

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 15 (2021), nr 1

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 200 członków. Doroczne spotkania podejmują aktualne zagadnienia doktrynalne, pastoralne i kulturowe. Ich owocem stają się publikacje książkowe oraz dokumentacja na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” i stronie internetowej www.dogmatyka.pl.

Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków

Prezes: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (UPJPII, Kraków)

Wiceprezes: ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJPII (UPJPII, Kraków)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzW (ASzW, Warszawa)

Członkowie: ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL (KUL, Lublin)

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (UPJPII, Tarnów)

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę, na podstawie umowy nr 646/P-DUN/2019. Nazwa zadania: „Umiejdzynarodowienie czasopisma Teologia w Polsce”.

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 15 (2021), nr 1

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

ks. prof. dr Lajos Dolhai, Eger (Węgry)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin
ks. prof. dr César Izquierdo Urbina, Pamplona (Hiszpania)
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)
o. prof. dr Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)
ks. prof. dr Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Pyc, Poznań
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice
ks. prof. dr Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Sekretarz Redakcji: dr Marcin Walczak
marwal8@wp.pl
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek, ks. Miguel Brugarolas Brufau,
ks. Lajos Dolhai, ks. Jacek Froniewski, ks. Przemysław Kantyka, ks. Paweł Kiejkowski,
o. Thomas Kollampampil, ks. Krzysztof Krzemiński, Radosław Lojan, ks. Oswaldo
Martínez Mendoza, Anna Maliszewska, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, Jerzy
Mycka, ks. Antoni Nadbrzeżny, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Edward Sienkiewicz,
ks. Leon Siwecki

Adres wersji elektronicznej: <http://www.dogmatyka.pl/TwP>
<https://czasopisma.kul.pl/twp>
<http://www.kul.pl/teologia-w-polsce,15001.html>
Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:
„Teologia w Polsce”
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin
[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 12,0. Format B5. Nakład 290 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 15 (2021), NR 1

ARTYKUŁY

Ks. Janusz Królikowski, <i>Sześć prawd wiary. Geneza i niektóre aspekty treściowe</i>	7
Ks. Andrzej Dobrzyński, <i>Rola francuskich teologów w intelektualnej formacji Karola Wojtyły</i>	35
Ks. Józef Warzeszak, <i>Chrześcijańskie korzenie Europy w ujęciu Benedykta XVI</i>	59
Anna Woźnica, ks. Jan Słomka, <i>Radical Nature of Pope Francis's Ecclesiology</i>	107
Michał Kosche, <i>Duch Święty kształtujący osobowość chrześcijanina</i>	123

DOKUMENTACJA

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Idea pokoju w nauczaniu Jana Pawła II</i>	137
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Impresje z historii Katedry Mariologii KUL</i>	158

SPRAWOZDANIA

<i>Międzynarodowe sympozjum naukowe „Kościół i człowiek”, Kraków, 1–2 marca 2021 roku</i> (ks. Damian Kuchta)	173
---	-----

RECENZJE

Dariusz Gardocki SJ, <i>Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu</i> (ks. Marek Jagodziński)	177
Ks. Marek Jagodziński, <i>Zarys mariologii komunijnej</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz)	179

Ks. Marek Jagodziński, <i>Eschatologia w perspektywie komunii</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz)	181
Michael P. Barber, <i>Zbawienie. Co każdy katolik powinien wiedzieć</i> (ks. Marcin Dąbrowski)	183

Ks. Janusz Królikowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

SZEŚĆ PRAWD WIARY GENEZA I NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

Sześć prawd wiary, którymi posługujemy się w naszej tradycji katechetycznej, zasługuje na pogłębioną analizę zarówno jeśli chodzi o ich genezę, jak i o ich treść. Artykuł w pierwszej części stanowi uzupełnienie artykułu Zbigniewa Kubackiego TJ odnośnie do ich genezy („Studia Bobolanum” 30 [2019] 4, s. 5–33), natomiast w drugiej części wskazuje na odnowioną potrzebę ich rozumienia, biorąc pod uwagę postulaty współczesnej teologii. Okazuje się, że w takiej perspektywie sześć prawd wiary zachowuje wartość jako krótka formuła wiary, choć można by dokonać w nich pewnych uzupełnień.

Jaka jest geneza sześciu głównych prawd wiary w naszej tradycji katechetycznej i jakie jest ich przesłanie? Warto się nad tą kwestią zastanowić nie tylko w kontekście katechezy, ale także całej tradycji doktrynalnej i teologicznej w Kościele. Chodzi o to, aby wydobyć zawarte w tej tradycji przesłanie, a także ewentualnie dokonać jej korekty, którą w ostatnich latach już postulowano.

