingreso en el claustro del Doctor Honoris Causa D. Rémi Brague*, https://repositorioinstitucional.ceu.es/bitstream/10637/13346/1/Universidad_Remi_Brague_Honoris_Causa_USPCEU_2020.pdf (dostęp: 11.06.2024).
2. Duquoc Ch., *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris 2002.
3. Früwald W., *Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Wissenschaft*, [w:] *500 Jahre Herzogliches Georgianum*, hrsg. von R. Kaczynski, München 1995, s. 39-53.
4. Góralski W., *W poszukiwaniu pełnej prawdy*, Warszawa 2003.
5. Góralski W., *Wydział teologiczny na uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 3 (2008), s. 23-47.
6. Jan Paweł II, *Konstytucja apostołska „Sapientia christiana” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 1, Warszawa 1999.

²⁶ *Discurso de ingreso en el claustro del Doctor Honoris Causa D. Rémi Brague*, https://repositorioinstitucional.ceu.es/bitstream/10637/13346/1/Universidad_Remi_Brague_Honoris_Causa_USPCEU_2020.pdf (dostęp: 11.06.2024).

7. Jan Paweł II, *Spotkanie z profesorami i studentami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Częstochowa, 6 czerwca 1979, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 1, Warszawa 1999.
8. Jan Paweł II, *Spotkanie z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne*, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 2, Warszawa 2000.
9. Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 3, Lublin 2001.
10. Lipoński W., *Dzieje kultury europejskiej. Renesans*, Warszawa 2021.
11. Müller R. A., *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule*, München 1990.
12. Newman J.H., *The Idea of a University*, Londyn 1931.
13. Petrani A., *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 7 (1964), nr 1-2, s. 127-200.
14. Rusecki M., *Arcydzieło kultury. Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 79-100.
15. Rusecki M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
16. Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
17. Rusecki M., *Teologia na uniwersytecie*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 7-9.
18. Rusecki M., Wilk S., *Od redaktorów*, [w:] *Świadka świadkowie*, red. M. Rusecki, S. Wilk, Lublin 2008.
19. *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, hrsg. von H. Hoping, Freiburg im Br. 2007.
20. *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, t. 1, Warszawa 1999, t. 2, Warszawa 2000.
21. Vetulani A., *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970.
22. Wielgus S., *Bogu i ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy 1996-1998*, Lublin 1999.
23. Wielgus S., *Uniwersytet – wczoraj, dziś, jutro*, „Notatki Płockie” 46 (2001), nr 4.
24. Wolter H., *Bedrohte Kirchenfreiheit*, [w:] *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, t. 3, cz. 2, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 67-143.
25. Ziejka F., *Człowiek uniwersytetu*, [w:] *Świadka świadkowie*, red. M. Rusecki, S. Wilk, Lublin 2008, s. 109-123.

Sebastian Kondzior

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

DOI: 10.15290/std.2023.09.06



0009-0002-9580-4521

NIEPŁODNOŚĆ – EPIDEMIOLOGIA, ETIOPATOGENEZA, DIAGNOSTYKA

INFERTILITY – EPIDEMIOLOGY, ETIOPATHOGENESIS, DIAGNOSTICS

Infertility is a disease of the male or female reproductive system defined by the failure to achieve a pregnancy after 12 months or more of regular unprotected sexual intercourse. Infertility affects millions of people and has an impact on their families and communities. In the female reproductive system, infertility may be caused by a range of abnormalities of the ovaries, uterus, fallopian tubes, and the endocrine system, among others. In the male reproductive system, infertility is most commonly caused by problems with the ejection of semen, absence or low sperm count, or abnormal shape and movement of the sperm. Fertility care encompasses the prevention, diagnosis and treatment of infertility. Equal and equitable access to fertility care remains a challenge in most countries.

Key words: infertility, prevention, diagnosis.

Niepłodność (łac. *sterilitas*, ang. *infertility*) przez wiele lat definiowana była jako objaw towarzyszący chorobom ogólnoustrojowym mężczyzny i kobiety bądź jako stan, w którym kobieta nie jest zdolna zajść w ciążę pomimo osiągnięcia dojrzałości płciowej, czy też jako fakt nieposiadania potomstwa. W dobie obecnego postępu medycyny wymienione definicje okazały się niewystarczające. Współcześnie Światowa Organizacja Zdrowia definiuje ją jako indywidualną niezdolność kobiety do zajścia w ciążę i wydania na świat potomstwa pomimo

normalnego, regularnego (3-4 razy w tygodniu) współżycia ze zdrowym mężczyzną w ciągu jednego roku bez zastosowania żadnej z metod antykoncepcyjnych¹. Definicja wskazuje na ważny element. Niepłodność dotyczy pary. Mężczyzna i kobieta, żyjąc oddzielnie, mogą cieszyć się dobrym stanem zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego. Dopiero po podjęciu współżycia ukierunkowanego na zrodzenie potomstwa i niemożności jego realizacji mężczyzna i kobieta stwierdzają, że bez pomocy lekarskiej nie są w stanie doprowadzić do poczęcia dziecka. Jednak nie na wszystkie oferowane metody prokreacyjne aprobatę wyraża Kościół, który przy użyciu dostępnych narzędzi ocenia, czy ich zastosowanie nie sprzeciwia się moralnej, chrześcijańskiej wizji życia ludzkiego. Bioetyka katolicka jest przecież integralną częścią teologii moralnej, która swoje badania opiera na Objawieniu, tradycji i Magisterium Kościoła.

W encyklice *Humane vitae* papież Paweł VI apelował o odpowiedzialność w procesach przekazywania życia. W tym celu Kościół stoi na straży uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych. Ich przestrzeganie gwarantuje człowiekowi pełne potwierdzenie swojej osobowej godności. Stąd też posługa Kościoła w odkrywaniu człowieka i moralnego prawa naturalnego jest skierowana do wszystkich. Z perspektywy chrześcijańskiej przekazanie życia nie odnosi się tylko do praw biologii i zastosowanych technik medycznych. Według antropologii chrześcijańskiej każdy człowiek jest przez Boga wezwany do istnienia i powołany do życia wiecznego. W kwestii leczenia niepłodności Kościół, przy pomocy dostępnych narzędzi badawczych stosowanych na polu bioetyki zanurzonej w nurcie chrześcijańskim, ma za zadanie określenie, które z wielu dostępnych metod poddane ocenie w świetle wartości i zasad moralnych nie sprzeciwiają się wartości życia. Ta zasada w bioetyce katolickiej stanowi centrum refleksji dotyczącej problemów moralnych w zakresie prowadzonych procedur medycznych między innymi w stosunku do początków życia i procesu jego przekazywania.

Epidemiologia niepłodności

Niepłodność jest poważnym problemem zdrowotnym i społecznym, dotyczy 10-15% par w wieku rozrodczym, co stanowi 70-80 milionów par, z czego 40,5 miliona poszukuje pomocy, przy czym dane epidemiologiczne pochodzące z różnych źródeł są niespójne². Ocenia się, że w USA 14% par nie może począć dziecka, we Francji – 18,4%, a w Wielkiej Brytanii – 16,8%. W Polsce nie

¹ Por. S. Gurunath i in., *Defining Infertility—a Systematic Review of Prevalence Studies*, „Human Reproduction Update” 17 (2011), nr 5, s. 575.

² Por. M. Szamatowicz, *Niepłodność*, [w:] *Położnictwo i ginekologia*, red. G.H. Bręborowicz, t. 2, Warszawa 2015, s. 141.

są prowadzone badania epidemiologiczne dotyczące tego problemu, niemniej szacuje się, że dotyczy on 18-20% par. W krajach rozwijających się współczynnik występowania niepłodności pierwotnej utrzymuje się na poziomie 3%. Ten relatywnie niski współczynnik tłumaczy się młodym wiekiem, w którym zawiera się związki małżeńskie oraz podejmuje się decyzje o pierwszej ciąży. Natomiast te kraje mierzą się z wysokim wskaźnikiem niepłodności wtórnej. W Zimbabwie problem dotyczy 62% populacji, w Indiach, Indonezji, Nepalu powyżej 25%, w Bangladeszu – 25%, w Egipcie, Turcji, Boliwii i Peru jest na poziomie 15-20%. Najistotniejszymi czynnikami prowadzącymi do tak wysokiego wskaźnika niepłodności wtórnej w Krajach Trzeciego Świata są choroby przenoszone drogą płciową, zabiegi chirurgiczne przeprowadzane u kobiet w okresie poporodowym w warunkach pozbawionych standardów sanitarno-epidemiologicznych. Ponadto dostęp do pomocy specjalistycznej jest ograniczony czynnikami ekonomicznymi³.

Co roku na świecie przybywa około 2 milionów nowych niepłodnych par. Biorąc pod uwagę wielkość problemu, Światowa Organizacja Zdrowia postanowiła uznać niepłodność za chorobę społeczną⁴, ponadto została ona opisana w *Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych* (ICD – International Classification of Diseases) i podzielona na niepłodność męską z rozszerzeniami przyczynowymi pod numerami N 46.0 jako niepłodność wynikającą z azoospermii; N 46.1 jako niepłodność wynikającą z oligospermii; N 46.8 jako niepłodność innego pochodzenia; N 46.9 jako niepłodność męską nieokreśloną i kobietą z rozszerzeniami przyczynowymi pod numerami N 97.0 jako niepłodność związaną z brakiem jajczkowania; N 97.1 jako niepłodność pochodzenia jajowodowego; N 97.2 jako niepłodność pochodzenia macicznego; N 97.3 jako niepłodność pochodzenia szyjkowego; N 97.4 jako niepłodność powiązaną z czynnikami męskimi; N 97.8 jako niepłodność innego pochodzenia; N 97.9 jako niepłodność żeńską nieokreśloną⁵.

Literatura medyczna niepłodność różnicuje na tzw. bezpłodność (*sterilitas*), oznaczającą trwały i nieodwracalny brak możliwości poczęcia dziecka determinowany wadami wrodzonymi lub nabytymi oraz (*infertilitas*) jako niemożność poczęcia i urodzenia dziecka spowodowaną przyczynami występującymi jedynie

³ Por. A. Drosdzol i in., *Standard postępowania diagnostycznego w niepłodności*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis” 60 (2006), nr 5, s. 434.

⁴ Por. T. Opala i in., *Epidemiologia i metody diagnostyczne*, [w:] *Ginekologia. Podręcznik dla położnych, pielęgniarek i fizjoterapeutów*, red. idem, Warszawa 2006, s. 133.

⁵ Por. J. Smyczyńska, *Diagnostyka i leczenie zaburzeń hormonalnych jako wyraz troski o zdrowie prokreacyjne i profilaktyka niepłodności. Czy metody rozpoznawania płodności mogą być pomocne?*, „Fides et Ratio” 39 (2019), nr 3, s. 45; Por. B. Graham, *Buck's 2020 ICD-10-CM for Hospital Edition*, Riverport Lane 2020, s. 1107-1108; 1116.

czasowo i podlegającymi leczeniu⁶. W piśmiennictwie naukowym można spotkać angielski termin na określenie niepłodności (*infertility*) oraz (*hypofertility*) jako obniżoną zdolność poczęcia. Nomenklatura proponuje podział na niepłodność: okresową, odnoszącą się do kobiet, które są w niepłodnych dniach cyklu, podczas ciąży, porodu, znajdują się w okresie przed powrotem; dobrowolną, spowodowaną przez dobrowolne i celowe działanie poprzez stosowanie antykoncepcji lub poddania się zabiegowi sterylizacji; czynnościową, spowodowaną przez zaburzenia w prawidłowym funkcjonowaniu narządów płciowych; mechaniczną, wynikającą z braków anatomicznych; immunologiczną, spowodowaną obecnością przeciwciał atakujących komórki rozrodcze; idiopatyczną, której pochodzenie jest niewyjaśnione; pierwotną, będącą wrodzoną niemożnością doprowadzenia do zapłodnienia; wtórną, dotyczącą kobiet mających problem z ponownym zajściem w ciążę pomimo posiadania już dziecka; genetyczną, spowodowaną występującymi zmianami genetycznymi⁷.

Etioopatogeneza niepłodności

U około 10-20% par małżeńskich nie udaje się ustalić podłoża niepłodności, u pozostałych par przyczyną jest albo tzw. czynnik męski (ok. 40%), albo tzw. czynnik żeński (30-40%), albo współistnienie uwarunkowań u obu współmałżonków (ok. 30%). W złożonej patogenezie niepłodności uwzględnia się rolę czynników populacyjnych, do których należy: wiek, nadwaga, niedowaga, niewłaściwy sposób odżywiania, nieprawidłowo zbilansowany jadłospis, konserwacja żywności, alkohol, papierosy, narkotyki, nadmierne spożywanie leków, kawy, napojów energetyzujących, brak wypoczynku, stres związany z nadmiarem obowiązków w życiu; czynników środowiskowych: zanieczyszczenia powietrza, gleby, wody metalami ciężkimi, środkami ochrony roślin, promieniowaniem jonizującym, oraz czynników społecznych w postaci: sytuacji ekonomicznej, długiego przebywania w pracy, rozwoju telefonii komórkowej, trudności w relacjach rodzinnych, problemów mieszkaniowych, noszeniu obcisłej bielizny i ubrań z tworzyw sztucznych⁸.

Nie należy zapominać, że płodność kobiety jest ograniczona. Można ją określić przy pomocy miesięcznych wskaźników płodności. Największym odnotowanym wskaźnikiem płodności były 34 ciąży na 100 par na 1 cykl (34), natomiast przeciętny wskaźnik to 20-25 ciąż. Należy zaznaczyć, że dotyczy to

⁶ Por. B. Miernik, *Mężczyzna wobec niepowodzeń prokreacyjnych. Psychopedagogiczne aspekty doświadczenia przez mężczyzn trudności w prokreacji*, „Fides et Ratio” 39 (2019), nr 3, s. 95.

⁷ Por. B. Męczekalski, A. Warenik-Szymankiewicz, *Rola komórki jajowej w genetycznych uwarunkowaniach płodności i niepłodności*, „Endokrynologia Polska” 56 (2005), nr 3, s. 356.

⁸ Por. M. Szamatowicz, *Niepłodność...*, s. 133-134.

kobiet poniżej 30 roku życia, a wskaźnik ten drastycznie spada wraz z wiekiem. Tylko 10% kobiet po przekroczeniu 40 roku życia jest zdolna do prokreacji. Wraz z rosnącym wiekiem coraz częściej pojawiają się zaburzenia hormonalne, zmniejsza się jakość i liczba komórek jajowych oraz czynność jajników. U starszych pacjentek wzrasta ryzyko samoistnych poronień, niepowodzenia fazy implantacji i nieprawidłowego bruzdkowania, zaburzenia hormonalne, mniejsza podatność endometrium, większy odsetek występowania stanów patologicznych macicy, zarówno w komórkach, jajowych, jak i w plemnikach identyfikuje się nawet do 65% defektów genetycznych, które sprawiają, że częstość zagnieżdżenia zarodka w błonie śluzowej macicy ocenia się na 25-30%, przeciętnie 15% ciąż kończy się poronieniem, często spotyka się tzw. puste jajo płodowe, a u około 2,5% występują wady wrodzone⁹.

Do głównych przyczyn niepłodności żeńskiej należą zaburzenia owulacji (40%), patologia jajowodów i miednicy mniejszej (40%), niepłodność idiopatyczna (10%) oraz niepłodność spowodowana innymi czynnikami (10%). Literatura medyczna wyróżnia patologię w niepłodności małżeńskiej w następujących proporcjach: niepłodność męska (35%), patologia jajowodów i miednicy mniejszej (35%), zaburzenia owulacji (15%), niepłodność idiopatyczna (10%) oraz niepłodność spowodowana innymi czynnikami (5%)¹⁰.

W podziale etiopatologicznym niepłodności żeńskiej wyróżnia się: zaburzenia jajeczkowania, przyczyny anatomiczne, czynnik jajowodowy, szyjkowy, immunologiczny oraz endometriozę. Wśród przyczyn zaburzeń owulacji należy uwzględnić: dysfunkcję układu podwzgórzowo-przysadkowego, hiperprolaktynemię, zaburzenia czynności jajników, hiperandrogenizm, wrodzony przerost nadnerczy, choroby tarczycy, zaburzenia związane z jedzeniem.

Do anatomicznych przyczyn niepłodności należą nieprawidłowości w obrębie narządów płodnych: brak pochwy lub macicy, macica podwójna bez lub z podwójną pochwą, macica częściowo lub całkowicie przegrodzona, macica dwuuściowa, agenezja szyjki macicy, agenezja pochwy, pochwa częściowo lub całkowicie przegrodzona¹¹.

⁹ W podręczniku *Ginekologia ilustrowana* przedstawiony jest podział niepłodności na pięć grup. Takie zestawienie uwarunkowane jest czynnikami warunkującymi prowadzenie naukowych badań nad niepłodnością. Pierwszą grupą są czynniki hormonalne, kontrolujące proces owulacji, stanowią one 41% nieprawidłowości związanych z płodnością, kolejnym czynnikiem są nieprawidłowości dotyczące jajowodów, co stanowi 32%, następnymi są czynniki maciczne stanowiące 16%, czynniki szyjkowe stanowiące 4,7%, czynniki, których w żaden sposób nie da się potwierdzić 5% (por. M. Szamatowicz, *Niepłodność...*, s. 142; R. Callander i in., *Ginekologia ilustrowana*, tłum. M. Bińkowska i in., Gdańsk 1995, s. 449-451).

¹⁰ Por. A. Drosdzol i in., *Standard postępowania diagnostycznego...*, s. 434.

¹¹ Por. ibidem, s. 435.

Kolejnym z czynników ryzyka wystąpienia niepłodności są przebyte zakażenia. Infekcja jest podstawową przyczyną niepłodności mechanicznej i od początku lat 80. jej występowanie wzrosło dwukrotnie. We Francji dochodzi do około 680 tysięcy zachorowań przenoszonych drogami płciowymi wywołanych najczęściej *Chlamydia*, która u około 25% prowadzi do stanu zapalnego jajowodów, co w konsekwencji u 17% przechodzi w niedrożność. Prowadzone dalsze badania naukowe skupione na jajowodach dowodzą, że niedrożność jajowodu w przypadku przebytej choroby przenoszonej drogą płciową jest 7,5-krotnie większa w niepłodności pierwotnej i 5,7-krotnie większa w niepłodności wtórnej. Po operacji w okolicach miednicy małej, włączając operacje wyrostka robaczkowego, prawdopodobieństwo jest zwiększone 4,7-krotnie u kobiet z niepłodnością pierwotną i 7,1-krotnie u kobiet z niepłodnością wtórną. Przebyta operacja z uprzednią patologią stanu zapalnego jajowodu zwiększa ryzyko wystąpienia niepłodności u kobiet z niepłodnością pierwotną o 32,1 razy oraz wtórną o 22 razy.

Naturalna płodność mężczyzny zależy od prawidłowej spermatogenezy, prawidłowo działającego mechanizmu transportu gamet, działających gruczołów dodatkowych oraz złożenia spermy w pochwie podczas stosunku płciowego. W podziale etiopatologicznym niepłodności męskiej wyróżnia się przyczyny przedjądrowe, jądrowe i pozajądrowe. W przyczynach przedjądrowych wyróżnia się nieprawidłowości genetyczne oraz zaburzenia seksualne. Przyczyny jądrowe dzieli się na: wrodzone, zapalne, naczyniowe, immunologiczne, idiopatyczne. Przyczyny jądrowe to nadjadrzowe, nasieniowodowe, infekcyjne i immunologiczne. W prowadzonym rozpoznaniu pod uwagę należy wziąć występowanie chorób ogólnoustrojowych, m.in. chorób układu krążenia, cukrzycę, chorób tarczycy, wątroby, nerek, chorób jąder, zapalenie gruczołu krokowego, spodziectwo, ejakulację wsteczną, impotencję, zaburzenia genetyczne, urazy jąder, braki anatomiczne, zaburzenia rozwoju plemników. Ważnym w postępowaniu diagnostycznym jest dokonanie oceny nasienia. Badania przeprowadzone przez Światową Organizację Zdrowia dowodzą udziału mężczyzn w niepłodności u 51% par, który w głównej mierze wywołany jest anomaliami nasienia. U mężczyzn z przebyłym stanem zapalnym narządów płciowych prawdopodobieństwo wystąpienia oligoastenoteratospermii jest 2,4-krotnie większe w niepłodności pierwotnej i 2,8-krotnie większe w niepłodności wtórnej, natomiast występowanie azoospermii jest 6,6-krotnie większe u tych mężczyzn z niepłodnością wtórną, którzy byli wystawieni na działanie środków toksycznych, np. na pochodne benzenu, pestycydów, promieniowania rentgenowskiego, oraz 5,4-krotnie częstszą u mężczyzn z niepłodnością pierwotną, których dotknęło skręcenie szypuły jądra, wnetrostwo, urazy jąder. Mało natomiast jest informacji odnośnie zależności pomiędzy parametrami nasienia a potrzebnym czasem

do zajścia w ciążę. Jedynymi aktualnymi badaniami jest wykonana próba nad ponad 900 parami z Kopenhagi, Paryża, Turku, Edynburga, w której ustalono, że zwiększająca się gęstość nasienia wpływa na czas uzyskania ciąży tylko w przypadku gęstości nasienia do $55 \times 10^6/\text{ml}$. Powyżej tej gęstości odsetek morfologicznie prawidłowych plemników miał znaczenie tylko w 39% sytuacji. Co do liczby plemników proponowany jest limit do $5 \times 10^6/\text{ml}$. Dokonano porównania anomalii morfologicznych plemników, na podstawie którego stwierdzono, że anomaliaми występującymi znacznie częściej przy niepłodności są: mikro główki, podwójne główki, nieregularne główki, nieprawidłowości części pośredniczących, zwichnięcie witki. Badania prowadzone wykazały, że przyczynami niepłodności męskiej w 34% jest oligoastenospermia (mała liczba plemników o zmniejszonej ruchliwości), 29% astenospermia (zmniejszona ruchliwość plemników), 18% teratospermia (niska ilość plemników o prawidłowej budowie), 9% azoospermia (całkowity brak plemników), 5% oligospermia (mała liczba plemników), 4% azoospermia pozasekrecyjna, 1% stanowi czynnik immunologiczny¹².

Płodność małżeńska jest zawsze wynikiem interakcji pomiędzy oboma partnerami. W przypadku mężczyzny z całkowitym brakiem plemników udział czynnika zależnego od mężczyzny jest pewny i jest często wyłączną przyczyną niepłodności. Natomiast w przypadku oligospermii na niepłodność wpływa również czynnik zależny od kobiety. Dlatego w prowadzeniu diagnozy, leczenia ważne jest, aby procedurom zostali poddawani obydwaj partnerzy. Tendencja odraczania ciąży powoduje, że wiek kobiety staje się istotnym czynnikiem niepłodności pary.

Szybki rozwój, szeroka dostępność i świadomość dotycząca różnorodnych metod leczenia niepłodności daje współczesnym kobietom złudną pewność kontrolowania własnej płodności, co w konsekwencji, przy zmianie ich pozycji społecznej, spowodowało opóźnienie wieku macierzyństwa. W ubiegłym stuleciu najważniejszą rolę społeczną kobiety była rola matki i opiekunki, natomiast mężczyzny – opieka finansowa nad rodziną. Współczesna kobieta decyduje o małżeństwie i urodzeniu dziecka uzależnia od poziomu i czasu trwania edukacji, rozwoju kariery zawodowej, stanowiska pracy, dochodów, samorealizacji. Współczesne kobiety dorównują mężczyznom w aspekcie statusu społecznego, a coraz częściej przedkładają karierę zawodową nad macierzyństwem. Niestety, późne małżeństwo jest jednym z ważniejszych niekorzystnych czynników, mających wpływ na płodność, uzależnionych od dobrowolnej decyzji.

Diagnostyka niepłodności nie jest prosta. Wymaga czasu i często wysublimowanych metod diagnostycznych, przeprowadzonych w oparciu o wysokie

¹² Por. J. Radwan, *Epidemiologia niepłodności*, [w:] *Niepłodność i rozród wspomagany*, red. idem, S. Wołczyński, Poznań 2011, s. 11-14.

standardy medyczne¹³. Do stosunkowo prostych należy monitorowanie owulacji przy użyciu głowicy dopochwowej w badaniu ultrasonograficznym [=USG] oraz przy badaniu parametrów nasienia mężczyzny. Potwierdzenie nieprawidłowości powoduje podjęcie dalszej diagnostyki laboratoryjnej, radiologicznej, inwazyjnej z zastosowaniem endoskopii¹⁴. Niestety, pomimo stosowania wyrafinowanych metod, medycyna nie zawsze jest w stanie zaradzić każdemu przypadkowi, ze względu na występowanie grup niepłodności o niewyjaśnionej etiologii.

Proces diagnostyczno-terapeutyczny niepłodności

Celem procesu diagnostyczno-terapeutycznego niepłodności jest powrót do pełni zdrowia, rozumianego jako przywrócenie równowagi w funkcjonowaniu wszystkich narządów organizmu, pozwalającej na poczęcie drogami naturalnymi i urodzenie zdrowego dziecka. W roku 1946 Światowa Organizacja Zdrowia wydała pierwszą definicję zdrowia, przedstawiając je jako „stan pełnego fizycznego, umysłowego i społecznego dobrostanu, a nie tylko całkowity brak choroby czy niepłodności”¹⁵. Osiągnięciu tego celu służy umiejętne wykorzystanie wiedzy z wielu dziedzin nauki, m.in. biologii, medycyny, psychologii, antropologii, teologii, ekonomii.

W drugiej połowie XX wieku powyższa definicja ulega rozbudowaniu o elementy społeczne, edukacyjne, żywieniowe, wypoczynku, przyzwyczajęń. W ten sposób zdrowie zostało zdefiniowane jako dobrostan psychiczny, społeczny i fizyczny, który osiąga się przez promocję zdrowego trybu życia. Idea zdrowia jako dobrostanu została skrytykowana zarówno przez środowiska medyczne jak i etyczno-filozoficzne. Nie można pozwolić, aby luksusowy charakter prowadzenia życia oparty na dobrobycie fizycznym, psychicznym, społecznym z pominięciem medycyny był wyznacznikiem pełni zdrowia¹⁶. W rzeczywistości nigdy nim nie jest, a dobrobyt nigdy nie zagwarantuje niepłodnym parom poczęcia i urodzenia dziecka w ramach ich związku.

Z medycznego punktu widzenia w przywróceniu zdrowia, a w sposób szczególny omawianego w pracy zdrowia prokreacyjnego, potrzebna jest profesjonalna i sumienna praca specjalistów z wielu dziedzin medycyny, którzy,

¹³ Por. M. Szamatowicz, *Niepłodność...*, s. 137-138.

¹⁴ Por. N. Cybulska, M. Tomala, W. Niemczyk, *Współczesna diagnostyka i leczenie niepłodności*, [w:] *Niepłodność – zagadnienia interdyscyplinarne*, red. E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dzierżanowski, Kraków 2009, s. 52.

¹⁵ D. Callahan, *The WHO Definition of Health*, „Hastings Center Studies”, 1 (1973), nr 3, s. 77.

¹⁶ Por. ibidem, s. 77.

przy wykorzystaniu wiedzy, umiejętności i dostępnych narzędzi, podejmują się diagnostyki i leczenia chorób współtowarzyszących niepłodności. W ten sposób przywracają równowagę w pracy całego organizmu, co przekłada się na dobre samopoczucie społeczne, psychiczne i biologiczne¹⁷.

Potwierdza to obserwacje czynione przez Platona, który mawiał, że choroba jest utratą równowagi, nie tylko na przestrzeni medyczno-biologicznej, ale również osobistej i społecznej, natomiast medycyna powinna posiadać wiedzę i mechanizmy, w jaki sposób przywrócić tę równowagę w życiu człowieka. Sugestywna jest definicja zdrowia podana przez Gadamera, który stwierdza, że jesteśmy świadomi pustoszącego oddziaływania na organizm chorób, które poprzez systematyczne działanie doprowadzają do zaburzenia prawidłowych funkcji komórek. Jest to fenomen, który za pomocą dostępnych metod, technik w sposób obiektywny można zbadać oraz poddać ocenie klinicznej. Natomiast zdrowiem jest to, czego nie można poddać ocenie, to czego nie można wykryć. W odróżnieniu od choroby, zdrowie nie jest przyczyną do przejmowania się, a nawet prawie nigdy nikt nie ma pewności odnośnie do bycia zdrowym¹⁸. Podobną refleksją dzieli się filozof, lekarz Georges Canguilhem (1904-1995), który stwierdza, że zdrowie jest mocą życia, natomiast choroba jego słabością¹⁹.

Niemiecki współtwórca XX-wiecznej hermeneutyki filozoficznej Hans Georg Gadamer (1900-2002) w opisanu problematyki zdrowia inspirował się myślą Platona, bazującą na koncepcji medycyny według Hipokratesa, który wyznaje teorię złotego środka, tzn. *nie za dużo, nie za mało*, ale według potrzeby. Stwierdzenia *nie za dużo, nie za mało* są wyrazem miary, proporcji, które znajdują zastosowanie w opisie wartości, jaką jest zdrowie. Zadaniem lekarza jest przywrócenie zachwianych przez chorobę *proporcji*. W czasie posiadania zdrowia natura sama decyduje o prawidłowych proporcjach. Zdrowie jest prawidłową równowagą sił organizmu, *proporcji* i *symetrii*. Pojęcia *proporcji* i *symetrii* podobnie jak *mniej* i *więcej*, wyrażają koncepcję *prawidłowej miary*, która jest kluczowym pojęciem platońskiej metafizyki. Zdrowie jest uzależnione od *prawidłowej miary*, która u Platona odnosi się nie do wartości arytmetycznych i ilościowych, ale ontologiczno-aksjologicznych²⁰. W ten sposób zdrowie nie jest jedynie faktem technicznym – *prawidłowych miar*, ale jest faktem osobistym,

¹⁷ Por. H.G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, tłum. M. Donti, M.E. Ponzo, Milano 1993, s. 122.

¹⁸ Por. H.G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute...*, s. 107.

¹⁹ Por. L. Nordenfelt, *La natura della salute. L'approccio della teoria dell'azione*, Milano 2003, s. 254.

²⁰ Por. G. Reale, *Corpo anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, s. 225.

wyrażającym się w prawidłowej pracy organizmu, wewnętrznego pokoju, zgody z samym sobą, innymi ludźmi i środowiskiem, w którym żyje człowiek.

Rozumienie zdrowia jako braku choroby prowadzi do błędnego postępowania, w którym medycyna interesuje się nim dopiero, gdy po przeprowadzonych badaniach dostrzega się nieprawidłowości, będące oznaką choroby. W praktyce powinna prowadzić prewencję, dbać o zdrowie jeszcze przed nadejściem choroby i przeciwdziałać symptomom, które są sygnałami jego utraty. W sytuacji niezauważenia, zignorowania symptomów choroby bądź świadomego działania na szkodę własnego zdrowia, daje się przyzwolenie chorobie na rozwój, który zostanie zatrzymany poprzez poprawnie postawioną diagnozę, trafną prognozę i rozpoczęcie odpowiedniego leczenia, będącego procesem mającym na celu wyeliminowanie choroby i przywrócenie w sposób stały i nieodwracalny zdrowia, w tym zdrowia prokreacyjnego.

W procesie leczenia niezastąpiona jest wiedza medyczna co do prawidłowej budowy ciała i jego czynności, powstawania chorób i ich przyczyn, rozpoznawania chorób i ich leczenia, utrzymywania warunków ochrony zdrowia, przezwycięzania skutków chorób. Wiedza ta pozwala na analizę, a następnie, przy wykorzystaniu odpowiednich narzędzi, podjęcie właściwych czynności praktycznych²¹. Podobne stanowisko prezentuje Jan Tatoń, stwierdzając, że medycyna w procesie leczenia chorób powinna bazować na trzech elementach. Pierwszym są nauki przyrodnicze, które zakresem dysponowanej wiedzy ułatwiają wyjaśnianie fizycznych i chemicznych podstaw procesów zachodzących w organizmie. Drugim są nauki kliniczne, które wyjaśniają zmiany fizyczne i psychiczne u konkretnego pacjenta. Trzecim składnikiem jest praktyka medyczna, w której lekarz, przy pomocy posiadanej wiedzy, aplikuje odpowiednie środki umożliwiające ustąpienie choroby i przywrócenie pełni zdrowia²². Prowadzone w ten sposób leczenie służy człowiekowi. Odpowiada jego naturze, celom, dążeniom, możliwościom, wartościom, przestrzegany prawom. Dotyczy człowieka nie tylko jako przedmiotu stosowanych zabiegów medycznych, ale także jako określonej osobowości, która rozumuje, czuje i żyje w określonej strukturze społecznej²³.

Medycyna nie rozwija się w próżni, lecz na tle przemian zachodzących w kulturze i cywilizacji. Wśród tych przemian duże znaczenie ma postęp nauki i techniki, zmiany polityczne i społeczne oraz wiodące kierunki filozoficzne i koncepcje człowieka²⁴.

²¹ Por. A. Nawrocka, *Etos w zawodach medycznych*, Kraków 2008, s. 23.

²² Por. J. Tatoń, *Filozofia w medycynie*, Warszawa 2003, s. 61.

²³ Por. A. Nawrocka, *Etos w zawodach medycznych...*, s. 28-29.

²⁴ K. Imieliński, C. Imieliński, A. Imieliński, *Humanistyczne aspekty medycyny*, Warszawa 1997, s. 9.

Zakończenie

Lekarz prowadzący małżonków w procesie leczenia niepłodności posługuje się zdobytą wiedzą, sumieniem oraz nowoczesnymi narzędziami. Jego sposób postępowania nie ogranicza się do sfery biologicznej małżonków, ale przestrzega również ich jedności duchowo-cieleśnej²⁵. Celem leczenia jest przywrócenie prawidłowej pracy układu rozrodczego, układów współzależnych, przywrócenie stanu równowagi psychicznej i duchowej, poczęcie dziecka, prawidłowy przebieg ciąży i szczęśliwy poród. W ten sposób nauka i wiara nie przeciwstawiają się sobie, ale, jak wskazuje nauczanie Soboru Watykańskiego II, ze sobą współpracują, aby wymiar etyczny w procesie przekazywania życia nie był pominięty. W ten sposób osoba, posiadając w sobie wymiar boski i ludzki, jest jedna i niepodzielona, a natura ludzka, uzdalniając człowieka do rozwoju, dopiero we współpracy z Bogiem osiąga pełnię.

Słowa kluczowe: niepłodność, prewencja, diagnostyka.

Bibliografia:

1. Callahan D., *The WHO Definition of Health*, „Hastings Center Studies” 1 (1973), nr 3, s. 77-87.
2. Callander R. i in., *Ginekologia ilustrowana*, tłum. M. Bińkowska i in., Gdańsk 1995.
3. Cybulska N., Tomala M., Niemczyk W., *Współczesna diagnostyka i leczenie niepłodności*, [w:] *Niepłodność – zagadnienia interdyscyplinarne*, red. E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dzierżanowski, Kraków 2009, s. 51-57.
4. Drosdzol A. i in., *Standard postępowania diagnostycznego w niepłodności*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis” 60 (2006), nr 5, s. 433-437.
5. Gadamer H.G., *Dove si nasconde la salute*, tłum. M. Donti, M.E. Ponzo, Milano 1993.
6. Graham B., *Buck's 2020 ICD-10-CM for Hospital Edition*, Riverport Lane 2020.
7. Gurunath S. i in., *Defining Infertility – a Systematic Review of Prevalence Studies*, „Human Reproduction Update” 17 (2011), nr 5, s. 575-588.
8. Imieliński K., Imieliński C., Imieliński A., *Humanistyczne aspekty medycyny*, Warszawa 1997.
9. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży istotą duchowo-cieleśną* (16.04.1986), [w:] *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, red. W. Zega, Kraków – Ząbki 1999, s. 151-154.
10. Męczekalski B., Warenik-Szymankiewicz A., *Rola komórki jajowej w genetycznych uwarunkowaniach płodności i niepłodności*, „Endokrynologia Polska” 56 (2005), nr 3, s. 356-358.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży istotą duchowo-cieleśną* (16.04.1986), [w:] W. Zega (red.), *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 153.

11. Miernik B., *Mężczyzna wobec niepowodzeń prokreacyjnych. Psychopedagogiczne aspekty doświadczenia przez mężczyzn trudności w prokreacji*, „Fides et Ratio” 39 (2019), nr 3, s. 94-106.
12. Nawrocka A., *Etos w zawodach medycznych*, Kraków 2008.
13. Nordenfelt L., *La natura della salute. L'approccio della teoria dell'azione*, Milano 2003.
14. Opala T. i in., *Epidemiologia i metody diagnostyczne*, [w:] *Ginekologia. Podręcznik dla położnych, pielęgniarek i fizjoterapeutów*, red. idem, Warszawa 2006, s. 133-136.
15. Radwan J., *Epidemiologia niepłodności*, [w:] *Niepłodność i rozród wspomagany*, red. idem, S. Wołczyński, Poznań 2011, s. 11-14.
16. Reale G., *Corpo anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999.
17. Smyczyńska J., *Diagnostyka i leczenie zaburzeń hormonalnych jako wyraz troski o zdrowie prokreacyjne i profilaktyka niepłodności. Czy metody rozpoznawania płodności mogą być pomocne?*, „Fides et Ratio” 39 (2019), nr 3, s. 45-57.
18. Szamatowicz M., *Niepłodność*, [w:] *Położnictwo i ginekologia*, red. G.H. Bręborowicz, t. 2, Warszawa 2015, s. 141-165.
19. Tatoń J., *Filozofia w medycynie*, Warszawa 2003.

Mieczysław Ozorowski
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*
DOI: 10.15290/std.2023.09.07

 0000-0001-6081-0134

RODZINA OBRAZEM BOGA W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II, A SZCZEGÓLNIE LISTU DO RODZIN

THE FAMILY AS THE IMAGE OF GOD IN LIGHT OF THE TEACHINGS OF JOHN PAUL II

This article presents the concept of family as the image of God in light of the teachings of Pope John Paul II. The theological method of critical text analysis was used here. The concept of family as the image of God has accompanied Pope John Paul II from the beginning of his pontificate. Man is created in the image and likeness of God (Genesis 1:26). This issue has a long theological history, rooted in the Bible. The problem of man created in the image of God has not only an individual but also a communal dimension. The family as a community of persons is the image of God. This way of understanding this topic was presented by Pope John Paul II. The genius of this approach is clearly visible against the background of the traditional interpretation of the creation of man in the image and likeness of God.

Key words: creation of man, image of God in man, family as the image of God, John Paul II.

Wstęp

Koncepcja rodziny jako obrazu Boga towarzyszyła papieżowi Janowi Pawłowi II od początku pontyfikatu. Pojęcie rodziny jako obrazu i podobieństwa do

Boga pojawia się już Adhortacji *Familiaris consortio*. Szczegółowe przedstawienie tego problemu znajdujemy na początku pierwszej części Listu do Rodzin, zatytułowanej *Cywilizacja miłości*, ale ten temat przewija się przez cały list. Jest jednym z motywów przewodnich. Oryginalność tego ujęcia polega na tym, że papież stosuje terminy obrazu i podobieństwa, nie tylko ogólnie w odniesieniu do człowieka, ale wyraźnie wskazuje, że ludzkie rodzicielstwo jest podobne do Boga samego¹. To rodzicielstwo jest podstawą „rodziny jako ludzkiej wspólnoty życia: jako wspólnoty osób zjednoczonych w miłości”².

Na tle tradycyjnej interpretacji stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, koncepcja Jana Pawła II jest oryginalna i prorocza. Dla polskiego papieża temat ten nie jest całkiem nowy, pisał on o tym już wcześniej³. Zbliżone opinie o rodzinie i jej „podobieństwie” do Boga zostały przedstawione w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Katechizm Kościoła Katolickiego problem ten wyłożył w sposób syntetyczny. Przedstawiam tu zarys nauczania, odwołując się przede wszystkim do Listu do rodzin – *Gratissimam sane*, wskazując na konieczność dalszego, głębszego studium oraz wskazania jego praktycznych zastosowań w odniesieniu do małżeństwa i rodziny.

Podstawy Biblijne małżeństwa jako obrazu Bożego

Jan Paweł II w swoim nauczaniu odwołuje się do podstaw biblijnych. W sposób szczególny jest to widoczne w katechezach środowych „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”⁴, ale o tym napiszę trochę dalej. Biblia podaje dwa opisy stworzenia świata i człowieka: pierwszy pochodzi z tradycji kapłańskiej (Rdz 1,26-28), drugi z tradycji jahwistycznej (Rdz 2,4b-25). Pierwszy opis ukazuje człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, jako szczyt całego stworzenia. Drugi opis przedstawia nam Boga na podobieństwo garncarza, który uformował człowieka z gliny i tchnął w niego życie. Język drugiego, starszego opisu jest obrazowym dydaktycznym opowiadaniem, który jest charakterystyczny dla kultury żydowskiej. Pierwszy opis stworzenia posiada charakter poetycki, jest nacechowany myślą teologiczną, która przybliży czytelnikowi sens i cel istnienia człowieka stworzonego na obraz Boży. Tekst ten brzmi następująco:

¹ J.D. Szcurek, *Człowiek jako imago Dei w teologii i nauczaniu Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 9 (2005), nr 17, s. 227-246.

² Jan Paweł II, *List do rodzin. Gratissimam sane*, Watykan 1994 (dalej: GS), 6.

³ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” R. 66, 83 (1974); K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” R. 67, 83 (1975); Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986.

⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,26-27).

Pojęcie stworzenia człowieka na „obraz Boga” było interpretowane w historii teologii w sposób różnicowany.

Obraz Boga w człowieku upatrywano w długowieczności patriarchów, w zewnętrznym kształcie i wyglądzie (pionowa postawa), w cielesnej strukturze, w funkcji królewskiej, czyli panowaniu człowieka nad całym stworzeniem, w zdolności prokreacyjnej czy wreszcie według większości egzegetów i teologów w duchowych uzdolnieniach i aktach człowieka: w jego osobowości, rozumności, zdolności myślenia, wolności i odpowiedzialności⁵.

Zaprezentowane tu interpretacje dotyczą tylko jednego wymiaru człowieka: jego ciała lub duszy. Jednakże dla Żydów człowiek stanowił integralną całość bez wyszczególniania duszy i ciała⁶. Zgodnie z myślą biblijną cały człowiek w swojej strukturze duchowo-cielesnej został stworzony na obraz Boży. Jeżeli zaś chodzi o kontekst rodzinny to ziemski ojciec jest obrazem Boga Ojca jako prawdziwego, troskliwego i dobrego wychowawcy, który ma prawo karcić tego, kogo miłuje (Prz 3,12; Pwt 8,5)⁷. Istnieje bogata literatura z zakresu psychologii religii wskazująca na związek obrazu własnego ojca z obrazem Boga Ojca, ale nie jest to przedmiotem mojego opracowania⁸.

Jeden z polskich biblistów, Marian Filipiak, podaje oryginalną interpretację idei obrazu Boga w człowieku⁹. Syntezując współczesne kierunki egzegetyczne proponuje on rozwiązanie „funkcjonalno-dynamiczne” obrazu Boga w człowieku: „idea obrazu Bożego w człowieku wyraża sposób, przez który człowiek realizuje siebie samego przez swe relacje z Bogiem, z innymi ludźmi i ze światem”. Tak jak Derrick Bailey twierdzi on, że człowiek stworzony na obraz Boży jest „istotą w relacji”, zaś życie ludzkie jest „egzystencją we wspólnotę”¹⁰. Z tego wynika, że seksualność człowieka jest włączona w strukturę „obrazu Bożego”, ponieważ wzajemne relacje między mężczyzną i kobietą są różnorodne

⁵ J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 92.

⁶ C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1962, s. 89-117

⁷ P. Łabuda, *Paweł jako ojciec i Bóg jako „Abba Ojciec”*, „*Verbum Vitae*” 20 (2011); P. Łabuda, *Paweł jako „Starotestamentalny Ojciec”*, [w:] *Aksjologiczne wymiary wychowania. Współczesne szanse i zagrożenia*, red. J. Siewiora, Tarnów 2012.

⁸ S. Bukalski, *Związek obrazu Boga z obrazem ojca: psychologiczne uwarunkowania*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 1 (2009); K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przezwyciężanie*, Kraków 1997.

⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 79-88

¹⁰ D.S. Bailey, *Mann und Frau im christlichen Denken*, Stuttgart 1963, s. 241

i niepowierzchowne oraz dążą do utworzenia wspólnoty osób. Współczesna teologia nie sakralizuje płciowości, ale wskazuje, że można odkryć obraz Boży w głębokiej wspólnocie osób, jaką tworzą mężczyzna i kobieta połączeni węzłem miłości małżeńskiej. Stworzenie człowieka w jego zróżnicowaniu płciowym jest dobre i chciane przez Boga oraz jest wartością będącą podstawą ludzkiego podobieństwa do Boga¹¹.

Należy się zastanowić nie tylko nad treścią biblijnego sformułowania „stworzenie człowieka na obraz Boży”, ale także w jakim celu to podobieństwo zostało powierzone człowiekowi. Pan Bóg stwarza człowieka i obdarza go swoim podobieństwem, aby wejść z nim w relację dialogu. „Obraz Boży” uzdalnia człowieka do poznania Boga i do dawania odpowiedzi na Jego wezwanie. Szczególny sposób realizacji tego zadania dokonuje się w małżeństwie.

Współistnienie mężczyzny i kobiety wiąże się z przymierzem Boga, po prostu umożliwia kontynuację dialogicznej relacji Boga z człowiekiem. Bóg stwarza człowieka do zawarcia z nim przymierza i dlatego stwarza go jako parę, jako mężczyznę i kobietę, którzy nie mogą koegzystować inaczej, jak tylko na zasadzie przymierza – w oparciu o miłość, wierność, zaufanie, opiekę i pomoc. W ten sposób wspólnota małżeńska – dar otrzymany od Boga – jest w pewnym sensie pierwszym znakiem wskazującym na zbawczą miłość Boga wobec ludzi, jakby wstępnym projektem, pierwszym szkicem tego, czym będzie dar przymierza Boga z ludźmi¹².

Także po grzechu pierworodnym, pomimo utraty pierwotnej harmonii oraz przyjaźni z Bogiem, małżeństwo i rodzina pozostały źródłem życia i Bożego błogosławieństwa¹³.