Zdarzają się sytuacje, w których kwestia tak zwanych sześciu głównych prawd wiary, do których obecności przyzwyczailiśmy się w naszych katechizmach i modlitewnikach, intryguje i stawia rozmaite pytania, zwłaszcza o ich genezę, ponieważ ich treść na ogół nie budziła do tej pory większych kontrowersji. Pojawiają się one dopiero w naszych czasach, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie kary Bożej czy zagadnienie duszy ludzkiej. Pewna konsternacja ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy znajdziemy się w grupie wierzących pochodzących z różnych krajów świata, którzy ze zdumieniem otwierają oczy, gdy słyszą, że jest jakieś sześć głównych prawd wiary, które określałyby chrześcijańską tożsamość i świadomość

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

doktrynalną¹. Można ewentualnie spotkać się z „krótką formułą”, zwłaszcza u chrześcijan z Ameryki Łacińskiej, którzy swoją świadomość chrześcijańską niejako definiują w taki sposób: „Wierzę w Trójcę Świętą, Ojca i Syna i Ducha Świętego, a chlubię się krzyżem naszego Pana, Jezusa Chrystusa”. Nawiązując do tej formuły, mówią oni niekiedy o „dwóch głównych prawdach wiary”. Formuła nawiązuje do św. Tomasza z Akwinu, który w dziełku *De rationibus fidei* pisze:

Wiara zaś chrześcijańska polega przede wszystkim na wyznaniu Świętej Trójcy, szczególnie zaś chlubię znajduje w krzyżu Pana naszego, Jezusa Chrystusa².

Na łamach „Studiów Bobolanum” ukazał się bardzo ciekawy artykuł ks. Zbigniewa Kubackiego poświęcony zagadnieniu bliskiemu każdemu katolikowi w Polsce, ponieważ dotyczy właśnie zagadnienia sześciu prawd wiary, towarzyszących nam od najwcześniejszych etapów katechizacji³. Artykuł tym bardziej zasługuje na uwagę, że tak bardzo jesteśmy przyzwyczajeni to tych sześciu krótkich zdań i traktujemy je jako coś oczywistego, iż wcześniej żaden teolog nie postawił sobie w sposób metodycznie dojrzały pytania o ich pochodzenie i znaczenie w ramach katechizacji ani tym bardziej o ich prawomocność w stosunku do całości doktryny katolickiej. Zastanawiając się nad tym zagadnieniem, zamierzam w tym miejscu uzupełnić niektóre obserwacje historyczne sformułowane przez ks. Kubackiego oraz odnieść się do niektórych zagadnień teologicznych, które łączą się z tradycyjną kwestią sześciu prawd wiary, zwłaszcza mając na uwadze współczesny kontekst religijny i teologiczno-kulturowy, łącznie z pytaniem o to, czy należy je modyfikować, czy raczej postawić na ich odpowiednie, bardziej przystosowane rozumienie.

GENEZA SZEŚCIU PRAWD WIARY

Poszukując genezy sześciu prawd wiary, trzeba przede wszystkim wyjść od uwagi, że poszukiwanie jakiejś krótkiej syntezy nauki wiary, za którą można tę formułę uznać, wykraczające poza Skład Apostolski czy Credo nicejsko-konstantynopolańskie ma bardzo odległe źródła. Już św. Tomasz z Akwinu w *Compen-*

¹ Nie prowadziłem metodycznych poszukiwań, czy tak jest we wszystkich krajach i tradycjach katechetycznych, ale nie spotkałem się ze współczesnym odwoływaniem się do „sześciu prawd wiary”. Należałoby w tym celu sięgnąć do katechizmów i modlitewników, ale w tym miejscu nie jest to konieczne.

² Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?* [1], w: tenże, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, oprac. J. Salij, Kęty 1999, s. 329.

³ Por. Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary i przepowiadaniu Kościoła*, „Studia Bobolanum” 30 (2019) 4, s. 5–33.

dium teologiae uogólniająco pisał, że uszczęśliwiający poznanie wiary „polega, jak uczy Pan, na dwóch prawdach: tego co dotyczy Boskości Trójcy oraz człowieczeństwa Chrystusa”⁴. Akwinata argumentuje, odwołując się do Jego słów: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga, i Tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Prawdy te są ze sobą wewnętrznie powiązane:

Człowieczeństwo Chrystusa jest drogą prowadzącą do Boskości. Trzeba więc w drodze poznawać drogę prowadzącą do celu, a i w ojczyźnie dziękczynienie nie byłoby dostateczne, gdybyśmy nie mieli poznania drogi, przez którą zostaliśmy zbawieni⁵.