Temat człowieka stworzonego na obraz Boży jest zauważalny także w Nowym Testamencie. Szczególnie jest on obecny w nauczaniu św. Pawła. Posiada on tu wyraźnie chrystologiczny charakter, ponieważ to Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15), kontekst małżeński jest tu zasadniczo nieobecny¹⁴.

Obraz Boży w człowieku w kręgu kultury żydowskiej

Interesującym uzupełnieniem rozważań o rodzinie jako obrazie Boga w Biblii jest koncepcja małżeństwa, jaką prezentują niektórzy teolodzy żydowscy. Nie znalazłem co prawda odniesienia u Jana Pawła II do literatury żydowskiej, ale uważam, że jest to interesująca inspiracja, którą można potraktować jak

¹¹ S. Kunka, *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 2, s. 111.

¹² J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa...*, s. 97-98.

¹³ P. Błasiak, *Święta Rodzina – Żywa Ikona Trójcy Świętej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 74.

¹⁴ J.D. Szczurek, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 228.

ciekawy dodatek. Zazwyczaj myśliciele żydowscy przychylali się do klasycznych koncepcji podobieństwa człowieka do Boga poprzez fakt jego rozumności i wolności wyboru¹⁵. Przytoczmy tu opinie Rabina Arje Kaplana, który odwołując się do starożytnych tekstów Talmudu pisze, że Bóg Stworzyciel uczynił człowieka jako jedną, niepodzielną całość. Zrobił to inaczej niż ze wszystkimi innymi zwierzętami, które od początku były powołane do życia jako samce i samice, dlatego zwierzęta nie posiadają uczucia i więzi miłosnej. Nie czują one także poczucia wspólnoty. Zgodnie z Księgą Rodzaju Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, stworzył mężczyznę i niewiastę (1,27). Z tego powodu ani sam mężczyzna, ani sama kobieta nie są pojedynczo „obrazem Boga”, ale tym „obrazem” są wspólnie jako para¹⁶. W przypadku, gdy mężczyzna i kobieta łączą się w jedną parę oraz tworzą piękną i doskonałą harmonię miłosną, wówczas są „obrazem Boga”.

Rabin A. Kaplan wskazuje także, że pomimo określania Boga męskimi terminami, prawdziwy obraz Boga jest androgeniczny. Posiada On w sobie pierwiastki męskie i żeńskie. Kobieta i mężczyzna wspólnie są obrazem Boga¹⁷. Miłość Boża jest doskonała, ponieważ ukazuje w sobie zarówno pierwiastek męski, jak i żeński¹⁸.

Człowiek został stworzony na chwałę Bożą (Iz 43,7). Chwała Boża pozostałaby niekompletna, gdyby stworzenie człowieka nie zostało dokończzone. Również człowiek mężczyzna byłby niekompletny, gdyby kobieta nie została stworzona i nie mogła połączyć się z nim w małżeństwie¹⁹. Adam został stworzony przed Ewą. Gdy obserwujemy proces stwarzania, każdy następny rodzaj stworzenia jest doskonalszy. Bardziej doskonały rodzaj życia, który otrzymała Ewa, przejawia się w tym, że to ona ma przywilej noszenia nowego życia w swoim łonie²⁰. Każde małżeństwo jest dopełnieniem dzieła stworzenia i powiększeniem chwały Bożej. W dzień swego ślubu, każda para małżeńska jest podobna do Adama i Ewy, którzy w raju żyli w doskonałej harmonii, a ich miłość nie знаła żadnej niedoskonałości ani wady.

Od momentu, gdy mężczyzna i kobieta stanowią jedną parę małżeńską są podobni do Boga. Otrzymują wówczas szczególny rys podobieństwa, polegający na udziale we władzy przekazywania życia. Małżonkowie bowiem od czasu Adama

¹⁵ S. Ronen, *Koncepcja człowieka w judaizmie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 18 (2009), nr 3.

¹⁶ A. Kaplan, *Création céleste. Guide du mariage juif*, New York – Jerusalem 1983, s. 15.

¹⁷ Ibidem, s. 44.

¹⁸ R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995, s. 18.

¹⁹ A. Kaplan, *Création céleste...*, s. 109.

²⁰ Ibidem, s. 91.

i Ewy posiadają możliwość „stwarzania” nowego życia. Mężczyzna i kobieta, łącząc się w małżeństwie, stają się formami Bożego obrazu, który uczestniczy w cyklu nowego, nieustannego tworzenia świata²¹. W ten sposób małżonkowie stają się współpracownikami Boga. U Żydów jest to symbolizowane przez przekazanie obrączki ślubnej przez pana młodego pannie młodej. Zawarcie małżeństwa, zrodzenie dzieci i utworzenie rodziny jest niejako obowiązkiem każdego Żyda²².

Ponieważ para małżeńska jest „obrazem Boga” mężczyzna i kobieta w sposób naturalny i niezwykle głęboki pragną połączenia się. Każda jednostka ludzka szuka swojego „drugiego ja” (*alter ego*), swojej drugiej połowy jedności²³. Miłość jest więzią łączącą małżonków. Miłość jest też głównym motywem stworzenia świata przez Boga. Miłość ta, w swojej najczystszej formie, jest duchowym uczuciem. Od miłości wszystko się zaczyna, także w relacjach między mężczyzną i kobietą. Ona daje początek związkowi dwojga ludzi, z którego rodzą się dzieci²⁴. Istnieje podobieństwo pomiędzy miłością mężczyzny i kobiety a miłością Boga do swojego stworzenia, jak to przedstawia Pieśń nad Pieśniami²⁵. Doskonała miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą może istnieć bez pragnienia seksualnego. Adam i Ewa w raju nie odczuwali pociągu seksualnego, pomimo to łączyła ich intensywna więź miłości, ponieważ byli „jednym ciałem” na „obraz Boży”²⁶. Kultura żydowska posiada pozytywne nastawienie do seksualności człowieka oraz do współżycia cielesnego, które jest wyrazem uczucia miłości²⁷.

Stworzenie człowieka na „obraz Boży” w tradycji Kościoła

Na początku można byłoby powiedzieć, że idea człowieka stworzonego na obraz Boga nie odgrywa większej roli w naszym systemie myślenia. Inaczej było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdzie idea człowieka podobnego do Boga była bardzo żywotna. Przynotuję tu syntetyczny zarys najważniejszych idei związanych z koncepcją stworzenia człowieka na obraz Boży. Według Ojców

²¹ A. Kaplan, *Création céleste...*, s. 11, 16, 40.

²² M. Friedman, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, „Collectanea Theologica” 66 (1966), nr 2, s. 41

²³ A. Kaplan, *Création céleste...*, s. 25.

²⁴ Ł.T. Sroka, *Judaizm wobec rodziny. Spojrzenie historyczno-religioznawcze*, [w:] *Człowiek w teatrze świata. Studia o historii i kulturze dedykowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin*, red. B. Popiołek, Kraków 2010, s. 70.

²⁵ J. Kudasiewicz, *Pieśń nad pieśniami w interpretacji Jana Pawła II i Benedykta XVI*, [w:] *Verbum Caro Factum Est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007.

²⁶ A. Kaplan, *Création céleste...*, s. 16.

²⁷ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 187-189.

Kościoła, obraz Boży z absolutną czystością objawił się w Chrystusie, który jest bosko-ludzkim archetypem. Jego bowiem niejako miał Bóg przed oczyma stwarzając człowieka. „Bóg zatem wciela się w swoją własną, żywą ikonę – nie jest cudzoziemcem na ludzkiej ziemi, człowiek jest ludzkim obliczem Boga”²⁸. Problem obrazu jest jednym z głównych zagadnień związanych ze stworzeniem człowieka i z Wcieleniem Słowa. U Ojców Kościoła istniał pogląd, że pierwotne podobieństwo do Boga zostało dopełnione przez wcielenie Syna Bożego, który jest obrazem Boga i odbiciem Jego istoty (Hbr 1,3)²⁹.

Paul Evdokimov, analizując naukę Ojców na temat „obrazu” Bożego, stwierdza, że jest ona bardzo zróżnicowana i niezwykle bogata. Mówi on, że należy odrzucić wszelką substancjalną koncepcję obrazu.

Nie jest on bowiem w nas zdeponowany, niby jakaś część naszej istoty, lecz całość bytu ludzkiego jest stworzona, wyrzeźbiona na „obraz”. Pierwszą właściwością owej struktury obrazowej jest życie duchowe. (...) Każda władza duchowa człowieka odbija pewien aspekt obrazu, lecz istotowo biorąc, na obraz Boży stworzone jest całe człowieczeństwo, ześrodkowane wokół tego co duchowe, powołane do tego, by przekraczając siebie przeniknęło w niezmierzony ocean boskości i w nim znalazło ukojenie swojej tęsknoty. Tu znajduje swój wyraz napięcie, z jakim obraz-kopia dąży do zjednoczenia z oryginałem, odbitka – do utożsamienia się z pierwowzorem. Za pośrednictwem obrazu – powiada św. Makary z Egiptu – Prawda pociąga ku sobie człowieka, by postępował jej śladem³⁰.

Również wielu współczesnych teologów uważa, że „obraz Boga” w człowieku ma dość wyraźnie określone granice. Chodzi w nim raczej o podobieństwo władzy, jaką ma Bóg nad wszystkimi stworzeniami, nad światem roślin i zwierząt, i którą człowiek z woli Boga otrzymał. Obraz Boga nie dotyczyłby już raczej spraw związanych z samą wspólnotą dwojga ludzi i ze zrodzeniem potomstwa jako celem tej wspólnoty. Wydaje się im, że nieuzasadnione i zbyt odległe jest odwołanie się do analogii wspólnoty trzech Osób Boskich oraz do Osoby Ducha Świętego jako owocu rodzicielskiej miłości Ojca do Syna³¹.

Sobór Watykański II przypomniał i odnowił naukę Kościoła o rodzinie i o człowieku, który jest obrazem Boga. Zazwyczaj w nauce Soboru o człowieku stworzonym na obraz Boży podkreśla się godność człowieka, równość wszystkich ludzi oraz zdolność miłowania Boga³². Najważniejsze wypowiedzi zostały

²⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 67-68.

²⁹ J.D. Szczurek, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 232.

³⁰ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 72-73.

³¹ K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 8.

³² J.D. Szczurek, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 234.

zawarte w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele. W numerze 12 KDK Sobór odpowiada na pytanie: Kim jest człowiek?

Pismo św. uczy bowiem, że człowiek został stworzony „na obraz Boży”, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nim, dając chwałę Bogu. (...) Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku „mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób³³.

Nieco dalej, komentując krótko fragment Ewangelii Jana (J 17,21-22), Ojcowie soborowi tak piszą:

To podobieństwo [do Osób Boskich] ukazuje, że człowiek będąc jednym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego (KDK 24).

Wydaje się, że ten bezinteresowny dar z siebie najpełniej, na co dzień jest realizowany we wspólnocie rodzinnej.

Ojcowie soborowi nie poświęcili rodzinie odrębnego dokumentu, ale jeden z rozdziałów KDK wyraża poparcie należne godności małżeństwa i rodziny. Swoją bogatą w treści wypowiedź na ten temat Ojcowie soborowi kończą takimi znamienymi słowami:

W końcu sami małżonkowie, stworzeni na obraz Boga żywego i umieszczeni w prawdziwym porządku osobowym, niech będą zespoleni jednakim uczuciem, podobną myślą i wspólną świętością, żeby idąc za Chrystusem, zasadą życia, stawali się przez radości i ofiary swego powołania, przez wierną swoją miłość świadkami owego misterium miłości, które Pan objawił światu swą śmiercią i zmartwychwstaniem (KDK 52).

Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) w sposób zwięzły, ale piękny przypomina naukę o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Dzięki temu, że człowiek jest stworzony na „obraz Boży” posiada on godność osoby. Jest on zdolny poznawać, posiadać i dawać siebie w sposób wolny. Może też wchodzić w komunie z innymi osobami i jest on wezwany dzięki łasce do zawarcia przymierza ze swoim Stworzycielem, ofiarując Mu odpowiedź wiary i miłości, której nikt nie może dać za niego (KKK 357). Człowiek stworzony na obraz Boży jest bytem cielesnym i duchowym. Cały człowiek jest chciany przez Boga (KKK 362). Również ciało uczestniczy w godności bycia „obrazem Boga”, ponieważ jest ożywione przez duszę duchową (KKK 364).

Katechizm przypomina, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, i że oboje posiadają jednakową godność „obrazu Bożego” (KKK 369). Niemniej Bóg nie jest podobny do człowieka. Nie jest On ani mężczyzną, ani niewiastą. Bóg jest czystym duchem, w którym nie ma miejsca na różnicę płci.

³³ J.D. Szczurek, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 234.

Ale „doskonałości” mężczyzny i kobiety ukazują coś z nieskończonej doskonałości Boga, który jest i matką (Iz 49,14-15; Ps 131), i ojcem, i oblubieńcem (Oz 11,1-4) (KKK 370).

Kobieta i mężczyzna są stworzeni dla siebie wzajemnie. Bóg ich stworzył, aby stanowili komunie osób, w której będą dla siebie „pomocą”, ponieważ są równi jako osoby i komplementarni w swojej męskości i kobiecości. Zjednoczeni w małżeństwie mają zdolność przekazywania życia, a przez to współpracują w dziele stworzenia (KKK 372). Posiadają też odpowiedzialność wobec Boga w panowaniu nad światem (KKK 373).

Na innym miejscu, omawiając problematykę małżeństwa, Katechizm mówi, że człowiek został stworzony na obraz Boga, który jest Miłością. Wzajemna miłość mężczyzny i kobiety staje się obrazem absolutnej i doskonałej miłości, którą Bóg kocha człowieka. Przeznaczeniem tej pobłogosławionej przez Boga miłości jest być płodną w strzeżeniu, ochronie i przekazywaniu życia (Rdz 1,28) (KKK 1604).

Nauka papieża Jana Pawła II o obrazie i podobieństwie do Boga zapisanym w małżeństwie i rodzinie

Na tle tradycyjnej nauki o człowieku jako „obrazie Bożym” nauczanie papieża Jana Pawła II jest odważne. Wyrasta ono z jego własnych wcześniejszych doświadczeń związanych z duszpasterstwem rodzin. Opiera się ono na nauczaniu Soboru Watykańskiego II i jest konsekwentnym rozwinięciem całego dorobku posoborowego w tej dziedzinie³⁴. Oczywiście papież Jan Paweł II kontynuuje tradycyjne nauczanie Kościoła o człowieku stworzonym na obraz Boży jako istoty rozumnej i wolnej oraz posiada charakter trynitarny i chrystologiczny³⁵. Nauczanie o stworzeniu człowieka na obraz Boży jest ważnym elementem pełnej prawdy o osobie ludzkiej.

Jeszcze jako Karol Wojtyła pisał, analizując numer 24 Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele, że podobieństwo do Boga istnieje także

z racji odniesienia, czyli relacji, która łączy osoby. (...) Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami³⁶.

Tę więc między osobami K. Wojtyła określał jako „komunio” (*communio*), czyli rzeczywistość jeszcze głębszą od „wspólnoty”. W „komunii” osoby bytujące

³⁴ J. Giec, *Człowiek obrazem Boga w nauczaniu Jana Pawła II. Wstęp do antropologii Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2004).

³⁵ J.D. Szczurek, *Człowiek jako imago Dei...*

³⁶ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*..., s. 350.

i działające we wzajemnym do siebie odniesieniu przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują³⁷. To pojęcie „komunii”, które powstaje przez bezinteresowny dar z siebie, K. Wojtyła odnosił bezpośrednio do małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jako komunია osób (*communio personarum*) posiada walor „podobieństwa do Boga”.

Swoją koncepcję na temat małżeństwa kardynał Wojtyła kontynuował jako papież w swoich katechezach i w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*. Katechezy o małżeństwie Jan Paweł II rozpoczyna wnikliwą analizą pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, analizując dokładnie dwa opisy stworzenia człowieka. Łączy on ideę człowieka jako „obrazu Bożego”, który jest stworzony jako mężczyzna i kobieta (tradycja kapłańska), z ideą wzajemnego dopełnienia się mężczyzny i kobiety do „pełni człowieczeństwa” przez „komunię osób” (tradycja jahwistyczna). Papież wyróżnia dwie formy realizowania się obrazu Bożego w człowieku: przez człowieczeństwo jako takie oraz przez komunię osób, którą jest związek mężczyzny i kobiety. Tak pisze Jan Paweł II:

Obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunię osób, którą stanowią od początku mężczyzna i kobieta³⁸.

Jan Paweł II kładzie akcent na to drugie rozumienie „obrazu Bożego” jako komunii osób. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga jest także podstawą personalizmu chrześcijańskiego oraz do stwierdzenia godności i pełnej równości pomiędzy mężczyzną i kobietą, którzy powołani są do wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej³⁹.

W podobieństwie do Boga uczestniczy również i ciało, ponieważ

Człowiek, którego Bóg stworzył „mężczyzną i niewiastą”, jest obrazem Bożym wyrażonym w ciele „od początku”, przy czym mężczyzna i kobieta stanowią jakby dwa różne sposoby „bycia ciałem” w jedności tego obrazu⁴⁰.

To ciało pełni niezastąpioną rolę w tworzeniu komunii osób, która odzwierciedla komunię Osób Boskich. Ciało pomaga odnaleźć się we wspólnocie osób. Ciało staje się momentem konstytutywnym komunii mężczyzny i kobiety w małżeństwie przez cielesne zjednoczenie małżonków. Dzięki temu małżonkowie „komunikują” na gruncie komunii osób, w której poprzez swoją

³⁷ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 353.

³⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 39.

³⁹ E. Ozorowski, *Maryjny rys godności kobiety jako matki w nauce Jana Pawła II*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 9 (2000), nr 2.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 55.

kobiecość i męskość stają się darem dla siebie⁴¹. Zjednoczenie cielesne pary małżeńskiej jest wpisane w strukturę obrazu Boga w człowieku i posiada głęboki wymiar etyczny i teologiczny, jak o tym świadczy św. Paweł w Liście do Efezjan (5,29-32), odwołując się do tradycji Proroków (Ozeasza, Izajasza i Ezechiela). Jedność przez ciało wskazuje jednak nie tylko na samo „ciało”, ale na „wcieloną” komunię osób. Papież uważa, że człowieczeństwo ukonstytuowane jako komunია osób stanowi istotną warstwę opisu stworzenia człowieka, ważniejszą od somatycznej struktury człowieka jako mężczyzny i kobiety⁴².

Prawdę, że małżeństwo pełni funkcję „obrazu Boga” papież Jan Paweł II wyraził również w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*. Spotykamy tu stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, który jest miłością i osobową komunią miłości. Człowiek ma wpisane w swym człowieczeństwie powołanie, czyli zdolność i odpowiedzialność, i miłość, i wspólnotę. To podstawowe powołanie do miłości obrazującej miłość Boga jest realizowane na dwa sposoby: przez małżeństwo i dziewictwo. Małżeństwo jest konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku i o jego istnieniu na „obraz Boży”⁴³.

W swoim Liście skierowanym do rodzin Jan Paweł II w prostych słowach i wyraźnie pisze, że tylko człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i to jest podstawą rodziny ludzkiej, jako wspólnoty osób. Żadna z istot żyjących na ziemi poza człowiekiem nie została stworzona na podobieństwo Boga. Obraz Boży w człowieku uwidacznia się przede wszystkim w procesie przechodzenia na świat człowieka.

Ludzkie rodzicielstwo jest *biologicznie podobne* do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, ale istotowo jest *podobne* – ono jedno – *do Boga samego*. Takie właśnie rodzicielstwo stoi u podstaw rodziny jako ludzkiej wspólnoty życia: jako wspólnoty osób zjednoczonych w miłości (*communio personarum*). (...) Boskie „My” jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego „my” – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego⁴⁴.

Temat małżeństwa jako „obrazu Boga” przewija się przez cały List. Gdy pisze o przymierzu małżeńskim, Jan Paweł II przypomina, aby rodzice

od początku mieli serca i myśli zwrócone w stronę Boga; w stronę Tego, od którego pochodzi wszelkie rodzicielstwo, *ażebym ich ludzkie rodzicielstwo stawalo się za każdym razem źródłem odnowienia miłości*⁴⁵.

⁴¹ Ibidem, s. 54.

⁴² Ibidem, s. 42.

⁴³ Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Watykan 1981, 11.

⁴⁴ GS 6.

⁴⁵ GS 7.

Tożsamością osoby ludzkiej jest zdolność do życia w prawdzie i miłości. W małżeństwie mężczyzna i kobieta tworzą komunię cielesno-duchową opartą na prawdzie i miłości, powinni stanowić „jedno ciało” w prawdzie i miłości. Wówczas to zjednoczenie posiada dojrzałość właściwą ludzkim osobom – stworzonym na obraz i podobieństwo Boga⁴⁶. Prawda o stworzeniu człowieka na obraz Boży przypomina, że relacje łączące członków rodziny powinny być oparte na budowaniu jedności, która odwzorowuje jedność Trójcy Świętej⁴⁷. Taki sposób rozumowania prowadzi do powstania spójnej odpowiedzi na dylematy współczesnego człowieka, szczególnie w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego⁴⁸.

Jedność małżeńska nie zamyka się w sobie, ale jest ukierunkowana na przekazywanie życia. Przez to małżonkowie współpracują ze Stwórcą. Stają się współpracownikami Stwórcy. „Współpracować ze Stwórcą w powołaniu do życia nowych istot ludzkich, to znaczy przyczynić się do przekazania obrazu i podobieństwa Boga, którym staje się każdy «narodzony z niewiasty»”⁴⁹. W ludzkim rodzicielstwie jest obecny sam Bóg. „Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on ze sobą na świat szczególnie obraz i podobieństwo Boga samego: *w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby*”⁵⁰. Przekazując życie, dając życie nowemu człowiekowi, rodzice przekazują mu obraz Boży, który noszą w sobie. Rodzice, przyjmując do swego grona własne dziecko, przyjmują Boży dar, Boży obraz. W tym momencie rodzice są wezwani, by ofiarować i przedstawić ten Boży obraz, swoje dziecko swoim najbliższym i całemu społeczeństwu.

Człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” nie może siebie zrealizować ani odnaleźć inaczej, jak przez bezinteresowny dar z siebie. „To miłość sprawia, że człowiek urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie”⁵¹. Miłość jest daniem i przyjmowaniem daru”⁵². Dzieje „pięknej miłości” rozpoczynają się z pierwszą parą ludzką, stworzoną na obraz Boży. Pomimo grzechu pierworodnego człowiek nie stracił całkowicie zdolności do „pięknego miłowania”⁵³. Takie pojęcie człowieka jako osoby i „komunii osób” w rodzinie jest

⁴⁶ GS 9.

⁴⁷ P. Bortkiewicz, *Miłość otwarta na Miłość. Misterium ciała ludzkiego jako język osoby*, „Więź” 8-9 (2004); P. Błasiak, *Święta Rodzina...*

⁴⁸ J. Giec, *Człowiek obrazem Boga...*, s. 65.

⁴⁹ GS 8.

⁵⁰ GS 9.

⁵¹ M. Rybka, *Kształtem jest miłość. Obraz miłości w tekstach Jana Pawła II*, Poznań 2014.

⁵² GS 11.

⁵³ GS 20.

podstawą budowania cywilizacji miłości. „Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistniać i można będzie skutecznie mówić – wraz z Soborem – o «popieraniu godności małżeństwa i rodziny»”⁵⁴.