Dążenie św. Tomasza do zaproponowania zwartej syntezy wiary nie jest oczywiście niczym oryginalnym, ponieważ takich poszukiwań było w średniowieczu bardzo wiele. Inspirację do ich podejmowania stanowiło często przywoływane w teologii zdanie z Listu do Rzymian: „Słowo skrócone sprawi Pan na ziemi” [*Verbum breuiatum faciet Dominus super terram*] (Rz 9,28). Poszukiwanie „słowa skróconego/streszczonego” miało znaczenie egzegetyczne i chrystologiczne, tak że nawet można je uznać za manifestację średniowiecznego chrystocentryzmu, ale miało także znaczenie metodologiczne i katechetyczne, gdyż oznaczało poszukiwanie jakiejś prostej formuły zdolnej ująć całość wiary⁶. Zresztą już dla Orygenes *Verbum abbreviatum* odnosiło się do syntezy i symbolu wiary⁷. W takim samym sensie używa tego określenia św. Bernard z Clairvaux⁸. Późniejsza tradycja katechetyczna, bazując w swoich wykładach na symbolu wiary, szukała oprócz niego także jakiejś syntezy doktryny chrześcijańskiej, bardziej zwartej niż istniejące symbole wiary. Zapewne miała na to wpływ świadomość rozbudowanego teologicznie charakteru Symbolu Apostolskiego i Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego, z czego także dzisiaj dobrze zdajemy sobie sprawę. Aby pełniej rozumieć te wyznania wiary, potrzebna jest rozległa wiedza historyczna i teologiczna, gdyż są to wyjątkowo nośne formuły doktrynalne będące rezultatem wyszukanych dyskusji. Pojawiające się ponadto nowe problemy czy debaty teologiczne domagają się uwzględnienia ich w przekazie katechetycznym, aby zachować w nim to, co zasadnicze, a zarazem wykazać otwartość na nowe zagadnienia i na nie odpowiadać. Wystarczające świadectwa tego faktu znajdujemy

⁴ Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii* [2], w: tenże, *Dziela wybrane...*, s. 14.

⁵ Tamże.

⁶ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 206–218.

⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* [7, 19], (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57/2), tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 372.

⁸ Bernard z Clairvaux, *In Cantica canticorum* 79, 2, w: San Bernardo, *Sermoni sul Cantico dei cantici. Parte seconda XXXVI–LXXXVI*, (Opere di san Bernardo V/2), Milano 2008, s. 550–552: *Verbum abbreviatum fecerunt ei, Symbolum fidei tradendes*.

w katechizmach, które zawsze jakoś odzwierciedlają konkretną sytuację duchową czasów, w których powstawały, oraz dyskusje doktrynalne, które się wówczas toczyły. Oczywiście, nie zawsze miało to pozytywny wpływ na przekaz wiary i jej odpowiednie rozumienie⁹.

Na obecnym etapie prowadzonych badań zagadnienia mogę stwierdzić, że po raz pierwszy kwestia głównych prawd wiary pojawia się w Polsce w anonimowym tłumaczeniu na język polski popularnego w XVIII wieku katechizmu niemieckiego dominikanina Rajmunda Brunsza (1706–1780)¹⁰ zatytułowanego *Katechismus, oder Katholische Glaubens-Unterrichtung zum Gebrauch der Jugend in den Missionen der Königl. Preußischen Länder in kurze Fragen verfasst*, wydanego po raz pierwszy w Berlinie w 1738 roku¹¹. W języku polskim nosi on tytuł *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebrane mający nad to iako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krotkich pytaniach y odpowiedziach*, a został wydany w Braniewie w 1758 roku¹². Jak zaznacza tłumacz w przedmowie, jest to „krótki wybór z katechizmu większego”¹³, bo tak również potocznie nazywano katechizm Brunsza, ponieważ później opracował także katechizm „mniejszy”.

Zanim autor przystąpi do wykładu wiary opartego na schemacie Symbolu Apostolskiego, na początku katechizmu umieścił podstawowe, niejako codzienne, elementy wiary: znak krzyża, Modlitwę Pańską, Pozdrowienie Anielskie, Wiarę chrześcijańską (Symbol Apostolski), dziesięć przykazań boskich, pięć przykazań kościelnych, siedem sakramentów świętych, „siedem artykułów, w które wyraźnie wierzyć potrzeba, z potrzeby śródka zbawienia”¹⁴ i „sześć rzeczy, które umieć potrzeba z potrzeby przykazania kościelnego”, czyli wszystkie wymienione elementy, z wyjątkiem Pozdrowienia Anielskiego¹⁵. Siedem artykułów posiada następujące brzmienie:

Pierwszy, że Bóg jest, który wszystko stworzył.

Drugi, że Bóg wszystkim rządzi.

⁹ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tł. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 260–264.

¹⁰ Por. E. Klausener, *Ein Priester in Preußen. Das Leben des Feldpredigers in Potsdam, Pater Raymundus Bruns*, Berlin 1981.

¹¹ Katechizm był tłumaczony także na język łaciński i wydany w Rzymie w 1741 r.