Cywilizacja miłości i Boży obraz w człowieku są narażone na zniszczenie. Jan Paweł II wskazuje na liczne zagrożenia czyhające na rodzinę ze strony „antycywilizacji”, cechującej się utylitaryzmem. Jest to cywilizacja „rzeczy” a nie osób; cywilizacja użycia. Niszczy ona prawdziwą miłość i wolność człowieka, który staje się niewolnikiem własnej słabości⁵⁵. Innym zagrożeniem jest indywidualizm, bazujący na egoizmie i wolności bez odpowiedzialności⁵⁶. Propaguje on „wolną miłość” i dąży do doraźnego zaspokojenia swoich przyjemności⁵⁷. Rodzinie zagraża również nowy manicheizm i racjonalizm, usuwający wszelką tajemnicę z życia małżeńskiego⁵⁸. Papież wskazuje na środki masowego przekazu, które przekazują fałszywe informacje, „zakłamując prawdę o człowieku”⁵⁹. Wszystko po to, by zniszczyć „obraz Boga” zawarty w rodzinie. Wszelkimi środkami próbuje się zniszczyć małżeństwo i rodzinę po to, by obraz Boży nie jaśniał na ziemi blaskiem prawdy i miłości. Idąc za diabelskim podszeptem uderza się w rodzinę, ale celuje się w Boga, którego nic zniszczyć nie może. W jednym z ostatnich przemówień Jan Paweł II apelował, aby rok poświęcony rodzinie nie stał się rokiem niszczenia rodziny, rokiem przeciw rodzinie.

Zakończenie

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Zagadnienie to ma swoją długą historię teologiczną, zakorzenioną w Biblii. Stanowi to o szczególnej osobowej godności człowieka, jako istoty wolnej i rozumnej, obdarzonej nieśmiertelną duszą. Problemem koncepcji o człowieku stworzonym na obraz Boży jest to, że posiada ona wymiar nie tylko indywidualny, ale również wspólnotowy. To rodzina jako wspólnota osób jest obrazem Boga. Ten sposób rozumienia tego tematu prezentował papież Jan Paweł II. Odnajdujemy ten wątek także w Liście do Rodzin (*Gratissimam sane*, 1994). List ten jest rodzajem zaproszenia do odnowy naszych własnych rodzin. Jest wezwaniem do refleksji nad rodziną, która jest przede wszystkim „obrazem Boga”. Jako „komunia

⁵⁴ GS 13.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ J. Giec, *Człowiek obrazem Boga...*, s. 64.

⁵⁷ GS 14.

⁵⁸ GS 19.

⁵⁹ GS 20.

osób” posiada ona zdolność reprezentowania na ziemi miłości samego Boga. List ten jest też wezwaniem, aby dostrzec liczne niebezpieczeństwa czyhające na rodzinę, a szczególnie na to, co stanowi istotę „obrazu Bożego”: miłość i rodzicielstwo, zdolność i dar przekazywania życia. Jan Paweł II przypomina, abyśmy przez Chrystusa modlili się do Boga Ojca, „od którego pochodzi każde rodzicielstwo i każda ludzka rodzina” (Ef 3,14-15), abyśmy nie ulegli pokusie „ojca kłamstwa”⁶⁰.

Słowa kluczowe: stworzenie człowieka, obraz Boży w człowieku, rodzina obrazem Boga, Jan Paweł II.

Bibliografia:

1. Bailey D.S., *Mann und Frau im christlichen Denken*, Stuttgart 1963.
2. Błasiak P., *Święta Rodzina – Żywa Ikona Trójcy Świętej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 69-82.
3. Bortkiewicz P., *Miłość otwarta na Miłość. Misterium ciała ludzkiego jako język osoby*, „Więź” 8-9 (2004), s. 9-18.
4. Bukalski S., *Związek obrazu Boga z obrazem ojca: psychologiczne uwarunkowania*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2009), s. 57-78.
5. Cantalamessa R., *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995.
6. Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
7. Filipiak M., *Biblia o człowieku*, Lublin 1979.
8. Friedman M., *Tradycja rodzinna w judaizmie*, „Collectanea Theologica” 66 (1966), nr 2, s. 39-48.
9. Frielingsdorf K., *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przezwyciężanie*, Kraków 1997.
10. Giec J., *Człowiek obrazem Boga w nauczaniu Jana Pawła II. Wstęp do antropologii Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2004), s. 55-72.
11. Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993.
12. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, Watykan 1981.
13. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986.
14. Jan Paweł II, *List do rodzin. Gratissimam sane*, Watykan 1994.
15. Kaplan A., *Création céleste. Guide du mariage juif*, New York – Jerozolima 1983.
16. Kudasiewicz J., *Pieśń nad pieśniami w interpretacji Jana Pawła II i Benedykta XVI*, [w:] *Verbum Caro Factum Est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 330-342.
17. Kunka S., *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „Teologia w Polsce” 7, 2 (2013), s. 101-113.
18. Łabuda P., *Paweł jako „Starotestamentalny Ojciec”*, [w:] *Aksjologiczne wymiary wychowania. Współczesne szanse i zagrożenia*, red. J. Siewiora, Tarnów 2012, s. 109-124.

⁶⁰ GS 23.

19. Łabuda P., *Paweł jako ojciec i Bóg jako „Abba Ojciec”*, „Verbum Vitae” 20(2011), s. 171-190.
20. Ozorowski E., *Maryjny rys godności kobiety jako matki w nauce Jana Pawła II*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 9 (2000), nr 2, s. 83-100.
21. Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981.
22. Ronen S., *Koncepcja człowieka w judaizmie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 18 (2009), nr 3, s. 139-155.
23. Rybka M., *Kształtem jest miłość. Obraz miłości w tekstach Jana Pawła II*, Poznań 2014.
24. Sroka Ł. T., *Judaizm wobec rodziny. Spojrzenie historyczno-religioznawcze*, [w:] *Człowiek w teatrze świata. Studia o historii i kulturze dedykowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin*, red. B. Popiołek, Kraków 2010, s. 69-77.
25. Szczurek J.D., *Człowiek jako imago Dei w teologii i nauczaniu Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 9 (2005), nr 17, s. 227-246.
26. Tresmontant C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1962.
27. Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989.
28. Wojtyła K., *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67, 83 (1975), s. 17-31;
29. Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66, 83 (1974), s. 347-361.

Tomasz Sulik

*Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne
w Białymstoku*

DOI: 10.15290/std.2023.09.08



0009-0004-9863-8041

PRAWO NATURALNE JAKO ŹRÓDŁO NORM PRAWA MAŁŻEŃSKIEGO W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

NATURAL LAW AS A SOURCE OF MARITAL LAW NORMS IN THE CODE OF CANON LAW OF 1983

The article undertakes the analysis of the presence of natural law norms in matrimonial canon law contained in the Code of Canon Law of 1983. The Church has its own legal system, and pointing to the sources of individual legal norms is still a topical issue. Natural law as one of the sources of human law is present in the marital law of the Catholic Church. In the definition of marriage, the church legislator points to natural law directing spouses to procreation and education of children. The law of nature is visible in the objectives of marriage, but also in various psychological conditions influencing the decision about marriage, as mentioned in can. 1095, as well as the error regarding the person mentioned in can. 1097 §1 of the Code of Canon Law. Certain impediments resulting from the invalidity of the sacrament also arise from natural law. This is an impediment of kinship in the direct line and in the second degree of collateral line, as well as an impediment of age, because the nature of marriage requires the spouses to achieve appropriate physical and mental maturity.

Key words: Code of Canon Law, natural law, marriage, Canon Law.

Wstęp

W dzisiejszych czasach dużo można usłyszeć na temat prawa oraz jego źródeł. Toczące się na różnych forach dyskusje podejmują kwestie istnienia norm, ich zasadności, a przede wszystkim – ich pochodzenia. Podejmowana jest bardzo istotna problematyka wskazywania na hierarchię norm prawa ze względu na ich pochodzenie. Nie bez znaczenia są tutaj podnoszone tematy związane z prawem naturalnym, ukazujące jego istotę, ale również zakorzenienie w systemach prawnych różnych instytucji. Wielość prezentowanych argumentów świadczy o tym, że do prawa nie można podchodzić obojętnie oraz, że ma ono istotny wpływ na rzeczywistość.

Instytucją posiadającą własny system prawny jest Kościół katolicki. Prawo Kościoła kształtowało się od początków jego istnienia, co już wskazuje na zakorzenienie tej instytucji w prawie od tego czasu. Dlatego też mówiąc o obecności prawa w Kościele, jego zasadności i źródłach należy przede wszystkim dostrzec związek pomiędzy Boskim pochodzeniem Kościoła a wykształconym systemem prawnym¹. Ta szczególna zależność jednoznacznie ukazuje, że nie można mówić o prawie Kościoła w oderwaniu od jego Boskiego pochodzenia. Prowadzi to do podniesienia problematyki związanej z istnieniem norm prawnych, stanowionych przez człowieka, i ich związku z prawem Bożym.

Kościół odczytuje prawo Boże zarówno z Objawienia, jak też ze świata stworzonego². Zasady odczytane z obserwacji otaczającego świata nazywa prawem naturalnym. Podkreśla w ten sposób, że prawo wpisane w naturę stworzeń znajduje swoje źródło w Bogu Stwórcy. Mając to na uwadze zaznacza, że prawo tworzone przez człowieka nie może sprzeciwiać się prawu Bożemu, zarówno objawionemu, jak i naturalnemu. Normy prawa stanowione przez człowieka nieraz wprost wskazują na swój związek z prawem natury, na przykład normy związane z ochroną życia ludzkiego.

¹ „Prawo kościelne nie powstaje w wyniku zaaplikowania prawa do Kościoła, lecz stanowi (...) autentyczną, oryginalną rzeczywistość kościelną. Dojść do jego definicji (a raczej nie tyle definicji, ile pojęcia) można więc nie przez syntezę definicji prawa i Kościoła, lecz jedynie wychodząc od kościelnego doświadczenia prawa, tzn. od tego, co w Kościele doświadcza, pojmuje i oznacza się jako prawo. Chodzi o doświadczenie prawa grupy społecznej uważającej się za lud Boży, ciało Chrystusa, wspólnotę bosko-ludzką, znak i narzędzie zbawienia. Nicią przewodnią winna być samoświadomość Kościoła, jego *credo Ecclesiam*. Trzeba wyświecić, jak to się stało i jak to się dzieje, że w Kościele mówi się o prawie, co oznacza się w nim tą nazwą, jak się ją rozumie”. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 48. Szerzej na ten temat: ibidem, s. 9-83

² Por. Z. Grocholewski, *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, „*Studia nad Rodziną*” 15 (2011), nr 1-2 (28-29), s. 110.

W ostatnich czasach Kościół w swoim nauczaniu dużo miejsca poświęca małżeństwu i rodzinie. W obliczu dającego się zauważyć kryzysu instytucji małżeństwa, również w kontekście podejmowanych prób ingerencji w ludzką naturę, warto przypomnieć, czym jest prawo naturalne, jakie są jego podstawowe zasady oraz jak zostały one umiejscowione w prawodawstwie Kościoła w odniesieniu do sakramentu małżeństwa.

Celem niniejszego artykułu jest zatem ukazanie głównych założeń, na których opiera się koncepcja prawa naturalnego, jak również ukazanie, w jaki sposób zasady prawa naturalnego, dotyczące sakramentu małżeństwa, znalazły odzwierciedlenie w aktualnym Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Główne zasady prawa naturalnego

Niewątpliwie największy wpływ na rozwój kanonistyki katolickiej wywarł św. Tomasz z Akwinu. Rozprawianie zatem o powiązaniach prawa naturalnego z prawem kanonicznym domaga się, aby mówić o prawie naturalnym właśnie w ujęciu Akwinaty.

Prawo naturalne poznaje się wskutek obserwacji działania ludzkiego. Człowiek, działając rozumnie, jest w stanie wykształcić samo pojęcie natury, dostrzec, że w świecie, w którym żyje stworzenia podlegają pewnym prawom, które nie mają żadnego aktu promulgującego. Jako istota rozumna i wolna jest w stanie wyodrębnić, co jest obiektywnie dobre, a co złe i dokonać wyboru. Ta możliwość powoduje, że człowiek dostrzega celowość własnego działania i jego ukierunkowanie na dobro. Rozumność ludzkiego działania uzdalnia człowieka do uznania, że źródłem każdego prawa jest prawo wieczne – *lex aeterna*. Uczestnicząc w stworzeniu rozumnym jest określane jako prawo naturalne³. W oparciu o prawo wieczne, które św. Tomasz określa jako „zamysł Bożej mądrości o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia”⁴, można zatem zdefiniować prawo naturalne jako uczestnictwo natury w prawie wiecznym⁵. Jeżeli odnieść to do ludzkiej natury rozumnej, to uwidacznia się w ten sposób ukierunkowanie ludzkiego działania na cel.

Człowiek jest istotą działającą rozumnie i w sposób wolny. Ten sposób działania stanowi o jego naturze. Działając w zgodzie ze swoją naturą człowiek

³ Por. J. Salij, *Prawa naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 2, s. 104.

⁴ Cyt. za: J. Zabielski, *Prawo naturalne jako hermeneutyczna podstawa etyki uniwersalnej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 14 (2015), z. 1, s. 93; por. S. Lis, *Prawo naturalne jako podstawa moralności w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej” 2 (1995), s. 158.

⁵ Por. J. Zabielski, *Prawo naturalne...*, s. 93.

jest w stanie określić swoje duchowe i materialne potrzeby i podjąć konkretne działanie, które będzie zmierzało do ich realizacji. Działając w sposób rozumny jest również w stanie określić i wybrać takie cele, których realizacja będzie czyniła go doskonalszym. Imperatyw wyrażony w słowach: „dobro należy czynić” stanowi fundament ludzkiej moralności, która opiera się na prawie naturalnym⁶. To ukierunkowanie na dobro jest wyznacznikiem wolnego i rozumnego działania człowieka. Jest on w stanie poznać i wybrać dobro, ponieważ to sprawi, że będzie się on realizował na drodze doskonałości i jednocześnie odrzuci zło. Ta zdolność do rozumnego zdefiniowania i wybrania dobrych celów oraz podjęcia działań zmierzających ku ich realizacji rodzi podstawową zasadę prawa naturalnego, jaką jest: „dobro należy czynić, a zła unikać”⁷. Człowiek dąży do tego, co swoim rozumem rozpoznaje jako dobro, natomiast unika tego, w czym widzi zło. Wybór, czyli akt woli konkretyzujący się w danej sytuacji, determinuje czynne zaangażowanie podmiotu w rozpoznanie zamysłu Boga (prawa wiecznego) i jego zachowywanie. Ludzkie poznanie tego prawa znajduje swój wyraz w tworzeniu przez człowieka norm prawnych, określanych jako prawo pozytywne. Zobowiązuje ono wszystkich sobie podległych, o ile nie stoi w sprzeczności z prawem wiecznym, które człowiek poznaje poprzez Boże Objawienie⁸. Ten brak sprzeczności, jaki powinien istnieć między prawem wiecznym a pozytywnym uwidacznia się w samym działaniu Boga, który jako Stwórca objawia swoją wolę stworzeniu. Ów zamysł Stwórcy zawarty w Objawieniu, rozpoznawany jest przez człowieka jako jednorodny, w którym nie ma sprzeczności z tym, co poznaje on „idąc za naturą”⁹.

Zasady prawa naturalnego osoba ludzka może rozpoznać na drodze poznania rozumowego. Nie stoją one jednak w sprzeczności z Bożym Objawieniem, ponieważ zarówno jedno, jak i drugie ma to samo źródło, jakim jest prawo wieczne. Dlatego też można mówić o szczególnej konkretyzacji prawa naturalnego w aspekcie teologicznym¹⁰. Oznacza to, że jego zasady mogą być poznane zarówno z Objawienia Bożego, jak również poprzez Magisterium Kościoła¹¹.

⁶ Por. J. Laskowski, *Prawo naturalne*, „Prawo Kanoniczne” 34 (1991), nr 1-2, s. 153.

⁷ Por. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 6 (1978), s. 17; Por. A. Szostek, *Sprzeciw sumienia a prawo naturalne*, „Teologia i Moralność” 2 (2013), s. 11-14.

⁸ Por. J. Zabielski, *Prawo naturalne...*, s. 94.

⁹ Por. Rz 2,14.

¹⁰ Por. J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione...*, s. 105-106.

¹¹ Por. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło...*, s. 20. Autor podkreśla: „W tym aspekcie można mówić o «biblijnych» zasadach prawa naturalnego oraz o «chrześcijańskich lub katolickich» zasadach prawa naturalnego. Z punktu widzenia materialnego są to zasady

Prawo naturalne, mające swoje źródło w prawie wiecznym, nie poddaje się żadnym wpływom ze strony ludzkiego prawodawcy. To świadczy o jego autonomii. Jego niezmiennność wskazuje na naturę samego najwyższego Autorytetu – Boga, a ta nie podlega zmianom, jest wieczna. Bóg objawia swoje prawo w naturze stworzeń. Człowiek jako istota rozumna jest w stanie je odczytać. Potwierdził to św. Paweł w Liście do Rzymian:

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające¹².

Apostoł dostrzegł, że ci, którzy nie znali religii żydowskiej mieli świadomość dobra i zła. Byli w stanie rozpoznać co jest dobre i pójść za wyborem dobra¹³.

Pismo Święte ukazuje normy prawa objawione przez Boga, występują one w postaci szczegółowych przykazań i zasad postępowania regulujących życie bądź to jednostki, bądź najczęściej społeczności. Najbardziej znanym przykładem norm objawionych bezpośrednio przez Boga jest Dekalog objawiony Mojżeszowi. Normy w nim zawarte znajdują swoje odniesienie do prawa naturalnego, czego przykładem jest przykazanie „nie zabijaj”. Przykazania objawione w Starym Testamencie zostały potwierdzone w Nowym Testamencie¹⁴.

Magisterium Kościoła, poprzez które dokonuje się oficjalna wykładnia prawd wiary, również odnosi się do prawa naturalnego. Stojąc na straży poprawności doktryny katolickiej, kolejni papieże, zarówno w nauczaniu zwyczajnym, jak również uroczystym odnosili się do zasad prawa naturalnego i w ramach swojej misji „utwierdzania braci”¹⁵ podawali, jak należy je interpretować¹⁶. Kościół, wskazując jak należy wprowadzać w życie podstawowe zasady prawa

prawa naturalnego, ale z punktu widzenia formalnego – zasady zawarte w Piśmie św. lub w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego”. Ibidem, s. 20.

¹² Rz 2,14-16.

¹³ Por. F. Mickiewicz, *Znaczenie sumienia oraz prawa wypisanego w sercu według Rz 2,12-16*, „Collectanea Theologica” 83 (2013), nr 2, s. 84-94.

¹⁴ Por. Mt 5,1-7,29. Kazanie na Górze powszechnie uważa się za aktualizację Dekalogu. Por. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło...*, s. 21.

¹⁵ Por. Łk 22,32.

¹⁶ Por. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło...*, s. 21. Nie sposób w ramach jednego artykułu podać wszystkich odniesień do prawa naturalnego w Magisterium Kościoła. Niektóre dokumenty podejmujące tę kwestię: Pius XI, encyklika *Casti connubii*; Paweł VI, encyklika *Humanae vitae*; Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*; Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*. Więcej na temat prawa naturalnego w nauczaniu Jana Pawła II, [w:] G. Dziewulski, *Prawo naturalne w ujęciu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 2, s. 37-54.

naturalnego, nadaje im moc wiążącą, również mocą swojego Autorytetu. Podkreśla w ten sposób, że także prawodawca kościelny jest zobowiązany do ich przestrzegania w procesie tworzenia prawa¹⁷. Prawo Kościoła reguluje życie wspólnoty. Niektóre normy prawa wskazują wprost na ich pochodzenie z prawa naturalnego. Prawodawca kościelny pokazuje w ten sposób, że życie wspólnoty kościelnej nie może stać w sprzeczności z zamysłem Boga Stwórcy. Wyraźnym przykładem, który to potwierdza są normy prawa małżeńskiego zawarte w aktualnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Prawo naturalne w normach prawa małżeńskiego zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku

Charakter wspólnoty małżeńskiej swoje główne założenia znajduje w prawie naturalnym. Prawodawca kościelny ujął instytucję małżeństwa w normy prawne. W kanonach dotyczących małżeństwa i rodziny zostały ujęte normy prawa naturalnego, jak również inne obszary, w jakich funkcjonuje wspólnota małżonków¹⁸.

Prawodawca kościelny ujął definicję małżeństwa w następujących słowach:

Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu¹⁹.

W cytowanym kanonie można dostrzec wpływ Soboru Watykańskiego II na ujęcie instytucji małżeństwa. Przede wszystkim Kodeks podkreśla, że ten szczególnie związek mężczyzny i kobiety jest „wspólnotą całego życia” (*totius vitae consortium*). Kodeks, określając czym jest małżeństwo w rozumieniu Kościoła, odnosi się do prawa naturalnego.

Małżeństwo jest określone jako związek mężczyzny i kobiety. Takie ujęcie małżeństwa nie jest nowe, gdyż takie było powszechne rozumienie małżeństwa na przestrzeni historii²⁰. Nowością wprowadzoną przez Prawodawcę kościelnego jest odejście od określonego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku

¹⁷ Por. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło...*, s. 21.

¹⁸ Por. M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 116.

¹⁹ Kan. 1055 §1 *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022, dalej jako KPK 1983.

²⁰ Por. M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego...*, s. 117. Autorka zauważa: „Użycie takiej terminologii to niewątpliwie nawiązanie do rzymskiej definicji małżeństwa, która została następująco sformułowana przez jednego z ostatnich praw-

pojęcia małżeństwa jako, „kontraktu między ochrzczonymi”²¹. Aktualnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego na określenie małżeństwa używa terminu „przymierze” (*foedus*). Rozumienie przez Prawodawcę kościelnego wspólnoty małżeńskiej jako opartego na prawie naturalnym związku mężczyzny i kobiety, świadczy o istotnej roli argumentu z prawa naturalnego w toczących się dziś dyskusjach, podejmujących próby odchodzenia od takiego rozumienia małżeństwa.

Treść omawianego kanonu odnosi się również do Objawionego Prawa Bożego. Norma prawna wyraźnie zaznacza, że takie rozumienie małżeństwa Jezus Chrystus „podniósł do godności sakramentu”. Jest to prawna wykładnia tekstu Ewangelii powszechnie uważanego za konstytuujący małżeństwo, będące związkiem mężczyzny i kobiety, jako sakrament: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?”²². (...) „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem”²³.

Wspólnota między małżonkami obejmuje całe ich życie. Z treści kanonu wynika, że wykracza ona poza zewnętrzne rozumienie przebywania ze sobą, lecz zawiera w sobie wymiar zarówno duchowy, jak i materialny²⁴. Takie ujęcie

ników okresu klasycznego, Modestyna: «Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani iuris communicatio». Ibidem, s. 117.

²¹ Kan. 1012 §1, *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), nr 2, s. 1-521, dalej jako KPK 1917: „Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos”.

²² Rdz 1,27.

²³ Mt 19,4-6.