¹² R. Bruns, *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebrane mający nad to iako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krotkich pytaniach y odpowiedziach*, Brunsberg 1758.

¹³ Tamże, s. 3.

¹⁴ Tamże, s. 11–12.

¹⁵ Tamże, s. 12.

Trzeci, że Bóg sędzią jest sprawiedliwym, który dobre nadgradza, a złe karze.
Czwarty, że dusza ludzka nieśmiertelną jest.
Piąty, że łaska boska do pozyskania zbawienia potrzebna jest.
Szósty, że w jednej istocie boskiej trzy rozdzielne są osoby Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty.
Siódmy, że wtóra osoba Trójcy Najświętszej, to jest Syn Boży, stał się dla nas człowiekiem¹⁶.

Pierwszy i drugi artykuł w późniejszej tradycji katechizmowej zostały słusznie połączone w jedną całość, gdyż wzajemnie się dopełniają, wyrażając właściwie jedną prawdę o Bogu Stwórcy, od którego wszystko pochodzi i który we wszystkim okazuje swoją boską moc. W każdym razie można powiedzieć, że koncepcja głównych i koniecznych artykułów wiary ma pochodzenie niemieckie, a potem została zaadoptowana do polskich warunków na Warmii. Przynajmniej tak można obecnie wnioskować w świetle przywołanego świadectwa.

Sześć prawd wiary w sformułowaniu współczesnym, chociaż w języku łacińskim, znajdujemy w *Catechismvs magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositivs ex germanico sermone in latinam lingvam translats*¹⁷. Jest to tłumaczenie, jak czytamy w tytule, z języka niemieckiego dokonane przez ks. Izzydora Chrościńskiego (1739–1811), prefekta gimnazjum tarnowskiego, wydane w Tarnowie w 1790 roku¹⁸. Punktem wyjścia dla Chrościńskiego – albo dla jakiejś wcześniejszej syntezy niemieckiej, z której mógł skorzystać, bo i takie syntezy w języku niemieckim zostały opracowane – był prawdopodobnie *Der große Katechismus* autorstwa kapucyna Dionysiusavon Luxemburga (1652–1703), który wzorował się na *Katechizmie* Piotra Kanizego¹⁹. Nie jest to pełne tłumaczenie rozległego dzieła Dionysiusa, mającego w wydaniu z 1698 roku prawie 900 stron, ale zwarta synteza, uwzględniająca bogaty zestaw odpowiednio dobranych cytatów biblijnych. Wprawdzie Dionysius nie wylicza sześciu prawd wiary, ale występuje u niego koncepcja „artykułów wiary koniecz-

¹⁶ Tamże, s. 11–12.

¹⁷ Por. *Catechismvs magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositivs ex germanico sermone in latinam lingvam translats Isidoro Chrościński Gymnasii Tarnoviensis praefecto interprete*, Tarnoviae, Typis Ios. Georgii Matyaszowski Episc. Tarnoviensis Typogr. 1790.

¹⁸ Por. W. Myszor, *Chrościński Izydor*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 324–325.

¹⁹ Dionysius von Luxemburg, *Der Große Katechismus. Das ist: Eine in Göttlicher Schrift gegründete von den Heil. Vätern und Concilien der Kirchen wie auch andern bewährten Theologen Ausführliche Erklärung Aller nothwendigen Artikel oder Glaubens Puncten in fünf Theil unterschieden nach dem Catechismo Canisii*, Mayntz 1698.

nych do zbawienia” [*denübrigen nothwendigen Glaubens Artickeln*²⁰]. Ks. Chrościński mógł oczywiście korzystać z innego katechizmu niemieckiego, ale na obecnym etapie badań nie jestem w stanie tego stwierdzić.

Sześć prawd wiary, wraz z odniesieniami biblijnymi w przypisach, w *Wielkim katechizmie* Chrościńskiego zostało zapisane w następującym kontekście i wersji. Najpierw zostaje wskazane, co człowiek pierwszorzędnie powinien wiedzieć i w co wierzyć:

1. Deum esse unum.
2. Deum esse justum Judicem, qui renumeratur bonum, et malum punit (Hbr 11,6).
3. Tres divinas Personas ejusdem esse essentiae et naturae: Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum (1 J 5,7).
4. Alteram divinam Personam factam esse hominem, ut nos morte sua redimeret, et aeternum salvaret (Hbr 11,15).

Zostaje następnie wskazane, co oprócz tych czterech artykułów należy jeszcze wiedzieć i w co wierzyć:

1. Animam hominis esse immortalem (Mt 10,28; Koh 12,7).
2. Gratiam Dei ad salute esse necessariam (J 15,5); et hominem sine gratia Dei nihil meritorii ad vitam aeternam agree posse (2 Kor 3,5)²¹.