²⁴ Wytłumaczenie, czym jest wzajemna miłość małżonków, znajduje się w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele naucza: „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, który powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań Siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga. (...) Wielu też współczesnych nam ludzi wysoko ceni prawdziwą miłość między mężem i żoną, która przejawia się w różny sposób,

wspólnoty małżeńskiej odnosi się również do fundamentalnych praw jednostki oraz ich poszanowania. Prawodawca kościelny poświęcił tej kwestii odrębny kanon: „Oboje małżonkowie mają jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego”²⁵. Treść normy prawnej jednoznacznie wskazuje na równość małżonków wobec siebie. Wypływa ona z prawa naturalnego i jest nierozłącznie związana ze „wspólnotą całego życia” (*totius vitae consortium*), jaką współtworzą małżonkowie.

Norma prawna definiująca małżeństwo wskazuje również na jego cele. W aktualnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego wymienione są dwa równorzędne cele małżeństwa: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Prawodawca wymienia dobro małżonków jako cel wspólnoty małżeńskiej, ale go nie definiuje. Jest to jednak nawiązanie do doktryny Soboru Watykańskiego II, który to pojęcie rozwinął²⁶. Wskazanie na dobro, jako jeden z celów małżeństwa należy rozumieć szeroko. We wspólnotie małżeńskiej przybiera ono postawę troski o własny rozwój duchowy, osobowy, jak również współmałżonka. Dobro ze swojej natury jest pomnażane²⁷. Sama natura małżeństwa wiąże dobro z miłością. Można tu uczynić analogię do nauczania św. Tomasza z Akwinu, który pisał, że „kochać, to znaczy chcieć dla kogoś

odpowiednio do szlachetnych obyczajów danych ludów i epok. Miłość ta jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby. Może też nadać szczególną godność cielesnym i duchowym swym przejawom oraz uszlachetnić je jako składniki i swoiste oznaki małżeńskiej przyjaźni. Tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć. Taka miłość, wiążąc z sobą czynniki boskie i ludzkie, prowadzi małżonków do dobrowolnego wzajemnego oddawania się sobie, które wyraża się w czułych uczuciach i aktach oraz przenika całe ich życie, co więcej, sama udoskonala się i wzrasta przez swoje szlachetne działanie. Przewyższa więc zdecydowanie czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie, szybko i żałośnie zanika”. Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606, dalej jako GS 48-49.

²⁵ Kan 1135 KPK 1983, por. M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego...*, s. 118.

²⁶ Por. GS 48-49. Problematykę związaną z dobrem małżonków, jako celem małżeństwa podjął Pius XI w encyklice *Casti connubii*. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku nie używał pojęcia „dobro małżonków”. Wymieniał dwa cele małżeństwa: pierwszorzędny to zrodzenie i wychowanie potomstwa, a drugorzędny to wzajemna pomoc i uśmierzenie pożądliwości: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”. Kan. 1013 §1 KPK 1917.

²⁷ Można tu odnieść się do myśli św. Tomasza z Akwinu: „Bonum est diffusivum sui”. Szerzej na ten temat: W. Kubiak, *Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 24 (1988), nr 1, s. 182-193.

dobra”²⁸. Miłość jest ze swojej natury relacyjna i ukierunkowuje na dobro, co osiąga swój szczególny wymiar we wspólnocie małżeńskiej.

Drugim celem małżeństwa, który wymienia Prawodawca jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Również i ten cel wspólnoty małżeńskiej wypływa z prawa naturalnego, ponieważ potomstwo w sposób naturalny jest związane z aktem małżeńskim, a co za tym idzie, naturalną konsekwencją ich wzajemnej miłości. Dalej Prawodawca podkreśla, że akt małżeński spełniony przez małżonków w sposób ludzki „sam przez się zdatny do zrodzenia potomstwa, na który to akt małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”²⁹. Cel małżeństwa, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa wskazuje, że małżeństwo w sposób naturalny ukierunkowuje się na potomstwo, jednak tym, co wyróżnia człowieka od innych stworzeń jest odczytanie woli Stwórcy, który powołuje małżonków do tego, aby zapewnili potomstwu należne wychowanie. Jest to ich obowiązek, który Prawodawca określa jako *najpoważniejszy*:

Na rodzicach spoczywa najpoważniejszy obowiązek i przysługujące im w pierwszej kolejności prawo troszczenia się, stosownie do swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne³⁰.

Oba cele małżeństwa są ze sobą ściśle związane, ponieważ wypływają z naturalnego porządku rzeczy, który Stwórca zawarł w prawie naturalnym.

Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego odnosi się również do prawa naturalnego w kwestiach związanych z wadami zgody małżeńskiej³¹. Warunkiem

²⁸ Cyt. za: P. Moskal, *Miłość Boga w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 191. Szerzej o tomaszowym ujęciu miłości: A. Gudaniec, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, http://cw.kul.lublin.pl/Content/29883/13_o_dychotomii.pdf (dostęp 01.06.2023).

²⁹ Kan. 1061 §1 KPK 1983; por. M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego...*, s. 118.

³⁰ Kan. 1136 KPK 1983; por. GS 48 i 50. W soborowym dokumencie o wychowaniu chrześcijańskim jest również podkreślone, że wychowanie dzieci jest obowiązkiem rodziców. Dokument zaznacza, że jeżeli pojawiłby się brak w tym zakresie, to byłby bardzo trudny do usunięcia. Oznacza to, że prawo i obowiązek rodziców do zapewnienia wychowania dzieciom wypływa z prawa natury i jest niezbywalny: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić”. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 314-324, dalej jako GE 3.

³¹ „Podczas prac nad rewizją prawa małżeńskiego z 1917 roku Papieska Komisja do rewizji KPK poddała gruntownej analizie zdolność do powzięcia zgody małżeńskiej. Doniosłym osiągnięciem było tutaj szerokie nawiązanie do wymogów prawa naturalnego, co zaowocowało sformułowaniem norm, które stanowią jedynie deklarację tego prawa w przedmiocie

zaistnienia węzła małżeńskiego jest wyrażenie zgody przez strony. Prawodawca określa, w jaki sposób ma się ten akt dokonać. Podaje również okoliczności dotyczące zgody małżeńskiej, których zaistnienie powoduje nieważność małżeństwa.

Prawodawca określił tytuły nieważności małżeństwa, których źródłem są różnego rodzaju zaburzenia psychiczne, czyniące osobę niezdolną do wyrażenia zgody małżeńskiej:

Niezdolni do zawarcia małżeństwa są: 1^o ci, którzy są pozbawieni wystarczającego używania rozumu; 2^o ci, którzy są dotknięci poważnym brakiem rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych; 3^o ci, którzy z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich³².

Na potrzeby niniejszego opracowania wystarczy podkreślić, że wymienione w kan. 1095 przyczyny niezdolności do wyrażenia zgody małżeńskiej pochodzą z prawa naturalnego, ponieważ dotyczą czynnika poznawczego i wolitywnego. Choroby psychiczne, niedorozwój umysłowy³³, jeżeli uniemożliwiają dokonanie aktu ludzkiego, czynią małżeństwo nieważnym³⁴.

Brak rozeznania oceniającego dotyczący istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych³⁵, związany jest niedostatecznym posiadaniem

władzy poznawczej, krytycznej, czy oceniającej, uniemożliwiającej właściwe rozumienie natury i istotnej wartości normatywnej wzajemnego przekazywania i przyjęcia stron dla ustanowienia wspólnoty całego życia, związanej z istotnymi prawami-obowiązkami małżeńskimi, lecz także zakłócenie władzy dokonywania wyboru, które unicestwia wolność wewnętrzną w podjęciu decyzji co do osoby współpartnera oraz wzajemnego przekazania i przyjęcia siebie. Przedmiotem rozeznania oceniającego, którego brak uniezdalnia osobę do zawarcia małżeństwa są istotne prawa i obowiązki odnoszące się do małżeństwa zarówno *in fieri*, jak i *in facto esse* (...). Do najważniejszych należy niewątpliwie zaliczyć prawo do aktów małżeńskich skierowanych do zrodzenia i wychowania potomstwa, dobro wierności, dobro sakramentu (dozgonne trwanie w zawartym małżeństwie) oraz dobro małżonków

niezdolności osoby do ważnego przekazywania i przyjmowania konsensusu małżeńskiego". W. Góralski, *Małżeństwo*, [w:] J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Tom 3/2. Księga 4. Uświęcające zadanie Kościoła. Część 1. Sakramenty. Część 2. Pozostałe akty kultu Bożego. Część 3. Miejsca i czasy święte, Poznań 2011, s. 295.

³² Kan. 1095 nn. 1-3 KPK 1983; por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 295.

³³ Kan. 1095 n. 1 KPK 1983.

³⁴ Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 295.

³⁵ Kan. 1095 n. 2 KPK 1983.

implikujące zdolność nawiązania ze współmałżonkiem relacji międzyosobowych, przynajmniej możliwych do zniesienia³⁶.

Ostatnią kwestią podnoszoną przez kan. 1095 jest niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej³⁷. Przedmiot zgody małżeńskiej dotyczy istotnych obowiązków małżeńskich. Wyrażenie zgody przez osobę zawierającą małżeństwo oznacza, że jest ona zdolna przyjąć i wypełnić jej przedmiot. Z punktu widzenia prawa małżeństwo jest umową, a zatem niemożliwość zrealizowania przedmiotu umowy powoduje, że jest ona nieważna z natury³⁸.

Wymogiem pochodzącym z prawa natury do ważnego zawarcia małżeństwa jest posiadanie przez nupturientów minimalnej wiedzy co do istoty małżeństwa. W tej kwestii Prawodawca stanowi:

Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby nupturienci nie pozostawali w niewiedzy przynajmniej co do tego, że małżeństwo jest trwałą wspólnotą mężczyzny i kobiety, skierowaną na zrodzenie potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie³⁹.

Kandydat do małżeństwa musi wiedzieć, że małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety oraz to, że jest ukierunkowany na zrodzenie potomstwa poprzez zaistnienie aktu seksualnego współżycia. Brak tej wiedzy czyni małżeństwo nieważnym. Może on wystąpić u osób cierpiących na zaburzenia psychiczne, lub niedorozwój umysłowy⁴⁰.

Kolejną wadą zgody małżeńskiej pochodzącą z prawa naturalnego jest błąd: „Błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa”⁴¹. Każdy akt prawny jest nieważny, jeżeli przy jego dokonaniu zaistniał błąd co do jego istoty⁴². Nie ulega wątpliwości, że błąd co do osoby dotyczy istoty rzeczy. Dochodzi do

³⁶ W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 296.

³⁷ Kan. 1095 n. 3 KPK 1983.

³⁸ Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 296. Autor podkreśla: „Ten tytuł nieważności małżeństwa pochodzi więc z prawa naturalnego, co odzwierciedla zasada prawa rzymskiego «ad impossibile nemo tenetur», podtrzymana przez dekretalistów, a następnie przez św. Tomasza z Akwinu. Niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich jest tym samym niezdolnością do ich wypełnienia”. Ibidem, s. 296.

³⁹ Kan. 1096 §1 KPK 1983.

⁴⁰ Por. M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego...*, s. 120.

⁴¹ Kan. 1097 §1 KPK 1983.

⁴² Kan. 126 KPK 1983 stanowi: „Czynność dokonana wskutek niewiedzy albo pod wpływem błędu dotyczącego samej istoty czynności, albo warunku wymaganego w sposób bezwzględny, jest nieważna; poza tym jest ważna, chyba że prawo zastrzega co innego; lecz czynność dokonana wskutek niewiedzy albo pod wpływem błędu może być podstawą powództwa o unieważnienie zgodnie z przepisami prawa”.

rozbieżności między stanem aktualnym a powziętą intencją strony zawierającej małżeństwo⁴³.

Oprócz wad zgody małżeńskiej pochodzących z prawa naturalnego Kodeks Prawa Kanonicznego wymienia również przeszkody do zawarcia związku małżeńskiego wynikające z samej natury małżeństwa. Są nimi: impotencja oraz pokrewieństwo.

„Niezdolność do odbycia stosunku seksualnego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny, czy kobiety, czy to absolutna, czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury”⁴⁴. Nie jest przedmiotem niniejszego opracowania pogłębiona analiza cytowanego kanonu. Należy zaznaczyć, że pochodzenie przeszkody z prawa naturalnego oznacza, że nie można od niej udzielić dyspensy. Kiedy jednak zaistnieje wątpliwość, prawna lub faktyczna, co do tego, czy przeszkoda istnieje, nie należy zabraniać zawierania małżeństwa⁴⁵. Od niemocy płciowej należy odróżnić bezpłodność, która jako taka nie czyni małżeństwa nieważnym.

Przeszkoda pokrewieństwa wynika z więzów krwi jakie istnieją pomiędzy osobami, które pochodzą od siebie, lub mają wspólnych przodków⁴⁶. Nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa osoby spokrewnione w linii prostej oraz do czwartego stopnia linii bocznej⁴⁷. Przeszkoda w linii prostej oraz w drugim stopniu linii bocznej pochodzi z prawa naturalnego. Oznacza to, że nie można od niej udzielić dyspensy⁴⁸. Prawodawca określa również postępowanie w przypadku wątpliwości co do rodzaju ewentualnego pokrewieństwa między stronami. Nie

⁴³ Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 299. W literaturze kanonistycznej można napotkać dyskusje dotyczące normy prawnej wypływającej z kan. 1098 KPK 1983, dotyczącej podstępного wprowadzenia w błąd. Problem dotyczy ustalenia, czy jest to norma wypływająca z prawa naturalnego, czy z pozytywnego. Problem jest o tyle interesujący, że w przypadku ustalenia, że norma pochodzi z prawa naturalnego, zaistniałaby możliwość zastosowania jej do przypadków sprzed wejścia w życie KPK z 1983 roku. Szerzej na ten temat: G. Leszczyński, *Podstępne wprowadzenie w błąd: norma z prawa naturalnego czy z prawa pozytywnego?*, „Ius Matrimoniale” 8 (2003), s. 55-69.

⁴⁴ Kan. 1084 §1 KPK 1983.

⁴⁵ Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 284. „Zakaz prawa dotyczy jedynie przypadków przeszkód pewnych, nie zaś wątpliwych. Jednocześnie prawodawca stanowi, iż w wypadku istnienia wspomnianej wątpliwości trybunał kościelny nie może orzekać nieważności małżeństwa z tytułu omawianej przeszkody (§2), co koresponduje z dyspozycją kan. 1060 (domniemanie o ważności małżeństwa). Ibidem, s. 284.

⁴⁶ Por. Z. Maj, *Przeszkody małżeńskie w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, „Ius Matrimoniale” 28 (2017) 3, s. 43. Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 290.

⁴⁷ Kan. 1091 §§1-2 KPK 1983.

⁴⁸ Por. Z. Maj, *Przeszkody małżeńskie...*, s. 43.

można udzielić pozwolenia na małżeństwo w przypadku zaistnienia wątpliwości co do pokrewieństwa stron w linii prostej, bądź w drugim stopniu linii bocznej⁴⁹.

Przeszkodą, która nie pochodzi wprost z prawa naturalnego, jednak jest z nim zasadniczo związana jest przeszkoda wieku. Prawodawca stanowi: „Nie może zawrzeć ważnego małżeństwa mężczyzna przed ukończeniem szesnastego roku życia i kobieta przed ukończeniem czternastego roku życia”⁵⁰. Do ważnego zawarcia małżeństwa wymagana jest dojrzałość fizyczna i psychiczna nupturientów, co wypływa z samej natury małżeństwa⁵¹.

Zakończenie

Dynamizm rozwojowy współczesnego świata domaga się, aby ująć w normy prawne efekty ludzkiej działalności oraz koncepcje ludzkiej myśli. Kościół tworząc własny system prawny określa ramy, w jakich mają poruszać się wierni, aby osiągnąć cel swojego życia na ziemi, jakim jest zbawienie. Prawo kościelne jest tutaj wyznacznikiem zasad postępowania dla człowieka, aby kierował swoim życiem w sposób odpowiedzialny i ten cel zrealizował. Normy zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego są ustanawiane przez autorytet Papieża. Są one w korelacji zarówno z objawionym prawem Bożym, jak również z prawem naturalnym.

Prawo natury, którego normy Prawodawca kościelny odczytuje ze świata stworzonego, ujęte jest w konkretne przepisy, aby człowiek, zachowując je, umiał dostrzec celowość świata stworzonego i zobaczyć siebie w Bożym planie zbawienia. W sposób szczególny jest to widoczne w kościelnym prawie małżeńskim. W dzisiejszych czasach, kiedy są podejmowane próby odchodzenia od tradycyjnego pojmowania małżeństwa, warto przypominać wciąż aktualne normy, wypływające z prawa naturalnego, dotyczące tej instytucji. Kościół podkreśla przede wszystkim, że pojęcie małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety wypływa z prawa naturalnego i tak też było rozumiane na przestrzeni historii. Człowiek zmierzający do ostatecznego celu swojego życia, jakim jest zbawienie, wstępując w związek małżeński widzi, że cel ten jest realizowany również w małżeńskim przymierzu, które jest ukierunkowane na wzajemne obdarowywanie się miłością oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jest to forma partycypacji w akcie stwórczym Boga. Człowiek może w nim owocnie uczestniczyć, jeżeli w sposób świadomy i dobrowolny wybierze taką formę realizacji swojego powołania. Świadomość i dobrowolność są tutaj prerogatywami

⁴⁹ Kan. 1091 §4 KPK 1983.

⁵⁰ Kan. 1083 §1 KPK 1983.

⁵¹ Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 282.

wypływającymi bezpośrednio z prawa naturalnego, podobnie jak zdolność do realizacji aktu małżeńskiego.

Prawo naturalne, którego dowartościowanie postulował Sobór Watykański II stanowi wciąż pole do wnikliwych badań naukowych, aby przypominać o logiczności i celowości świata stworzonego przez Boga. Człowiek nie jest absolutnym panem rzeczywistości, w której żyje. Został on powołany przez Boga, aby „czynić sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28), lecz nie może działać wbrew woli Stwórcy, który objawia ją w stworzonej przez siebie naturze.

Słowa kluczowe: Kodeks Prawa Kanonicznego, prawo naturalne, małżeństwo, prawo kanoniczne.

Bibliografia:

1. Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.
2. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 314-324.
3. *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), nr 2, s. 1-521.
4. Kodeks Prawa Kanonicznego. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.
5. Dzielwski G., *Prawo naturalne w ujęciu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 2, s. 37-54.
6. Góralski W., *Małżeństwo*, [w:] J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom 3/2. Księga 4. Uświęcające zadanie Kościoła. Część 1. Sakramenty. Część 2. Pozostałe akty kultu Bożego. Część 3. Miejsca i czasy święte*, Poznań 2011, s. 250-310.
7. Grocholewski Z., *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, „Studia nad Rodziną” 15 (2011), nr 1-2 (28-29), s. 107-129.
8. Gudaniec A., *O dyktomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, http://cw.kul.lublin.pl/Content/29883/13_o_dyktomii.pdf (dostęp 01.06.2023).
9. Jakimowicz M., *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29(1996), s. 97-124.
10. Kubiak W., *Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 24 (1988), nr 1, s. 182-193.
11. Krukowski J., *Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 6 (1978), s. 15-27.
12. Laskowski J., *Prawo naturalne*, „Prawo Kanoniczne” 34 (1991), nr 1-2, s. 151-162.
13. Leszczyński G., *Podstępne wprowadzenie w błąd: norma z prawa naturalnego czy z prawa pozytywnego?*, „Ius Matrimoniale” 8 (2003), s. 55-69.

14. Lis S., *Prawo naturalne jako podstawa moralności w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej” 2 (1995), s. 153-176.
15. Maj Z., *Przeszkody małżeńskie w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), nr 3, s. 35-60.
16. Mickiewicz F., *Znaczenie sumienia oraz prawa wypisanego w sercu według Rz 2,12-16*, „Collectanea Theologica” 83 (2013), nr 2, s. 77-96.
17. Moskal P., *Miłość Boga w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 183-195.
18. Salij J., *Prawa naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 2, s. 103-110.
19. Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001.
20. Szostek A., *Sprzeciw sumienia a prawo naturalne*, „Teologia i Moralność” 2 (2013), s. 7-18.
21. Zabielski J., *Prawo naturalne jako hermeneutyczna podstawa etyki uniwersalnej*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 14 (2015), z. 1, s. 89-102.

Marian Zając

Katolicki Uniwersytet Lubelski

DOI: 10.15290/std.2023.09.09



0000-0002-2940-5154

PERSPEKTYWY EWANGELIZACJI W EPOCE CYFROWEJ

PERSPECTIVES OF EVANGELIZATION IN THE DIGITAL AGE

The aim of the analysis presented in this article is to explore new ways of presenting religious content, which may respond to the growing secularization and the decline of traditional methods of acquiring religious knowledge among those who best navigate the digital culture. The primary method for addressing this issue will be the analysis of the educational potential of modern informational tools, which can significantly aid in fostering religious sensitivity and enable the teaching of faith truths. The presentation of how digital culture can be utilized demonstrates how, in times of secularization, the process of nurturing faith can be effectively extended using widely available digital methodological tools. The proposals for non-traditional use of electronic tools in religious education and their educational significance highlighted in this article may serve as valuable inspiration for those preparing religious education curricula. Although digital culture has dominated the functioning of individuals in the contemporary world, the call for a radical turn towards its potential in religious teaching remains an original proposition and may serve as an introduction to discussions about the future of religious education.

Key words: evangelization, secularization, digital culture, religious education.

Wstęp

W czasie przemówienia św. Pawła na Areopagu w Atenach doszło do archetypicznego kontaktu rodzącego się chrześcijaństwa z wszechobecną wtedy

kulturą grecką (por. Dz 17,22-27). Niezwykłość tego wydarzenia dla dalszych losów „sprawy Jezusa” w świecie polegała na gotowości głoszenia Ewangelii w przestrzeniach kulturowo-religijnych ówczesnego świata¹. Jednak w ocenie działań ewangelizacyjnych istnieją zawsze dwie różne perspektywy. Jedna to dominująca perspektywa biernego obserwatora, a druga to postawa podmiotu zaangażowanego w głoszenie prawdy ewangelicznej w takich warunkach, jakie są dostępne. Znamienny jest fakt, iż papieże ostatnich dekad radykalnie wskazywali na nowe areopagi głoszenia Ewangelii. Już Jan Paweł II wzywał do zdecydowanego podjęcia wysiłku nowej ewangelizacji². Zintensyfikował taką pastoralną tendencję Benedykt XVI, gdy wskazywał, że Internet to kolejny kontynent, który należy zdobyć dla Chrystusa³. Również papież Franciszek konsekwentnie zachęca do gorliwości ewangelizacyjnej na różnych areopagach współczesności⁴. Dlatego Kościół powinien wnikliwie zapoznać się z możliwościami prowadzenia dialogu ze współczesnym światem za pomocą najnowszych technologii⁵. Wynika to z faktu, że dzięki komputerowym technikom komunikacji „Kościół otrzymał nowe środki realizacji swojej misji”⁶ i musi zareagować na tę szansę.

Kultura cyfrowa jako zjawisko religijne

Ewangelizacyjny dynamizm powinien obejmować wszystkie dostępne obszary kultury wytwarzanej przez człowieka. Obecnie przestrzeń wirtualna staje się ważnym areopagiem dialogu między chrześcijaństwem i współczesną kulturą. W tej kwestii doniosłe są informacje zapisane w Dyrektorium o Katechizacji opublikowanym w roku 2020:

¹ Por. P. Mąkosa, „Dziedziniec pogan” *przestrzenią spotkania i dialogu wierzących z niewierzącymi*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 81-88.

² Por. M. Zajac, *Nowa ewangelizacja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, E. Gigilewicz i in. (red.), t. 14, Lublin 2010, kol. 13.

³ Por. Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 3-4 (2010), s. 6.

⁴ Franciszek, *Potrzebny jest tlen Ewangelii. Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 12 (2013), s. 18.

⁵ Por. J. Kłoch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013, s. 15.

⁶ Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, [w:] *Internet i Kościół*, Warszawa 2011, s. 19.

Cyfrowość zatem nie tylko jest częścią dotychczasowych kultur, ale narzuca się jako nowa kultura, zmieniająca przede wszystkim język, kształtująca mentalność i ustanawiająca nową hierarchię wartości. Dzieje się to w skali globalnej⁷.

W tym miejscu powinna dokonywać się przybierająca na sile edukacja religijna oraz teologiczne uwrażliwienie na sprawy związane z duchowością współczesnego człowieka⁸.

Prorocze okazały się słowa Kazimierza Wójtowicza, który przed trzema dekadami zasugerował osobom odpowiedzialnym za ewangelizację nowe miejsca wychowywania w wierze młodego pokolenia⁹ i zadawał ważne pytanie: Czy *koniecznie z ambony*? Dynamiczny rozwój mentalności cyfrowej oraz jej doniosłe znaczenie w dokonujących się przemianach kulturowych i społecznych, potęguje zainteresowanie jej funkcjonowaniem. Media elektroniczne wzbudzają zachwyt z powodu swej zdolności do przedstawiania rzeczy w sposób niezwykle atrakcyjny¹⁰. Aktualnie doszło do sytuacji niespotykanej nigdy wcześniej, gdy środki masowego komunikowania kojarzone nieodwołalnie z prasą, radiem, filmem, telewizją, telefonem komórkowym, komputerem, Internetem czy mediami społecznościowymi wchodzą w przestrzeń zjawisk religijnych. W *Dyrektorium o Katechizacji* została zapisana niespotykana nigdy wcześniej informacja: „Kultura cyfrowa jawi się jako zbiór przekonań, mających cechy religijne”¹¹. Zaistniała sytuacja oraz nowe techniki komunikowania się powodują nieodwracane różnice w innej niż dotychczas percepcji rzeczywistości religijnej. Niezwykłość nowej sytuacji polega także na tym, że nowoczesne technologie nie tylko umożliwiają interakcję między użytkownikami poprzez udostępnianie, tworzenie i wymianę informacji, pomysłów, zdjęć, filmów i innych treści, ale także przetwarzanie i rozprzestrzenianie informacji niepocho- dzących od globalnego centrum. Aktualnie nadawcami i odbiorcami stają się pojedyncze osoby niemające urzędowego mandatu do religijnego nauczania¹².

Środowisko cyfrowe stało się obecnie rezerwuarem niespotykanej dotychczas różnorodności, w którym można prawie bezkarnie poszukiwać obrazów, symboli, inspiracji, a nawet nowego stylu życia oraz wykreowanych wzorów osobowych

⁷ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o Katechizacji*, Kielce 2020, nr 359.

⁸ Por. G. Ptasek, *Edukacja medialna 3.0. Krytyczne rozumienie mediów cyfrowych w dobie Big Data i algorytmizacja*, Kraków 2019, s. 8.

⁹ K. Wójtowicz, *Czy koniecznie z ambony?*, Wrocław 1995, s. 7.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*. 9 III – Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 6 (2007), s. 27.

¹¹ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o Katechizacji*, nr 365.

¹² Por. J. Gajda, *Media w edukacji*, Kraków 2003, s. 21.

i zachowań religijnych¹³. Jego potęgą opiera się nie tylko na możliwościach jednoczesnego oddziaływania na nieograniczoną liczbę odbiorców oraz intrygującej propozycji programowej, ale także na różnorodności ideowych ofert, które zaczynają oddziaływać również na obszar edukacji religijnej¹⁴.

Dlatego wszystkie podmioty odpowiedzialne za nauczanie i wychowanie, powinny zbilansować przewidywalne korzyści ich kreatywnego wykorzystania w edukacji religijnej ze świadomością wynikających z nich zagrożeń. Celem działania powinno być wyeliminowanie takiego wpływu kultury cyfrowej, który jest groźny dla kondycji moralno-duchowej współczesnego człowieka. Zauważenie tego problemu staje się nowym wyzwaniem dla środowiska teologicznego, definitywnie powiązanego z edukacją szkolną oraz z dotychczasową mentalnością „epoki kredy”¹⁵. Należy wobec tego podzielić pogląd, że siła oddziaływania mediów elektronicznych będzie systematycznie wzrastać, tworząc bazę do kształtowania nowej wiedzy, postaw oraz poglądów także w sferze religijnej.

Dokonując przeglądu czynników pośredniczących w intensywności i charakterze oddziaływania kultury cyfrowej na edukację religijną, czyli na sam proces nauczania – uczenia się o Bogu i jego prawach – trzeba wytypować kilka znaczeń. Szczególnie ważna wydaje się funkcja dydaktyczna, gdyż realizowanie jej pozwala na wszechstronne aktywizowanie uczniów oraz umożliwia zainteresowanie religijnym tematem mało dla nich atrakcyjnym poprzez metody tradycyjnej edukacji¹⁶. Za pomocą oferty cyfrowej można też wybiórczo przedstawić rzeczywistość, pomijając tematy drażliwe lub nieprzydatne w kształceniu religijnym. Urządzenia elektroniczne pozwalają na prezentację w sposób dynamiczny statycznego materiału, takiego jak mapa, diagram, rysunek, schemat, wykres. Media również przybliżają uczącym się te fragmenty rzeczywistości, które są niedostępne w bezpośredniej obserwacji, ale przy pomocy nowoczesnej technologii mogą zostać interesująco zwizualizowane¹⁷. Dlatego zainteresowanie budzi kwestia, w jaki sposób elementy techniczne i religijne mogłyby utworzyć globalną rzeczywistość, kształtującą nowy sposób

¹³ W społeczeństwie zdominowanym przez kulturę cyfrową pojawia się „interesujące pojęcie świadomości medialnej dla opisu stanu, w którym postrzeganie siebie i otaczającego świata opiera się niemal wyłącznie na tym, co zostało dostarczone przez media”. J. Sellin, *Media elektroniczne – „czwarta” czy „pierwsza” władza?*, [w:] *Spółczesność wirtualna. Społeczeństwo informacyjne*, R. Szwed (red.), Lublin 2003, s. 29.

¹⁴ Por. J. Kistorz, *Rola wzorców osobowych w wychowaniu i katechezie według projektu Olimpiady Wiedzy i Wartości o Sporcie*, Kielce 2023, s. 5.

¹⁵ A. Pezda, *Koniec epoki kredy*, Warszawa 2011, s. 7.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji. Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2013, s. 11.

¹⁷ Por. S. Juszczak, *Komunikacja człowieka z mediami*, Katowice 1998, s. 6.

myślenia, i pokazać, w co wierzyć będą kolejne pokolenia młodych ludzi, którzy są coraz bardziej cyfrowi¹⁸. Może to stanowić dla ewangelizacji nie tylko nowe wyzwanie, ale również wielką szansę.

Potrzeba obecności chrześcijan w wirtualnej przestrzeni

Konieczności prezentowania treści edukacyjnych w formie odmiennej niż czytanie i wykład nikt już dzisiaj nie kontestuje¹⁹. Trudnym wyborem pozostaje selekcja materiału, dostosowanie go do potrzeb młodego odbiorcy oraz powiązanie z pokrewnymi dziedzinami nauczania²⁰. Obecne pokolenie uczniów to już pokolenie ekranowe (ang. *screeny generation*), które traktuje obraz medialny jako przekaz lepszy, prostszy i bardziej szlachetny²¹. Stąd postulat, aby *medialnych uczniów* edukowali *medialni nauczyciele religii*, którzy nie lekceważą nowych form komunikowania się społeczeństwa informacyjnego. Powinni być także przygotowani do zapanowania nad szybkim tempem przyrostu informacji, jej efektywną kontrolą oraz dystrybucją²².

Z kolei spełniając funkcję poznawczo-kształcącą i funkcję emocjonalno-motywacyjną narzędzia cyfrowe modelują oraz rozwijają u odbiorców procesy percepcyjne, intelektualne, wykonawcze. Prezentacja treści z wykorzystaniem filmu czy programu komputerowego podnosi zdolność koncentracji, ponieważ uruchamia różne kanały odbioru, takie jak słuch, wzrok, wyobraźnia. Współczesnemu uczniowi przychodzi łatwiej, przyjemniej i efektywniej uczyć się trudnych treści teologicznych, gdy bodźce działają na wiele jego zmysłów równocześnie.

Nowoczesne programy multimedialne, porzucając traktowanie ucznia jedynie jako biernego obserwatora, pomagają aktywnie się uczyć, inspirują nowe sposoby myślenia, rozbudzają zainteresowanie. Przygotowują także do korzystania z niejednorodnych źródeł informacji, segregowania ich i krytycznej akceptacji. Otwierają możliwości postulowanej w edukacji religijnej pracy samokształceniowej w sytuacjach nietypowych i wdrażają w perspektywiczną umiejętność wykorzystania kultury cyfrowej jako narzędzia pastoralnej pracy formacyjnej. Jest to ważne dlatego, że cyfrowa edukacja to forma przekazu

¹⁸ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o Katechizacji*, nr 367.

¹⁹ Por. A. Szajda, *Kompetencje medialne nauczycieli religii. Studium z edukacji medialnej*, Kraków 2021, s. 7.

²⁰ Por. Franciszek, *Być katechetą to powołanie. Przemówienie do katechetów*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie, 11 (2013), s. 39-42.

²¹ Por. T. Goban-Klas, *Pokolenie SMS-u w rozwiniętym społeczeństwie informacyjnym*, [w:] *Spółczesność wirtualna. Społeczność informacyjna*, R. Szwed (red.), Lublin 2003, s. 105.

²² Por. A. Szajda, *Kompetencje medialne nauczycieli religii...*, s. 242.

totalnie akceptowana przez współczesnych uczniów²³. Stanowi także cenną pomoc dydaktyczną, sprzyjającą kształtowaniu szeregu podstawowych kompetencji uczniowskich, takich jak: umiejętności samodzielnego uczenia się, świadomego oraz selektywnego korzystania z alternatywnych źródeł informacji. Medialne środki dydaktyczne, odpowiednio wykorzystane, tworzą nowy wzór procesu dydaktycznego, również w obszarze formacji religijnej.

Mentalność afirmacji kultury cyfrowej w pedagogizacji religijnej musi jednakże sygnalizować istniejące zagrożenia edukacyjne dotyczące nieograniczonego partycypowania w przestrzeniach kultury cyfrowej. Ponieważ nowoczesne technologie informatyczne stają się coraz bardziej powszechne, automatycznie przenikają do nauczania religii. Ich popularności towarzyszy jednak niesłabnąca krytyka²⁴. Kontrowersje dotyczą głównie oferty programowej, a zwłaszcza jej edukacyjnej jakości oraz efektów niekontrolowanego oddziaływania na odbiorców.

Zasady etyki w cyfrowej ewangelizacji

W różny sposób formułowane są zarzuty pod adresem cyfrowego przekazu religijnego. Najogólniej można je ująć w trzech obszarach dezaprobaty. Podstawowy zarzut pod ich adresem zgłaszany już od kilku ostatnich dekad wypływa z obawy o kreowanie fałszywej rzeczywistości, wyolbrzymienie obrazu patologii społecznej²⁵, przesadne eksponowanie scen przemocy, przy jednoczesnym braku analizy aktualnej rzeczywistości społecznej i pomysłów dotyczących zapobiegania negatywnym zjawiskom²⁶.

Z podobną zaciekłością krytykuje się propagowanie i utrwalenie obiegowych opinii oraz konsumpcyjnego stylu życia w wyniku przyznania prymatu wartościom materialnym, zawężenia pojęcia sukcesu głównie do sfery zamożności, potencjału fizycznego i rozrywki²⁷. To sprawiło, że dla wielu wychowanków priorytetem stała się „polityka, pieniądz, sport, własne ciało, seks, telewizor, radio, prasa, komputer”²⁸. W tym kontekście trzeba także wspomnieć o takich negatywnych konsekwencjach dla współczesnej cywilizacji, jak: „nieintegralna

²³ Por. W. Cwalina, *Generacja Y – ponury mit, czy obiecująca rzeczywistość*, [w:] *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, T. Zasępa (red.), Częstochowa 2001, s. 34.

²⁴ Por. R. Szwed, *Wprowadzenie. Mediatyzacja społeczeństw*, [w:] *Spółczesność wirtualna. Społeczeństwo informacyjne*, R. Szwed (red.), Lublin 2003, s. 8.

²⁵ Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2002, s. 102.

²⁶ J. Gajda, *Media w edukacji...*, s. 65.

²⁷ Por. J. Wolińska, *Agresywność młodzieży problem indywidualny i społeczny*, Lublin 2003, s. 30.

²⁸ H. Zmarzlicki, *Dekalog dawniej i dziś*, Kraków 2000, s. 35.

wizja człowieka, z której wyrasta racjonalizacja, niewrażliwość na tajemnicę, nieobecność tematów tabu dotyczących na przykład sensu życia, śmierci, religii”²⁹. Tymczasem doskonałym wzorem społecznego przekazu i nowej ewangelizacji za pomocą mediów jest relacja Chrystusa z Ojcem i człowiekiem³⁰.

Na ostatnim miejscu obarcza się mentalność cyfrową winą za pogłębiający się proces obniżenia poziomu artystycznego poprzez dominację standardów kultury popularnej³¹. Pomijanie spraw duchowych sprawia, że wielu młodych ludzi wzrasta w antyreligijnym klimacie wytworzonym poprzez zaplanowaną obojętność mediów wobec spraw religijnych, które nie mieszczą się obszarze zapotrzebowania współczesnej kultury masowej.

Dyskusyjne jest także kreowanie fałszywej rzeczywistości, gdzie

elementy realne miesza się z fikcyjnymi, zespalają się z nimi i tworzą nową wirtualną rzeczywistość, która wzbogacając życie w nieznane doświadczenia powoduje, że egzystujemy zarówno w świecie realnym, jak i sztucznym. Jest to tzw. cyberbycie – pomiędzy rzeczywistością realną, autentyczną a wirtualną, wyimaginowaną³².

Młody człowiek nie ma poczucia wykroczeń moralnych i wyrzutów sumienia w rzeczywistości, która nie jest realna, chociaż w kontakcie z nią traci swoją tożsamość lub ulega wielorakim zniewoleniom. Ciekawie o tym zagrożeniu pisał John Keane już przed trzydziestu laty:

Wszystkie sfery życia stają się potencjalnym *pastwiskiem* dla mediów. Wszechświat zmienia się w gigantyczny ekran monitora. Cała publikacja służy za uzasadnienie dla rozgłosu. Informacja przestaje być powiązana z wydarzeniami i sama staje się najważniejszym wydarzeniem³³.

Dzisiejsze zabiegi zmierzające do rozstrzygnięć systemowych w walce z zagrożeniami medialnymi już nie przynoszą pozytywnych rezultatów.

Defektywne skutki psychospołeczne spowodowane wdrożeniem nowatorskich mediów to także medialna *globalizacja*, oznaczająca natychmiastową dystrybucję wiadomości i dostępu poprzez media do dowolnego miejsca na ziemi oraz bezpośredni dostęp i reakcję na nowości informacyjne, bez koniecznego psychologicznie okresu adaptacji. Również zwrot od widowni jednonarodowej

²⁹ A. Szubartowska, *Kulturowy wymiar katechezy*, Lublin 1997, s. 178.

³⁰ Por. D. Lubiński, *Ład moralny w świecie mediów w nauczaniu Benedykta XVI*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 20 (2011), s. 226.

³¹ Por. J. Gajda, *Media w edukacji...*, s. 65.

³² Ibidem, s. 146.

³³ J. Keane, *Media and Democracy*, Londyn 1992, s. 126.

do wielonarodowej sprawa, że tworzy się poczucie świadomości globalnej, którą można łatwo i skutecznie manipulować³⁴.

Afirmując wszystko to, co zostało dotychczas przedstawione na temat perspektyw ewangelizacyjnych w cyberprzestrzeni, należy przywołać informację zapisaną w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, która, pomimo upływającego czasu, nic nie straciła ze swojej ukierunkowującej aktualności: „W procesie katechetycznym adresat powinien być czynnym, świadomym i odpowiedzialnym podmiotem, a nie neutralnym, milczącym, biernym odbiorcą”³⁵. Dlatego Kościół nie może traktować mediów jedynie w sposób instrumentalny, jako pomoc, przedłużenie ambony lub narzędzie do uatrakcyjnienia ewangelizacji. Dobry przykład daje Stolica Apostolska, której serwery na bieżąco udostępniają całemu światu nauczanie Kościoła³⁶. W oddziaływaniu tych przekazów należy eksponować ich potencjalne możliwości w tzw. *religijnej edukacji jutra*. Dzisiaj orędzie Chrystusa musi być tłumaczone na język elektronicznej komunikacji, ponieważ Kościół odebrał innowacyjne środki do realizacji swojej misji³⁷.

Trzeba jednak pamiętać, że w chrześcijaństwie nigdy nie będzie to podstawowy sposób komunikacji. Jest jedynie namiastką zwyczajnego spotkania osób, a wiara z pewnością nie będzie się rozwijała jedynie w oparciu o wirtualny komunikat. Nigdy także nie należy zapominać, że

nie wystarczy używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę nową kulturę, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu (...) z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi podstawami psychologicznymi³⁸.

Tylko w ten sposób niezmiennie orędzie ewangeliczne będzie zdolne przeniknąć do świadomości współczesnego *medialnego człowieka*, poruszyć go oraz wzbudzić osobiste przylgnięcie i zaangażowanie³⁹.

³⁴ D. de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Warszawa 1996, s. 8.

³⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 167.

³⁶ Zob. <http://www.vatican.va>.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Papieskie orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Przekazu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1 (1990), s. 1.

³⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 161.

³⁹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Wrocław 2001, nr 45.

Zakończenie

Z powodu określonych trudności nie można sprostać wszystkim wyzwaniom, jakie stawiają przed ewangelizatorami wszechobecne w edukacji narzędzia cybernetyczne. Jednak ewangelizujący Kościół powinien analizować każdą sytuację, poprzez którą może potwierdzić swoje kompetencje wychowawcze w wykorzystaniu takich narzędzi. Akceptacja tego, co nieuchronne w edukacji religijnej jutra powinno stawać się obiektem zainteresowania każdego ewangelizatora. Oznacza to również podjęcie inicjatyw w opracowywaniu nowych pomocy multimedialnych, upowszechnianych przez media elektroniczne. W takim sensie należy mówić raczej o szansach, a nie zagrożeniach edukacyjnych w wykorzystaniu mass mediów. Owe szanse należy widzieć w takim przygotowaniu wychowanków, aby w świecie zdominowanym przez elektroniczne instrumentarium metodyczne byli gotowi sami przejąć odpowiedzialność za swoje własne życie i kształtować je w duchu chrześcijańskim.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, sekularyzacja, kultura cyfrowa, edukacja religijna.

Bibliografia:

1. Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2002.
2. Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 3-4 (2010), s. 6-7.
3. Benedykt XVI, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*. 9 III – Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 6 (2007), s. 27.
4. Benedykt XVI, *Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji*. Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2013, s. 10-12.
5. Cwalina W., *Generacja Y – ponury mit, czy obiecująca rzeczywistość*, [w:] *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, T. Zasępa (red.), Częstochowa 2001, s. 21-49.
6. De Kerckhove D., *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Warszawa 1996.
7. Franciszek, *Być katechetą to powołanie*. Przemówienie do katechetów, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 11 (2013), s. 39-42.
8. Franciszek, *Potrzebny jest tlen Ewangelii*. Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 12 (2013), s. 18.
9. Goban-Klas T., *Pokolenie SMS-u w rozwiniętym społeczeństwie informacyjnym*, [w:] *Społeczeństwo wirtualne. Społeczeństwo informacyjne*, R. Szwed (red.), Lublin 2003, s. 101-110.

10. Gajda J., *Media w edukacji*, Kraków 2003.
11. <http://www.vatican.va>.
12. Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1 (1990).
13. Juszczak S., *Komunikacja człowieka z mediami*, Katowice 1998.
14. Keane J., *Media and Democracy*, Londyn 1992.
15. Kłoch J., *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013.
16. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
17. Kostorz J., *Rola wzorców osobowych w wychowaniu i katechezie według projektu Olimpiada Wiedzy i Wartości o Sporcie*, Kielce 2023.
18. Lubiński D., *Ład moralny w świecie mediów w nauczaniu Benedykta XVI*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 20 (2011), s. 225-334.
19. Mąkosa P., „Dziedziniec pogan” przestrzeni spotkania i dialogu wierzących z niewierzącymi, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 81-88.
20. Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o Katechizacji*, Kielce 2020.
21. Paweł VI, *Adhortacja apostołska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Wrocław 2001.
22. Pezda A., *Koniec epoki kredy*, Warszawa 2011.
23. Ptaszek G., *Edukacja medialna 3.0. Krytyczne rozumienie mediów cyfrowych w dobie Big Data i algorytmizacja*, Kraków 2019.
24. Sellin J., *Media elektroniczne – „czwarta” czy „pierwsza” władza?*, [w:] *Spółczesność wirtualna. Społeczeństwo informacyjne*, R. Szwed (red.), Lublin 2003, s. 23-36.
25. Szajda A., *Kompetencje medialne nauczycieli religii. Studium z edukacji medialnej*, Kraków 2021.
26. Szubartowska A., *Kulturowy wymiar katechezy*, Lublin 1997.
27. R. Szwed, *Wprowadzenie. Mediatyzacja społeczeństw*, [w:] *Spółczesność wirtualna. Społeczeństwo informacyjne*, R. Szwed (red.), Lublin 2003.
28. Wolińska J., *Agresywność młodzieży problem indywidualny i społeczny*, Lublin 2003.
29. Wójtowicz K., *Czy konieczne z ambony?*, Wrocław 1995.
30. Zajac M., *Nowa ewangelizacja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, E. Gigilewicz i in. (red.), t. 14, Lublin 2010.
31. Zmarzlicki H., *Dekalog dawniej i dziś*, Kraków 2000.

(RE)VISIO THEOLOGICA

René Roux

Wydział Teologiczny w Lugano, Szwajcaria

DOI: 10.15290/std.2023.09.10



0009-0008-3041-0154

TEOLOGIA JAKO NAUKA

THEOLOGY AS A SCIENCE

The article explores how theology functions within the scientific context. It begins by noting that Christian theology differs from the theology of other religions, as well as among its own branches, such as Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism. Theology, viewed as a systematic study of Christian revelation, has a long history dating back to the 2nd century AD and was regarded as a science for many centuries.

Currently, questions arise about its place in the academic environment and its adherence to scientific criteria. The article suggests that theology must justify its value both internally, in terms of research and teaching, and externally, in relation to other fields. Critics point out differences in theological methods of knowledge acquisition and challenges in adapting to scientific discoveries.

Various theological approaches are discussed, ranging from Origen to contemporary thinkers who emphasize the importance of critical and systematic methodologies in theology. The concluding section reflects on the potential role of theology as a science, highlighting its potential for critical analysis of ideological and scientific narratives.

Key words: theology, science, doctrine, studies, method, history of theology.