Mamy tutaj w sumie sześć artykułów (prawd) wiary niemal w dzisiejszym sformułowaniu. Ich pierwotnym założeniem jest pokazanie, które prawdy są konieczne do zbawienia, choć dwie ostatnie są wyraźnie oddzielone od pierwszych czterech. Taką praktykę stosowano jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, co może wskazywać na ich zależność od katechizmu ks. Chrościńskiego, a także na ich w pewnym sensie pomocnicze, uwarunkowane historycznie, uwzględnianie.

W katechizmie Dionysiusa już w ramach zagadnień wstępnych, dotyczących znaczenia wiary dla człowieka, duża uwaga została poświęcona treściom religijnym zawartym w pierwszych czterech artykułach i ich „konieczności” soteriologicznej, co do której wypowiada się bardzo jednoznacznie. Dwa kolejne artykuły nie są tak jasno sformułowane w jego katechizmie, ale problematyka duszy i łaski została w nim potraktowana bardzo szeroko. Dołączenie ich do artykułów koniecznych do poznania i do wiary przez ks. Chrościńskiego, podobnie jak

²⁰ Por. tamże, s. 37–41.

²¹ *Catechismus magnus per quaestiones et responsiones...*, s. 7–9.

w przypadku „katechizmu warmińskiego”, należy zapewne tłumaczyć ówczesnym kontekstem duchowym i kulturowym, znajdującym się pod wpływem prądów oświeceniowych, w których kwestionowano tradycyjne rozumienie duszy duchowej, sprowadzając ją jednostronnie do samej myśli rozumnej, a także eliminowano łaskę w jej funkcji egzystencjalnej i zbawczej. Były to czasy propagowania „religii racjonalnej”, która była nastawiona pelagiańsko, to znaczy skrajnie eliminowała łaskę z życia chrześcijańskiego.

Wiele wskazuje na to, że zagadnienie głównych prawd wiary mogło również zostało rozpowszechnione w drugiej połowie XVIII wieku w ramach misji ludowych, czego dowodzą ówczesne „katechizmy misyjne”, nawiązujące do katechizmu Brunsa, który powstał w kontekście jego działalności misyjnej i miał jej służyć. Pojawia się w nich to zagadnienie, jak np. w anonimowym katechizmie rękopiśmiennym z 1785 roku o takim charakterze, noszącym tytuł *Nauka duchowna*, w którym zamieszczono także „krótkie wyznanie przedniejszych tajemnic wiary świętej katolickiej”²². Na uwagę zasługuje miejsce, w którym je umieszczono, a mianowicie stanowi ono podsumowanie podstawowych modlitw-formuł katechetycznych: znak krzyża, Ojciec nasz, Zdrowaś Maryjo, Wierzę, dziesięć przykazań Bożych, dwa przykazania miłości i pięć przykazań kościelnych. Zagadnienie to wymagałoby przeprowadzenia dalszych badań.

Wydaje się jednak, że ani wersja warmińska koniecznych do zbawienia artykułów wiary, ani wersja tarnowska nie zostały szybko i powszechnie przyjęte w katechizmach, które coraz częściej powstawały w XIX wieku. Dysponuję katechizmem rękopiśmiennym z 1819 roku autorstwa ks. Nikodema Rudowskiego z Sadłowa (województwo kujawsko-pomorskie), w którym wymienia tylko „cztery prawdy”: „1. Że jest Bóg; 2. Że jest sprawiedliwy; 3. Że jest jeden w trzech Osobach; 4. Że Syn Boży stał się człowiekiem dla naszego zbawienia”²³.

Z przywołanych świadectw wynika, że nie można powiedzieć, iż sześć prawd wiary to „prawdy znikąd”, jak ironicznie stwierdził Jarema Piekutowski²⁴. Prawdy te wyrastają z potrzeb katechetycznych i misyjnych. Pierwsze cztery są streszczeniem wyznania wiary, a dwie kolejne odpowiadają na potrzebę oświeceniowego kontekstu duchowo-kulturowego, w który dość wyraźnie się wpisują udzielaną odpowiedzią na pojawiające się wyzwania. Nie zamierzają one zastępować wyznania wiary, ale stanowią jego syntezę oraz przystosowanie do okoliczności

²² Por. *Nauka duchowna. Katechizm misyjny z XVIII wieku*, wyd. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011, s. 24 (niestety, formuła nie zachowała się całości).

²³ Por. *Katechizm albo nauki chrześcijańskie na post, niedziele i święta całego roku podzielone, pisano przez Nikodema Rudowskiego w Sadłowie 1819 r.* [rkps].