Temat jest bardzo złożony: mówić o teologii jako nauce oznacza przede wszystkim wiedzieć, czym jest teologia i czym jest nauka.

Jeśli chodzi o teologię, to trzeba w pierwszej kolejności wyjaśnić, czym ona jest i o jaką teologię chodzi. Inne religie rozwinęły swoje własne formy organizacji i wzrostu wiedzy religijnej, które różnią się od teologii chrześcijańskiej

odmiennym światopoglądem, który wypływa z ich natury i który promują w świecie. W obrębie samej teologii chrześcijańskiej istnieją zasadnicze różnice: teologia katolicka i prawosławna pozostają w związku z tradycją Kościoła i autorytetem Magisterium, co czyni je radykalnie odmiennymi od teologii protestanckiej. Punktem wyjścia moich rozważań będzie koncepcja i praktyka teologii akademickiej, tak jak jest ona dziś praktykowana na wydziałach teologii katolickiej, choć istnieją również analogie z sytuacją w innych wyznaniach.

Definicja tego, czym jest nauka, jest być może jeszcze trudniejsza. W historii naszej kultury zachodniej atrybut naukowości przypisuje się praktykom, które bardzo różnią się od siebie pod względem przedmiotu, metody i wyników. Obecnie uważa się, że fizyka kwantowa jest formą nauki. Feministyczna krytyka literacka jest również uważana za formę nauki. Nie jest jednak łatwo dostrzec, co te dwie formy nauki mają ze sobą wspólnego. Zacznę więc od intuicyjnej koncepcji nauki, w której postrzegana jest ona jako forma wiedzy, która różni się od wiedzy potocznej większą systematycznością i krytyczną świadomością.

To powiedziawszy, pytanie o naukową naturę teologii nie jest tylko kwestią natury teoretycznej. Wręcz przeciwnie, w naszych kręgach jest to dziś kwestia polityki akademickiej, a co za tym idzie, polityki *tout court*. Czy teologia, jako nauka, ma prawo być na uniwersytetach na równi z innymi naukami? Czy teologia, jeśli jest rzeczywiście nauką, ma prawo interweniować w sprawy społeczne na równi z innymi formami wiedzy?

Nie pretenduję do odpowiedzi na wszystkie te pytania, ale dzielę się kilkoma spostrzeżeniami wynikającymi z życiowej praktyki jako teologa i odpowiedzialnego przez lata za niewielki wydział. Na wstępie chciałbym przede wszystkim potwierdzić świadomość teologii, że jest ona nauką we właściwym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli jest to kwestionowane. W drugim kroku zostaną nakreślone pokrótce środowiska i konteksty, w których pojawia się konkretne pytanie o naukową naturę teologii. Na to pytanie można udzielić odpowiedzi zarówno pozytywnej, jak i negatywnej. W trzeciej części chciałbym naszkicować główne rodzaje reakcji negatywnych, a w czwartej – dokonać przeglądu niektórych modeli odpowiedzi pozytywnych. Na zakończenie proponuję refleksję nad możliwą rolą teologii jako nauki.

Teologia jest nauką: to dane faktyczne

To, że teologia jest nauką, jest faktem.

Przez wieki była częścią systemu uniwersyteckiego większości krajów, które podzielają tradycję chrześcijańską. Ale nawet tam, gdzie nie ma jej na uniwersytetach publicznych, czy to z powodów ideologicznych, jak we Francji czy we Włoszech, czy też z powodu innych okoliczności historycznych, jest ona

kultywowana na uniwersytetach prywatnych i w seminariach dla formacji duchowieństwa. Co więcej, nawet w krajach takich jak kraje Europy Wschodniej po upadku systemu komunistycznego nastąpił powrót wydziałów teologicznych na uniwersytety publiczne, a przynajmniej publiczne uznanie instytucji już prowadzonych przez Kościoły.

Potrzeba systematycznego i krytycznego studiowania treści objawienia chrześcijańskiego została już przedstawiona w Nowym Testamencie, gdzie Apostoł zachęca wierzących, aby byli gotowi „uzasadnić nadzieję, która jest w nich” (1 P 3,15-17). Nie oznaczało to od razu ukonstytuowania się teologii jako nauki, gdyż stało się to później. W związku z tym być może należy odróżnić wspólną narrację od bardziej poprawnego spojrzenia na rzeczywistość historyczną.

Zgodnie z obecną narracją, która jest dość rozpowszechniona w naszych instytucjach (na przykład tą, której nauczyłem się jako student), teologia jako nauka powstała w XII wieku, wraz z ponownym odkryciem na Zachodzie całej filozofii Arystotelesa. Fakt ten miał umożliwić lub sprowokować odejście od patrystycznego i monastycznego sposobu uprawiania teologii, bardziej biblijnego i duchowego, po to, by stworzyć formę prawdziwie naukową i racjonalną, ale właśnie z tego powodu oderwaną od żywego kontaktu z Pismem Świętym i zasadniczo obcą życiu wewnętrznemu. Ta forma teologii miała przyczynić się do protestanckiej rewolucji i weszła w kryzys wraz z rozpowszechnieniem się filozofii Emmanuela Kanta i zakwestionowaniem filozoficzno-arystotelesowskich podstaw, na których się opierała. Inne czynniki przyczyniły się do definitywnego kryzysu i utraty kontaktu ze współczesnym światem: deistyczna lub ateistyczna ideologia Oświecenia położyła kres oddziaływaniu teologii na wizję świata i społeczeństwa; badania historyczno-krytyczne podważyły koncepcję teologii opartej na jej własnych źródłach biblijnych i historycznych; psychologia zrobiła to samo w sferze świadomości, a różne ideologie dotyczące społeczeństwa wykluczyły ją ze sfery publicznej. Dzisiejsza teologia, jeśli chce odzyskać prawo do bycia wysłuchaną, powinna zatem dostosować się do nowych potrzeb świata i wyżej wymienionych nauk.

Pogląd ten jednak nie uwzględnia prawdy historycznej. Teologia jako nauka ma odległe korzenie. Od II wieku po Chrystusie teologia zaczęła odróżniać się od prostej refleksji i świadectwa o doświadczeniu wiary i rozwijać w rozbudowaną, krytycznie świadomą i oryginalną formę, czerpiąc inspirację także z osiągnięć różnych ówczesnych nauk humanistycznych, filozofii, filologii, historii, retoryki, prawa. Prace Ireneusza z Lyonu, Teofila z Antiochii czy prywatne szkoły filozofów chrześcijańskich, takich jak szkoła męczennika św. Justyna, mogą być uważane za pierwsze jej przykłady. Teologia osiągnęła pełną dojrzałość naukową wraz z monumentalnym dziełem Orygenesza z Aleksandrii i została zinstytucjonalizowana w szkołach najpierw w samej Aleksandrii, następnie

także na Wschodzie, w Edessie, a później także w Nisibis, słynnej szkole perskiej. Dysputy chrystologiczne w czwartym, piątym i szóstym wieku jeszcze bardziej udoskonaliły tę metodę, a w pierwszych wiekach drugiego tysiąclecia, wraz z wielką scholastyką, stała się ona królową nauk; królową o tyle, o ile zajmowała się najwyższą rzeczywistością, oraz tą, której zadaniem było regulowanie hierarchii między naukami. Późniejsze odkrycia geograficzne, technologiczne i generalnie naukowe przyczyniły się oczywiście nie tylko do podważenia pewnych fundamentalnych założeń, które do tej pory uważano za oczywiste (przykładem są odkrycia astronomiczne, które zrewolucjonizowały wizję świata), ale także do zmiany hierarchii wartości różnych form wiedzy. Dzięki swoim wynikom wiedza techniczno-naukowa stała się wzorcowym paradygmatem tego, jak powinna funkcjonować prawdziwa nauka, znacznie obniżając prestiż dyskursu teologicznego. Reformacja protestancka odrzuciła tradycyjne zasady teologii, absolutyzując Pismo Święte jako jedynego świadka Słowa Bożego, ale nie była w stanie wyciągnąć jednomyślnych wniosków. Rozwój nauk humanistycznych, metody historyczno-krytycznej, psychologii i socjologii jeszcze bardziej sprowokował teologię jako naukę do wyjaśnienia swojej natury jako dyskursu o wierze, prowadzonego z naukowym nastawieniem.

Innymi słowy, tym, co zmieniło się w odniesieniu do sytuacji, na przykład w średniowieczu, jest nie tyle naukowy charakter teologii jako takiej, ile prestiż i rola, jaką całe społeczeństwo przypisuje tej formie nauki, a w szczególności jej roszczeniu do dawania odpowiedzi na pytanie o sens wszystkiego.

Konteksty pytania

Z opisanej sytuacji wynikają dwa obszary, na których teologia musi uzasadnić słusność swojego wkładu jako dyskursu naukowego. Te dwa obszary to wewnętrzny, to znaczy teologia zaangażowana w nauczanie i badania; oraz sfera zewnętrzna, czyli teologia w świecie akademickim i ogólniej w społeczeństwie.

Ad intra (w relacji do siebie samej) teologia domaga się naukowości, która jest przede wszystkim wymogiem wpisanym w samą teologię, nie wynika zaś z faktu odniesienia do innych nauk, czy to rozumianego jako konstruktywny dialog, czy jako polemika. Chodzi zatem o konieczność uporządkowania wiedzy pochodzącej z wiary w sposób racjonalny, rozumny i organiczny¹. Teologię można uprawiać także w inny, pozanaukowy sposób. Według Secklera naukowość zależałaby zatem od modalności. Forma naukowa jest oczywiście użyteczna, a nawet konieczna dla samego przekazu wiedzy teologicznej; może zmieniać formę, co wyraźnie pokazuje porównanie dwóch podręczników teologii XX wieku

¹ Por. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 141-142.

(*Sacrae Theologiae Summa* grupy hiszpańskich jezuitów i *Mysterium salutis* pod redakcją Szwajcarów J. Feinera i M. Löhrera)². Potrzeba pozostaje ta sama: uporządkować wiedzę teologiczną w sposób systematyczny, aby móc ją lepiej zrozumieć i skuteczniej przekazywać innym. Z taką samą uwagą metodologiczną należy zwrócić się także do badań teologicznych. Nie ograniczają się one bowiem do uporządkowania zgromadzonej wiedzy według zmieniających się kryteriów, ale muszą także stawiać czoła nowym pytaniom i problemom, które wymagają zastosowania odpowiednich metod³.

Ad extra (w relacji zewnętrznej) przede wszystkim teologia musi bronić swoich roszczeń do naukowości w kontekście akademickim. Chodzi o uzasadnienie obecności teologii w koncercie dyscyplin akademickich, co może być kwestionowane z różnych powodów. W części środowiska akademickiego istnieje fundamentalne uprzedzenie wobec teologii, co może ujawnić się jeszcze wyraźniej, gdy na przykład trzeba podjąć decyzje dotyczące wykorzystania i podziału środków finansowych. Do tego można dodać poboczne okoliczności, takie jak spadek liczby studentów, którego byliśmy świadkami w ostatnich latach, aby jeszcze bardziej zakwestionować przestrzeń, jaką należy przyznać teologii.

W sferze publicznej naukowy charakter teologii jest warunkiem koniecznym, aby jej dyskurs był słyszalny w pewnych dziedzinach życia społecznego. Ten dodatkowy aspekt *ad extra* nabiera różnych cech w zależności od konkretnych kontekstów różnych krajów. Wydaje mi się, że w krajach, w których teologia jest pokojowo zintegrowana z uniwersytetami państwowymi, problem pogłębia spadek liczby studentów. Fakt ten jest wymiarem obecnego kryzysu Kościoła, ale w konkretnym kontekście zarządzania zasobami staje się powodem do postawienia pytania o sens tej dyscypliny, która wydaje się już nie interesować nawet własnych odbiorców. Stąd próby teoretycznego uzasadnienia znaczenia tej dyscypliny, być może także poprzez oparcie się na fakcie, że kryzys kościołów instytucjonalnych nie oznacza końca religii, wręcz przeciwnie, obserwujemy jej powrót na poziom społeczny (islam, buddyzm, nowe lub stare kultury) i jest zatem interesem ogółu, aby tak pozostało⁴. W Stanach Zjednoczonych debata przybiera bardzo różne treści: spór między kreacjonistami a ewolucjonistami jest nie tylko debatą na temat naukowego charakteru teologii, ale bardziej ogólnie na temat interpretacji roli państwa w społeczeństwie i w kontroli nad

² M. Nicolau, J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1958; *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 1-3, J. Feiner, M. Löhrer (red.), Zürich – Köln 1965-1970.

³ Por. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Notre Dame 1989.

⁴ *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, B.P. Göcke (red.), Münster 2018.

religiami⁵. Gdzie indziej, gdzie teologia jest uprawiana tylko na prywatnych wydziałach i w seminariach, pytania te nie stanowią problemu egzystencjalnego, ale pozostają na poziomie teoretycznym i odpowiadają na potrzebę wewnętrznej jasności, która ma maksymalne implikacje dla własnego życia duchowego lub dla pojmowania pracy apostołskiej: czy teologia ma naprawdę coś do powiedzenia nie tylko o Bogu i Jezusie Chrystusie, ale także o wartościach, które powinny leżeć u podstaw społeczeństwa?

Teologia nie byłaby prawdziwą nauką

Niektóre odpowiedzi na pytanie o naukową naturę teologii brzmią negatywnie z różnych powodów. Dla niektórych teologia nie jest nauką, ponieważ jest formą prymitywnej wiedzy, która nie dorasta do kryteriów nauki. Dla innych przeciwnie, prawdziwa teologia nie jest nauką, ponieważ w rzeczywistości przekracza ona poziom wiedzy, którą można uzyskać za pomocą środków, które ogólnie uważa się za naukowe. Teologia jest tu wyższą formą poznania. Wreszcie, dla innych, zwłaszcza teologów, którzy zajmują się takimi dziedzinami, jak egzegeza biblijna, historia Kościoła, historia doktryn, prawo kanoniczne, duszpasterstwo czy teologia praktyczna, kwestia ta wydaje się być do uniknięcia, ponieważ ich metoda jest niemal identyczna z metodą innych nauk humanistycznych.

Negowanie naukowego charakteru teologii jako formy dyskursu, który miała być gorszy z poznawczego punktu widzenia w porównaniu z innymi naukami, może mieć kilka przyczyn⁶. Po pierwsze, można kwestionować samo istnienie Boga i możliwość lub weryfikowalność Objawienia. W takim przypadku teologia nie miałaby własnego przedmiotu, a zatem jej dyskurs byłby wewnętrznie pozbawiony znaczenia poznawczego. Co więcej, teologia historycznie wykazywała ogromne trudności w przyjmowaniu zademonstrowanych prawd naukowych, co dodatkowo dowodzi jej niespójności. Jeśli chodzi o teologię katolicką, rolę, jaką odgrywa w niej Magisterium Kościoła, wydaje się radykalnie zaprzeczać koniecznej wolności akademickiej. Wreszcie, znaczna część teologii biblijnej, historycznej czy praktycznej, czerpie tak wiele elementów z pokrewnych dyscyplin, że właściwie mogłaby się w nich łatwo rozpuścić; wydaje się nawet, że czasami tak się dzieje.

Na wszystkie te zarzuty można łatwo odpowiedzieć, zauważając, że w rzeczywistości zależą one od modelu nauki, który został wybrany jako termin porównawczy. Bernhard Lonergan, słynny jezuicki dogmatyk, w swojej

⁵ T. Dixon, *Science and Religion*, Oxford 2008.

⁶ C.G. Pelz, *Vernunft – Freiheit – Gott*, Münster 2023, s. 478-481

monumentalnej książce *Metoda w teologii* podsumował tę procedurę w następujący sposób:

Wybierają naukę swoich czasów, która wydaje się być najbardziej skuteczna. Studiują jej procedury. Formułują jej przykazania. W końcu proponują analogię do nauki. Właściwa nauka to nauka odnosząca sukcesy, którą przeanalizowali. Inne dyscypliny są naukowe w takim stopniu, w jakim są zgodne z jej procedurami, a w takim stopniu, w jakim tego nie robią, stają się mniej naukowe. (...) Dzisiaj angielskie słowo „science” oznacza nauki przyrodnicze. Schodzi się w dół o jeden lub więcej szczebli drabiny, jeśli chodzi o nauki humanistyczne lub behawioralne. Teologowie muszą być zadowoleni, jeśli ich dyscyplina znajduje się na liście nie nauk, ale dyscyplin akademickich⁷.

Chociaż te zarzuty są również ważne z egzystencjalnego punktu widzenia i wymagają jak największej uwagi, zwłaszcza dla początkujących, zwykle nie unieważniają one bezpośrednio pracy teologicznej. Mogą one jednak wpływać na jej rozwój do tego stopnia, że niemal minimalizują „teologię” w tych przedmiotach teologicznych, które ze swej natury są najbliższe innym naukom humanistycznym. Mam tu na myśli studia biblijne, w których wyłączne stosowanie metod historyczno-krytycznych może sprawić, że zapomnimy o teologicznym motywie czytania Pisma Świętego, czyli jako Słowa Bożego, i w ten sposób przyćmić podstawową treść religijną. To samo odnosi się do pism Ojców Kościoła czy ogólniej do historii Kościoła; a nawet teologii praktycznej, gdzie socjologia i psychologia zdają się niekiedy wypierać obecność Ducha Świętego. Chodzi tu o to, czy rzeczywiście można zrozumieć doświadczenie religijne ludzi, którzy są wyraźnie poruszeni przede wszystkim motywacjami religijnymi, nie biorąc ich pod uwagę i bez zapytania się o prawdziwość dyskursów religijnych, które kierowały ich pracą.

Kolejne zaprzeczenie naukowego charakteru teologii wynika z podejścia przeciwnego, które jest całkowicie wewnętrzne dla doświadczenia wiary kościelnej. Ewagriusz z Pontu powiedział: „Jeśli jesteś teologiem, naprawdę się modlisz; jeśli naprawdę się modlisz, jesteś teologiem”⁸. Stanowisko to podkreśla, że teologia, jako prawdziwa wiedza o Bogu, odbywa się na wyższym poziomie niż ten rodzaj wiedzy, który można osiągnąć dzięki postępującemu, systematycznemu procesowi argumentacji, typowemu dla nauk ścisłych w ogóle. Ta forma nauki jest również praktykowana w teologii, jak widzieliśmy u Orygenesesa. Ale prawdziwe poznanie Boga, to znaczy prawdziwa nauka, dokonuje się dzięki łasce na wyższym poziomie, na poziomie dialogu z Bogiem i doświadczenia mistycznego. Możemy zrozumieć znaczenie tego stwierdzenia w kontekście takim, w jakim znajdował się Kościół cesarski od IV wieku, w którym debaty

⁷ B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, London 1975, s. 3.

⁸ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, Kraków 2020, s. 60.

teologiczne na temat tajemnicy Trójcy Świętej i Wcielenia głęboko zakłóciły pokój społeczny, a nawet stały się formą legitymizacji politycznej opozycji wobec władzy centralnej. Stwierdzenie Ewagriusza samo w sobie nie zaprzecza jednak użyteczności, a nawet konieczności teologii naukowej. U Maksyma Wyznawcy znajdujemy prymat wymiaru pneumatycznego dla prawdziwego zrozumienia rzeczywistości Bożych⁹. Zakłada to jednak umysł oczyszczony przez Ducha do takiego stopnia doskonałości, że nie można uznać go za oczywisty i nie jest tak łatwo go osiągnąć. Wiedza, nawet jeśli elementarna, zdobywana zwykłą metodą historyczno-filologiczną, argumentacyjną i systematyczną, pozostaje istotnym składnikiem postępu teologicznego. Mistyczne zjednoczenie z Bogiem jest wprawdzie ostatecznym celem, ale nie sprzeciwia się podejściu „naukowemu”, a raczej je zakłada.

Konkludując, krytyka naukowego charakteru teologii wydaje się wynikać albo z odmiennej wizji świata, albo z odmiennej oceny zdolności poznawczych człowieka. Mogą one zatem odgrywać pozytywną rolę dla teologii, ponieważ zobowiązują ją do jaśniejszego wyjaśniania własnych założeń i metodologii. Równocześnie jednak zadaniem teologii jest wykrywanie uprzedzeń i apriorycznych wyborów zawartych w tych światopoglądach, a także aporii, do których one prowadzą. W tym sensie teologia jako nauka powinna odzyskać swoją krytyczną funkcję w odniesieniu do narracji ideologicznych lub naukowych, które roszczą sobie wyłączne prawo do prawdy.

Teologia jako nauka: niektóre modele

Obok tych, którzy zaprzeczają naukowemu charakterowi teologii, są też tacy, którzy nie tylko popierają ją teoretycznie, ale także praktykują ją zawodowo: wierzą, że badania teologiczne prowadzą do skutecznego wzrostu wiedzy i że ten wzrost jest pod każdym względem podporządkowany prawom postępu naukowego: jest uargumentowana w sposób weryfikowalny i komunikowalny. Na czym jednak polega postęp w wiedzy teologicznej? Innymi słowy, dlaczego powinniśmy zajmować się teologią naukową i co staramy się w ten sposób osiągnąć? Ponieważ nie sposób przedstawić tutaj nawet prostego przeglądu możliwych typologii, ograniczymy się do przypadków kilku postaci, które ze względu na swoją oryginalność i oddziaływanie reprezentują różne podejścia do pracy teologicznej: Orygenes Aleksandryjskiego, Immanuela Kanta, Karla Rahnera i Josefa Ratzingera.

Orygenes z Aleksandrii (ok. 180-252 n.e.) był prawdopodobnie pierwszym, który prowadził badania teologiczne w sposób systematyczny, inicjując prace badawcze we wszystkich dziedzinach: egzegezie biblijnej, historii i filologii, tradycji

⁹ Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, Leuven 1990, s. 65.

Kościół, teologii systematycznej od dogmatyki po duchowość. Inspirował Ojców późniejszych wieków, choć niektóre z jego poglądów, nie zawsze trafnie interpretowane, spowodowały, że Kościół się od nich dystansował, co trwało praktycznie do połowy XX wieku. Jaki jest cel badań teologicznych dla Orygenesa? W filozofii ludzie szukali mądrości. W Chrystusie, który jest boską Sofią, sama Mądrość przemówiła do ludzi. Wiedza ta zawarta jest w wierze Kościoła przekazanej przez Apostołów, której Orygenes, dzięki swoim podróżom i kontaktom ze wszystkimi najważniejszymi kościołami swoich czasów, jest jednym z głównych świadków. W tej wierze i w poznaniu, które ona przekazuje, zawiera się wszystko, co jest konieczne do zbawienia. Ale Pan i Jego Apostołowie pozostawili wiele otwartych kwestii, aby uczniowie, wierzący, mogli praktykować badania teologiczne, które są także drogą do coraz większego upodabniania się do Chrystusa. W to poszukiwanie zaangażowany jest cały człowiek, jego najwyższe zdolności rozumowania i to determinuje jego stopniowe upodabnianie się do boskiego Logosu, którym jest Chrystus. Teologia jako nauka polega nie tyle na zgłębianiu Bożych tajemnic w celu pomnażania wiedzy w sensie czysto ilościowym, ile na urzeczywistnianiu najwyższego powołania człowieka. Badając trudne punkty Pisma Świętego, można dojść do różnych rozwiązań, które mimo to są możliwe w takiej mierze, w jakiej pozostają w harmonii z wiarą Kościoła. Podejście Orygenesa charakteryzuje się więc dużą swobodą i formułowaniem hipotez teoretycznych, które w następnych stuleciach zostaną odrzucone przez Kościół. Pozostaje ona jednak przykładem nauki teologicznej, której naukowy charakter nie jest po prostu wywiedziony z innych dziedzin nauki, chociaż wpływ ówczesnej filozofii i filologii jest oczywisty, ale znajduje w sobie i w wyznaniu wiary epistemologiczną podstawę dla własnego postępowania.