²⁴ J. Piekutowski, *Prawdy znikąd*, „Tygodnik Powszechny” (2016) 27, s. 33.

historycznych. Można powiedzieć, że są one „krótką formułą wiary”, której opracowanie na miarę nowych potrzeb duchowych postulował Karl Rahner²⁵.

Moim zdaniem nie jest problemem to, że mamy tu do czynienia z „lokalną tradycją katechetyczną” – katechizmy i zawarte w nich rozmaite formuły niemal ze swej natury mają charakter lokalny, który należy dowartościować, pytając o ich znaczenie i przesłanie, a nie tylko krytykować czy postulować ich wyeliminowanie. Nie sądzę na przykład, aby mówienie o karze wywoływało jakiś szok u dzieci (jeszcze do tego powrócę). Sześć prawd wiary jest moim zdaniem próbą syntetycznego przystosowania wyznania wiary do pojawiających się potrzeb doktrynalnych i katechetycznych oraz do zmieniającej się wrażliwości samej wiary i aktualnych potrzeb duchowych. Znajdują one uzasadnienie już w Liście do Hebrajczyków, w którym pojawia się pierwsza *ante litteram* „krótka formuła wiary”. Czytamy w nim: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6). Mamy tutaj odniesienie do dwóch głównych prawd wiary, co zdaje się zapowiadać współczesną koncepcję „hierarchii prawd wiary”.

Kwestią najbardziej zasadniczą jest więc raczej właściwe rozumienie wykorzystywanych w katechezie formuł i ich odpowiednie wyjaśnienie niż pytanie o ich ewentualny zasięg: powszechny czy lokalny. To samo dotyczy zresztą Symbolu Apostolskiego czy też Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Bez właściwego rozumienia są one puste znaczeniowo, a tym samym nie wpisują się w doświadczenie chrześcijańskie. To samo trzeba powiedzieć o sześciu prawdach wiary. Warto powołać się na wypowiedź Josepha Ratzingera:

Tylko ten, kto prawdę czyni znowu dostępną, naprawdę ją przekazuje, pozostaje jej wierny; ale także tylko ten, kto pozostaje wierny, interpretuje poprawnie²⁶.

NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

W tej części, na marginesie wypowiedzi ks. Kubackiego, chciałbym podkreślić niektóre aspekty przesłania religijnego i teologicznego, które zawiera sześć prawd wiary, mając przede wszystkim na uwadze ich dowartościowanie. Nie odnoszę się

²⁵ Por. K. Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 26: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg 1999, s. 460–468.

²⁶ J. Ratzinger, *Pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Uzupełniające refleksje na temat kwestii „międzystanu”*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera omnia X), tł. J. Kobięcia, Lublin 2014, s. 241.

do wszystkich w takim samym zakresie, gdyż nie chodzi tutaj o komentarz teologiczny, ale zamierzam wskazać na pewne zagadnienia, które warto uwzględnić, gdy staramy się lepiej zrozumieć idee zawarte w sześciu prawdach wiary i ich ewentualną aktualność teologiczno-egzystencjalną.

JEDYNY STWÓRCA I RZĄDCA WSZECHŚWIATA

Jeśli chodzi o pierwszą z sześciu prawd wiary, to trzeba przede wszystkim zauważyć, że pełna formuła katechetyczna, którą przekazuje katechizm warszawski i większość współczesnych katechizmów, brzmi: „Jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi”. Formuła: „Jest jeden Bóg” została zastosowana przez ks. Chrościńskiego i pojawia się także w niektórych współczesnych katechizmach, ale jest to wyraźnie oboczność, ponieważ zagadnienie Boga jako Stwórcy i Rządcy wszystkiego powinno być jednoznacznie związane z prawdą o Jego jedyności, czego zresztą dowodzą liczne katechizmy już z XIX wieku. Na tę łączność wskazują zresztą już wszystkie starożytne wyznania wiary. Ekskluzywnie traktowana formuła: „Jest jeden Bóg” nie oddaje specyfiki chrześcijańskiego obrazu Boga. Także Żydzi wierzą w „Jedynego”, chociaż ich monoteizm różni się od chrześcijańskiego²⁷, a przy tym wyprowadzają z niego niektóre inne konsekwencje. Wiara w Jedynego jest także wiarą muzułmanów, choć dla nich ma ona jeszcze inne konsekwencje. Z tych racji pierwsza z sześciu prawd wiary, obejmująca wiarę w stworzenie i rządy Boże, powinna zyskać pierwszeństwo, gdyż dopiero ona wyraża specyfikę wiary chrześcijańskiej, w której prawda o stworzeniu i rządzeniu światem przez Boga, mocno zakorzeniona w tradycji biblijnej, stanowi kluczowy aspekt doktryny chrześcijańskiej o wielu odniesieniach religijnych i moralnych.