Z kolei Immanuel Kant pracuje w radykalnie odmiennej perspektywie. Może się wydawać zaskakujące, że w tym miejscu wielki mistrz filozofii krytycznej znajduje się na liście teologów. Jeśli jednak uważnie przeczyta się jego manifest o Oświeceniu (*Was ist Aufklärung?*), zda się sprawę, że jego idee, nawet jeśli są powszechnie rozumiane jako *sapere aude* (odważ się być mądrym), przejawiają jednak swoją destrukcyjną siłę przede wszystkim w praktyce teologicznej. Kant napisał wiele pism o charakterze ściśle teologicznym, nawet jeśli nie był już „chrześcijaninem” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wyniki jego refleksji wywarły głęboki wpływ na późniejszą teologię. W swoim manifestie, podobnie jak Orygenes, Kant dokonuje precyzyjnego rozróżnienia między dogmatami, czyli oficjalną doktryną przekazywaną w Kościele, a pracą nad dalszymi badaniami, dzięki którym teolog zamierza rozwinąć o niej wiedzę. Rozróżnia on dwa sposoby korzystania z racjonalności: publiczne użycie rozumu i prywatne używanie. Jeśli chodzi o teologa, to posługuje się on rozumem w sposób prywatny, gdy wypełnia swój osobisty obowiązek, a mianowicie wtedy, gdy jako

pasterz i urzędnik Kościoła partykularnego głosi, naucza i napomina zgodnie z dogmatami wyznania, do którego należy. Musi on tutaj przestrzegać doktryny, do której został zaangażowany. Ale w oświeconym społeczeństwie musi być w stanie swobodnie korzystać z rozumu publicznego, to znaczy konkretnie z możliwości otwartej krytyki nawet dogmatów własnego Kościoła i proponowania ich lepszej wersji. Według Kanta teolog jako uczony, tzn. jako naukowiec, bez uszczerbku dla swego urzędowego obowiązku, musi mieć możliwość swobodnego i publicznego wyrażania swoich sądów i przekonań, nawet jeśli tu i ówdzie odbiegają one od przyjętego wyznania, aby w ten sposób sprzyjać ich doskonaleniu. Należy zauważyć, że o ile u Orygenesza przekazany dogmat był minimalną, ale konieczną gwarancją bycia w prawdzie, a zatem postęp nauki teologicznej jest stopniowym dopełnianiem wychodzącym od tej podstawy, o tyle u Kanta przekazany dogmat nie jest niczym innym jak konkretną historyczną prawdą, której nie można zignorować, ponieważ stanowi punkt wyjścia i kontekst pracy teologa. Nie ma ona jednak trwałej wartości w czasie: przeciwnie, postęp zdaje się zakładać konieczność przewyższenia form odziedziczonych po tradycji. Podejście Kanta, nie uznające wartości samego w sobie świadectwa Kościoła (oczywiście jesteśmy w ustroju protestanckim), rodzi fałszywą konkurencję między teologiem jako naukowcem (profesorem, który powinien przyczyniać się do rozwoju dogmatu) a teologiem jako pasterzem (nauczycielem, który musi trzymać się ściśle oficjalnego dogmatu). Wydaje mi się, że część kontrastu między teologią uniwersytecką (niemiecką) a Magisterium (rzymskim) wynika z bezkrytycznego przyswojenia sobie tego kantowskiego ideału naukowej teologii.

Orygenes i Kant, choć wychodzą z różnych założeń hermeneutycznych i mają wyraźnie rozbieżne cele, wydają się podzielać koncepcję postępu teologicznego jako skutecznego wzrostu racjonalnie uargumentowanej i dającej się komunikować wiedzy, skutkującej w ten sposób konkretną modyfikacją praktyki religijnej na poziomie osobistym lub wspólnotowym.

Inny mistrz myśli teologicznej, Karl Rahner, podkreślał inną funkcję teologii jako nauki, która nie mieści się w dwóch ideałach przedstawionych powyżej. Postać Rahnera zdominowała scenę teologiczną drugiej połowy XX wieku i stanowiła dla teologów mojego pokolenia punkt odniesienia, ale i wyzwanie ze względu na złożoność jego języka i rozległość tematów, którymi się zajmował. W jednym ze swoich wczesnych artykułów o Klemensie Aleksandryjskim, napisanym jeszcze po łacinie i mało znanym, nakreśla on sposób pracy teologicznej, który wydaje się być w rzeczywistości jego inspirującym wzorem. Wydaje się, że w wielu swoich pismach pragnie on urzeczywistnić w sposób odpowiadający współczesności ideał teologii, który, jak sądzi, odnalazł u Klemensa Aleksandryjskiego. W tym krótkim, ale bardzo intensywnym artykule na temat

filozoficznego pojęcia *yperkosmion* (ponadświatowy) w dziełach Klemensa wskazuje, że u podstaw jego refleksji teologicznej leżał wysiłek przełożenia orędzia chrześcijańskiego na kategorie pojęciowe, filozoficzne i kulturowe, zrozumiałe dla człowieka swoich czasów. Nie czas teraz na wdawanie się w pytanie, czy i w jakim zakresie ta interpretacja jest właściwa. Ważne jest natomiast to, że jest tu wyraźnie zarysowane specyficzne zadanie teologii jako nauki, które polega na przełożeniu orędzia chrześcijańskiego na język zrozumiały dla ludzi naszych czasów. Łatwo jest dostrzec w tym celu ideał, który leży u podstaw wielu współczesnych prac teologicznych. Wzrost wiedzy wynikałby zatem z umiejętności wyodrębnienia podstawowego jądra wiary, oddzielenia go od jego historycznych powłok, a następnie przyobleczenia go w język i zrozumiały aparat pojęciowy, który byłby współcześnie komunikowalny. Jest to również źródłem braku uznania dla tradycji teologicznej, która ma znaczenie czysto historyczne, ale nie ma konkretnego znaczenia dla aktualnej misji Kościoła, będąc formą, która jest nieubлагanie przestarzała. Podejście to wywarło ogromny wpływ nie tylko na najnowsze badania teologiczne w sferze katolickiej, ale także na praktykę duszpasterską, której wyniki czekają na krytyczną ocenę. Jeśli jest to konieczne, niesie ze sobą także niebezpieczeństwo, że za kryterium odniesienia przyjmie się już nie treść wiary, ale domniemaną zdolność rozumienia współczesnego człowieka. Nowości chrześcijańskiej grozi tu ograniczenie i zredukowanie do minimum, które może być przyjęte przez kulturę dominującą.

Na koniec chciałbym nawiązać do Josefa Ratzingera z tekstu Kongregacji Nauki Wiary z 1990 roku: *Donum veritatis* o eklezjalnej misji teologa. W rzeczywistości jest to oficjalny dokument, a nie osobiste pismo Ratzingera, nie ma jednak powodu, by przypuszczać, że nie istnieje tu pełna zgodność opinii. Nie czas teraz wchodzić w bezpośredni kontekst tego dokumentu, który został napisany w reakcji na niektóre publiczne wypowiedzi grup teologów. Istotna jest za to synteza, jaką Ratzinger proponuje na temat zadania teologa, a więc teologii jako nauki. Wynika to z ruchu w dwóch kierunkach: z dążenia do swego przedmiotu, Prawdy objawionej w Chrystusie, oraz z pragnienia przekazywania innym tego, co zostało poznane (DV 7). Specyfika przedmiotu określa również sposób, metodę, za pomocą której teolog powinien się do niej zbliżyć, a którą jest kontekst życia wiarą (DV 8). Równocześnie, z historycznego punktu widzenia, teologia, jako racjonalny wysiłek pogłębiania wiary, rozwinęła się jako prawdziwa i właściwa dyscyplina naukowa (DV 9). Krytyczny rygor jest więc jego częścią, ale nadal wymaga nieustannej intelektualnej prawości, aby nie zniewolić go ideologicznymi walkami, które mają niewiele wspólnego z nauką. Relacja z innymi naukami uwzględnia właściwy przedmiot teologii, który ostatecznie determinuje jej metodę (DV 10). Wreszcie, teologia dokonuje się we wspólnocie wierzących, a to określa sposoby relacji między teologią

naukową a innymi instancjami kościelnymi, Magisterium i Ludem Bożym. W tej perspektywie zatem syntetycznie integrują się postulaty wyrażone przez Orygenesesa jako osobista głębia, przez Kanta jako publiczna rola wiedzy teologicznej w Kościele i społeczeństwie, przez Rahnera jako zaangażowanie w komunikację, a jednocześnie potwierdza się relacja między teologią a innymi naukami. Relacja ta jest konieczna, ale zakłada, że teologia pozostaje wierna samej sobie i nie rozplątywa się w innych formach poznania.

Wnioski

W obecnym kontekście pytanie o naukowy charakter teologii stawiane jest przede wszystkim w kategoriach defensywnych: teologia musi okazać się nauką na równi z innymi, aby mogła zostać przyjęta w kontekście uniwersyteckim. Oznaczało to jednak niekiedy przyjęcie przez teologię kategorii epistemologicznych, które są obce samej teologii i jej własnym założeniom. Aby teologia nie utraciła swojej aktualności jako nauka, musi z pokorą, ale i determinacją stawiać w centrum swego działania takie spojrzenie na rzeczywistość, które rodzi się z tego, że jest nauką o wierze. Młody australijski badacz, Paul Tyson, który zajmuje się epistemologią teologiczną, zaproponował niedawno prowokacyjny projekt: dlaczego, zamiast pozostawiać filozofii nauki narrację o naturze prawdy i cechach prawdziwej wiedzy, nie opracować teologii nauki, zdolnej wprowadzić dyskurs o prawdzie z powrotem na wyższy poziom niż dominujące obecnie nauki naturalistyczne?¹⁰ Być może nie powiedziano jeszcze ostatniego słowa na temat teologii jako nauki.

Słowa kluczowe: teologia, nauka, doktryna, studia, metoda, historia teologii.

Bibliografia:

1. *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, B.P. Göcke (red.), Münster 2018.
2. Dixon T., *Science and Religion*, Oxford 2008.
3. Dupuis J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Notre Dame 1989.
4. Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, Kraków 2020.
5. Lonergan B.J.F., *Method in Theology*, London 1975.
6. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, Leuven 1990.
7. *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 1-3, J. Feiner, M. Löhrer (red.), Zürich – Köln 1965-1970.
8. Nicolau M., Salaverri J., *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1958.
9. Pelz C.G., *Vernunft – Freiheit – Gott*, Münster 2023.

¹⁰ P. Tyson, *A Christian Theology of Science: Reimagining a Theological Vision of Natural Knowledge*, Ada Michigan 2022.

10. Seckler M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, Freiburg – Basel – Wien 1988.
11. Tyson P., *A Christian Theology of Science: Reimagining a Theological Vision of Natural Knowledge*, Ada Michigan 2022.

NOTY O AUTORACH

ks. ŁUKASZ BOROWSKI – dr teol., lic. iur. can., kapłan Archidiecezji Białostockiej, teolog pastoralista i prawnik z zakresu prawa kanonicznego. Adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW, wykładowca Instytutu Teologicznego w Białymstoku, współpracownik Centrum Ewangelii Gaudium przy Instytucie Uniwersyteckim Sophia w Loppiano (Florencja). Jego zainteresowania koncentrują się przede wszystkim wokół: kanonicznego prawa małżeńskiego i rodzinnego, teologii małżeństwa i rodziny, duszpasterstwa rodzin oraz ożywiania życia parafialnego.

ORCID: 0000-0002-5330-8899

o. BAZYLI DEGÓRSKI, OSPPE – prof. dr hab., profesor patrologii i teologii dogmatycznej okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”), prokurator generalny przy Stolicy Apostolskiej.

ORCID: 0000-0003-1997-2769

ks. TOMASZ ANDRZEJ GRĄDZKI – absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku; magistrant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; doktorant Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie.

ORCID: 0009-0005-0628-482X

ks. LESZEK MARIUS JAKONIUK – mgr lic., urodzony w 1976 r., absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2002-2005 odbył na Uniwersytecie Katolickim w Paryżu (Institut Catholique de Paris) specjalistyczne studia z katechetyki (pedagogie de la foi) uwieńczone dyplomem DSET (Diplôme Supérieur d'Études Théologiques). W 2010 roku ukończył doktoranckie studia III stopnia na Uniwersytecie w Strasburgu we Francji (Université de Strasbourg). Od 2014 roku pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Sekretarz redakcji czasopism naukowych: *Rocznik Teologii Katolickiej* oraz *Studia Teologii Dogmatycznej* wydawanych przez Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich, Prezes Stowarzyszenia Mess'AJE Polska zajmującego się animacją i promocją biblijnej katechezy dorosłych w Polsce. Od 2019 roku Wicedyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Redaktor i konsultant językowy polskiej wersji książki *Odkrywać źródła wiary w Biblii. Wskazania do katechezy dorosłych* (Kielce 2023). Autor i współautor publikacji: *Exsultet (wymiar katechetyczny)* w: *Leksykon katechetyczny* (Kielce 2022), *Les chants de Taizé* (Paris 2021), *Archbishop Edward Kisiel: The “Primary Catechist” of the Diocese* (Białystok 2018), *The French and Polish Versions of the Catechism of the Catholic Church: An Examination of Certain Passages of the Catechism’s Teaching on the “Mysterium Ecclesiae” from a Philological and Translational Perspective* (Białystok 2017),

L'Exultet – une catéchèse vécue (Białystok 2013), *L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée* (Białystok 2012). Obszary zainteresowań naukowych: eklezjotwórczy charakter liturgii i katechezy, tożsamość eklejalna w zjednoczonej Europie, podmiotowość w dialogu międzykulturowym i międzywyznaniowym.

ORCID: 0000-0001-6571-3923

ks. TADEUSZ KASABUŁA – dr nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (AWSO); 1989 – magisterium na Wydziale Teologicznym KUL; 1996 – doktorat na Wydziale Teologicznym KUL; od 1996 roku jest wykładowcą historii Kościoła w AWSO w Białymstoku i Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku. Od 1999 jest adiunktem w Katedrze Teologii Katolickiej UwB; od 2012 – dyrektor Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku; promotor około 70 prac magisterskich, dyplomowych i licencjackich; redaktor i współredaktor kilku dzieł zbiorowych w formie druków samoistnych. Ma w dorobku około 250 artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań, haseł słownikowych i encyklopedycznych. Badania koncentruje wokół dziejów Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim.

ORCID: 0000-0003-3731-5324

ks. SEBASTIAN KONDIOR – dr nauk teologicznych, kapłan Archidiecezji Białostockiej, bioetyk, teolog moralista, studia doktoranckie w latach 2013-2020 odbył w Pontyfikalnej Akademii Alfonsa Liguori w Rzymie należącej do Uniwersytetu Laterańskiego, specjalizację z bioetyki zdobył w Uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie na Wydziale Medycyny i Chirurgii oraz Pontyfikalnym Ateneum Regina Apostolorum w Rzymie. Od roku 2020 kapłan Uniwersyteckiego Szpitala Klinicznego w Białymstoku, członek Komisji Bioetycznej przy Uniwersytecie Medycznym w Białymstoku oraz Okręgowej Izbie Lekarskiej w Białymstoku. Autor artykułów z dziedzin bioetyki i teologii moralnej.

ORCID: 0009-0002-9580-4521

ks. MIECZYŚLAW OZOROWSKI – prof. dr hab. Ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, przyjmując w 1986 roku święcenia kapłańskie z rąk bp. Juliusza Paetza. W tymże roku otrzymał stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym ATK. W latach 1987-1992 studiował we Fryburgu (Szwajcaria). Od 1993 roku pracował w Instytucie Studiów nad Rodziną – wcześniej ATK – obecnie Wydział Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. W 2002 roku habilitował się na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Od 2012 roku posiada tytuł profesora nauk teologicznych i jest mianowany profesorem zwyczajnym. Od roku 2010 jest (z małą przerwą) Dziekanem Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Brał udział w licznych konferencjach naukowych. Jest autorem licznych artykułów z zakresu eklezjologii, sakramentologii, ekoteologii, teologii małżeństwa i rodziny oraz nauk o rodzinie.

ORCID: 0000-0001-6081-0134

ks. RENÉ ROUX – Professore Ordinario di Storia della Chiesa Antica e Patrologia (profesor zwyczajny historii starożytnego Kościoła i patrologii). Rektor Wydziału Teologicznego w Lugano. Po studiach filozoficznych i teologicznych oraz święceniach kapłańskich w 1991 roku w diecezji Aosta specjalizował się w teologii patrystycznej i studiach orientalnych w Rzymie, Oksfordzie i Paryżu. W latach 2000-2003 wykładał patrologię i dogmatykę w Instytucie Teologicznym Świętego Anzelma w Aosta. Po nauczaniu w Rzymie, Afryce, Indiach i Niemczech, od 2010 roku objął katedrę historii starożytnego Kościoła, patrologii i wschodnich nauk kościelnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Erfurcie, gdzie w 2012 roku został prodziekanem i dziekanem ds. studiów. Został także członkiem Komisji ds. Badań Naukowych oraz Komisji ds. Nauczania tej samej uczelni. W 2014 roku został mianowany rektorem Wydziału Teologicznego w Lugano, a dwa lata później wybrany prezesem Stowarzyszenia Akredytowanych Prywatnych Uniwersytetów w Szwajcarii (AAPU). W 2019 roku został członkiem Komisji ds. Teologii i Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Szwajcarii. Jego główne obszary badawcze to historia doktryn chrystologicznych w kontekście greckim i syryjskim, historia hermeneutyki teologicznej oraz teologia religii.

ORCID: 0009-0008-3041-0154

ks. TOMASZ SULIK – dr teol., mgr lic. prawa kanonicznego; wykładowca Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku; wykładowca Instytutu Teologicznego w Białymstoku.

ORCID: 0009-0004-9863-8041

ks. MARIAN ZAJĄC – prof. dr hab. nauk teologicznych, kapłan Diecezji Tarnowskiej, pracownik Katedry Katechetyki Integralnej Wydziału Teologii KUL, konsultor Komisji Wychowania Katolickiego KEP, rzeczoznawca ds. oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych przy Komisji Wychowania Katolickiego KEP, członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, redaktor naczelny ogólnopolskiej serii podręczników do nauczania religii *Z Bogiem na ludzkich drogach*.

ORCID: 0000-0002-2940-5154

Zasady publikowania

1. Jeśli Redakcja „Studiów Teologii Dogmatycznej” nie określi języka, w jakim ma być opublikowany dany tom czasopisma, to artykuły naukowe przyjmowane są do publikacji w języku polskim i językach kongresowych (angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, rosyjskim, włoskim).
2. Redakcja wymaga rzetelności i uczciwości naukowej autorów w przedkładanym materiale do druku. W przeciwnym razie Redakcja zastosuje procedury *ghostwriting*, *guest authorship*, a wykryte przypadki będą demaskowane włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów, których dobro zostało naruszone.
3. Do artykułu powinna być dołączona afiliacja autora, krótki biogram (do 400 znaków ze spacjami) oraz adres mailowy do korespondencji.
4. Każdy artykuł (bez względu na język, w jakim został zredagowany) winien zawierać krótkie streszczenie w języku polskim (do 800 znaków ze spacjami) i w języku angielskim (do 800 znaków ze spacjami) oraz słowa kluczowe w języku polskim i w języku angielskim. Autor powinien także dołączyć do artykułu jego tytuł w języku polskim i w języku angielskim.
5. Objętość artykułu, łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami itp., nie powinna przekraczać 28 000 znaków ze spacjami. Do artykułu należy także dołączyć bibliografię załącznikową.
6. Artykuł powinien być sprawdzony pod względem językowym. Pisownia powinna być zgodna z normami języka, w jakim został zredagowany artykuł.
7. Jeśli język artykułu nie jest językiem rodzimym autora, należy zadbać, aby osoba, dla której jest to język rodzinny (*native speaker*), dokonała korekty tekstu. Dane tej osoby powinny być przesłane wraz z artykułem.
8. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: *.doc, *.docx, zaś wszelkie ryciny, wykresy, symbole graficzne w formacie PDF.
9. Każdy artykuł jest recenzowany przez dwóch rzetelnych recenzentów z ośrodków naukowych krajowych lub zagranicznych. Artykuł recenzowany jest poufnie i anonimowo. Stosowany jest model, w którym autor/autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review process*).
10. Materiały do druku należy przysyłać do końca października poprzedzającego rok wydania „Studiów Teologii Dogmatycznej” na adres: ktk@uwb.edu.pl. Tylko artykuły nadesłane w terminie, spełniające powyższe wymogi redakcyjne oraz te, które uzyskają pozytywne recenzje, będą brane pod uwagę przy redakcji tomu „Studiów Teologii Dogmatycznej”. Ostateczną decyzję o publikacji artykułu w „Studiach Teologii Dogmatycznej” podejmuje redaktor naczelny czasopisma.
11. Szczegółowe wskazania dotyczące tekstu głównego artykułu i zamieszczanych w artykule przypisów oraz zasady recenzowania znajdują się na stronie internetowej: www.std.uwb.edu.pl.

Procedury recenzowania

1. Procedura recenzowania artykułów w „Studiach Teologii Dogmatycznej” jest zgodna z zaleceniami opisanymi w broszurze Ministerstwa Nauki Szkolnictwa Wyższego „Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce”, Warszawa 2011.
2. Autorzy, przysyłając pracę do publikacji w czasopiśmie, wyrażają zgodę na proces recenzji.
3. Arkusz recenzji naukowej znajduje się na stronie internetowej „Studiów”.
4. Nadesłane artykuły są poddane ocenie w pierwszej kolejności przez Redakcję.
5. Publikacje są recenzowane przez dwóch rzetelnych recenzentów, którzy nie są członkami Redakcji pisma i posiadają co najmniej stopień doktora.
6. Nadesłane prace nie będą wysyłane do recenzentów z tej samej placówki, z której pochodzą Autorzy, oraz do osób mogących pozostawać z Autorem w konflikcie interesów.
7. Prace recenzowane są poufnie i anonimowo. Stosowany jest model, w którym autor/autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review process*).
8. Każdy tom „Studiów” jest recenzowany przez niezależnych dwóch zewnętrznych recenzentów, którzy weryfikują nadesłane artykuły i recenzje.
9. Pracy nadawany jest numer redakcyjny, identyfikujący ją na dalszych etapach procesu wydawniczego.
10. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat pracy przed jej publikacją.
11. Recenzja w postaci elektronicznej jest przesyłana na adres ktk@uwb.edu.pl oraz w formie papierowej z odręcznym podpisem. Jest ona przechowywana w Redakcji przez okres 5 lat.
12. Ostateczną kwalifikację do druku podejmuje Redaktor Naczelny na podstawie analizy uwag zawartych w recenzji i ostatecznej wersji artykułu dostarczonej przez Autora.
13. Raz w roku Redakcja zamieszcza na stronie internetowej uaktualnioną pełną listę Recenzentów, z którymi współpracuje.