Afirmacja jedności/jedyności Boga, od której zaczyna się sześć prawd wiary, na pewno należy do kwestii bardzo zasadniczych, jak pokazuje Stary Testament i jak potwierdza Nowy, choć czyni to niewątpliwie w sposób odrębny, a zarazem jak wynika z historycznego procesu utrwalania się tej wiary w dziejach²⁸. Nie wchodzę tutaj w podstawy biblijne tej prawdy, które zdają się oczywiste, choć mogą być rozmaicie interpretowane, zwłaszcza jeśli chodzi o jej konsekwencje (np. kwestia małżeństwa monogamicznego). Z afirmacją jedności Boga, który jest prosty, jeden, jedyny, a tym samym także „zazdrosny”, jak podkreśla Sta-

²⁷ S. Ben-Chorin, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997, s. 55–74.

²⁸ Por. K. Löning, E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.

ry Testament, dokonując aplikacji egzystencjalnej tej jedności, łączy się przede wszystkim radykalne i konsekwentne odrzucenie bałwochwalstwa politeizmu i panteizmu. Stopniowe utrwalanie się monoteizmu za sprawą chrześcijaństwa doprowadziło zarówno do rewolucji w świecie religii, jak również – w konsekwencji jego przyjęcia – do dogłębnej przemiany obyczajowości i do ukształtowania nowego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości, opartego przede wszystkim na pierwszeństwie racjonalności, a więc przyczyniło się do nadania priorytetu myśleniu naukowemu w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Przyjęcie jedyności Boga doprowadziło jednak przede wszystkim do dogłębnej weryfikacji rzeczywistości religijnej, stawiając nowoczesne pytanie o prawdę religii, czego wyrazem są traktaty *De vera religione*. Bezpośrednią konsekwencją utrwalania się monoteizmu jako podstawowej prawdy religijnej stało się uznanie istnienia jednego, uniwersalnego i trwałego porządku moralnego, którego wynikiem było stopniowe dojście do przekonania, że wszystkich obowiązują te same i w takim samym stopniu zasady moralne. Jeden Bóg jest podstawą wszelkich ocen działania ludzkiego oraz jednej i wiecznej sankcji, której jest ono poddane, a którą jest właśnie jedyny Bóg, będący źródłem jednego porządku obyczajowego.

Przyjęcie jednego Boga o wyraźnych rysach osobowych, co wyraża przede wszystkim relacyjny tytuł Ojciec, doprowadziło do nowego rozumienia religii, a mianowicie oznacza ona teraz osobową relację z Bogiem – wiecznym Ty człowieka. Politeizm starożytny nie tylko przyjmował wielość bóstw – potoczne określenie politeizmu jako religii uznającej wielość bóstw (politeizm) nie jest całkowicie adekwatne, ponieważ filozofowie pogańscy przyjmowali istnienie jednego i transcendentnego Absolutu, choć nie wyprowadzali z tego konsekwencji ściśle religijnych – ale przede wszystkim odrzucał możliwość osobowej relacji z Absolutem, o którym mówili filozofowie. Wszystko, łącznie z religią, ograniczało się do ram „tego” świata. W konsekwencji politeizm przyjmował „zamkniętą” wizję świata, bez realnej możliwości odniesienia się człowieka do transcendentności, a tym samym do wykroczenia poza kosmos. Ten świat był w konsekwencji światem „zimnym”, jak określił go św. Tomasz z Akwinu. Dzięki jednemu i transcendentnemu Bogu przed człowiekiem otworzyła się perspektywa nadziei, dając dostęp do uczestniczenia w Jego wiecznym życiu.

Przyjęcie jednego Boga za zasadę jednoczącą całą rzeczywistość wydatnie przyczyniło się do ukierunkowania i wzmocnienia prerogatyw rozumu, który w ten sposób zyskał nowe perspektywy poznawcze. Skoro u podstaw świata jest jedyny Bóg jako jedna prawda wszystkiego, to w takim razie wszystko jest rządzone za pośrednictwem tej jednej prawdy, a więc cała rzeczywistość podlega wyznaczanym przez nią „prawom”. W całym świecie obowiązują więc takie same prawa i w imię prawdy, która jest uniwersalna i trwała, a zatem powinny być

powszechnie respektowane. Można więc z wszystkimi dzielić się wynikami osiągniętego poznania i wszędzie można je tak samo stosować. Już nie każdy ma swoją prawdę, ale jedna prawda rządzi wszystkimi, w związku z czym została na bok odsunięta tak zwana spontaniczność, a tym samym dokonano także odrzucenia zasady rewolucji, przewrotu i anarchii.

Zauważmy, że dzisiaj coraz częściej atakuje się monoteizm, powracając z pewną determinacją do neopogaństwa, który staje się nawet przedmiotem pewnej mody. Jest ono propagowane przez rozmaitych myślicieli, którzy nie tylko kwestionują wartość monoteizmu, ale posuwają się do absurdalnego zarzutu, że jest on przyczyną przemocy w świecie. Odrzuca się wraz z nim jednorodny system wartości obyczajowych oraz jeden system poznawczy, którego zasadą jest prawda. Dobrze widzimy, jak bardzo takie przekonanie przyczynia się do rozwijania głębokiego kryzysu etycznego i poznawczego, czego wyrazem jest promowanie anarchicznych postaw obyczajowych i kwestionowanie wartości nauki na rzecz ideologii atakujących otwarcie prymat rozumu. W miejsce jednego porządku aksjologiczno-poznawczego, odpowiadającego jedyności Boga, wprowadza się dzisiaj „emocje” jako nową zasadę działania, która jest w najwyższym stopniu manifestacją politeizmu w sferze działania²⁹. Powracamy zatem do „zimnego” świata pogańskiego. Stąd też pojawiła się otwarta proklamacja relatywizmu, a nawet jego „dyktatura”, jak podkreślał wielokrotnie kard. Joseph Ratzinger, będącego bezpośrednią konsekwencją przyjęcia politeizmu wartości³⁰.

Problematyczność formułowanych dzisiaj propozycji pogłębia się, jeśli w obrazie Boga uwzględnimy mające dzisiaj miejsce pomijanie prawdy o stworzeniu i o rządach Bożych. Niestety, wiara w stworzenie świata przez Boga zesłała na daleki margines we współczesnej refleksji teologicznej, która ewentualnie zajmuje się jeszcze relacją stworzenia do teorii ewolucji, czyniąc to niejednokrotnie w bardzo tendencyjnych ramach albo bazując na błędnych założeniach. Tymczasem zagadnienie jest o wiele bardziej złożone. W *Raporcie o stanie wiary* w 1985 roku kard. Ratzinger, zwracając uwagę na niektóre problemy współczesnej teologii stworzenia, mówił m.in.:

Pewnego typu teologie nie wierzą już więcej w takiego Boga, który może zstąpić w materię – a to już jest wyraz obojętności, jeśli nie niechęci, do poznania istoty materii. To w konsekwencji zrodziło wątpliwości co do „materialnych” aspektów Objawienia, takich jak: prawdziwa obecność Chrystusa w Eucharystii, Dziewiczość Maryi, konkretne i rzeczywiste Zmartwychwstanie Jezusa, zmartwychwstanie ciał obiecane

²⁹ Por. M. Menin, *Il fascino dell'emozione*, Bologna 2019.

³⁰ Por. J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) 1, s. 291–322.

wszystkim u kresu dziejów. Nie przypadkiem Skład Apostolski zaczyna się: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Ta podstawa wiary w Boga Stworzyciela (to znaczy w Boga, który naprawdę jest Bogiem) stanowi jakby punkt centralny wszystkich innych prawd chrześcijańskich. Jeżeli ta podstawa wiary się zachwieje, cała reszta runie³¹.

Prawda wiary o stworzeniu świata przez Boga ze względu na swoje wielorakie znaczenie musi powrócić do pierwszej z sześciu prawd wiary, a przede wszystkim do nauki religii i do katechizmów. W tej chwili jest ona obecna na etapie nauczania religii w przedszkolu, a nie tam, gdzie właściwie powinna być, czyli w ramach religii w szkołach ponadpodstawowych. Jest to prawda o znaczeniu, owszem, kosmologicznym, ale przede wszystkim antropologicznym i etycznym. Ten wątek chcę tutaj szczególnie podkreślić. To opierając się na niej, można wypracować odpowiednią koncepcję sensu życia, które da się ukazać, tylko polegając na pochodzeniu człowieka od wobec Boga³². Przyjęcie stworzenia człowieka przez Boga daje podstawy do mówienia o naturalnym prawie moralnym, o sumieniu w jego znaczeniu uniwersalnym, o równej godności wszystkich ludzi, ale zarazem o własnym powołaniu każdego. Niestety, dzisiaj te bardzo podstawowe koncepcje zostają pomniejszone w swojej wymowie czy nawet upadają, ponieważ opierają się przynajmniej na ogólnym założeniu pochodzenia świata i człowieka od Boga, a więc jeśli tego założenia brakuje, to nie mają one właściwych podstaw do trwania i rozwoju, a potem zostają zakwestionowane.

Bardzo sugestywna wydaje się perspektywa, którą proponują w spojrzeniu na stworzenie księgi mądrościowe Starego Testamentu, w których teologia stworzenia posiada pierwszorzędne znaczenie, które także byłyby warte odzyskania w sytuacji duchowej naszego świata. Ideą przewodnią tych ksiąg jest bojaźń Boża i pokora, która nie jest niczym innym niż wiarą w Boga Stwórcę i Pana wszechświata. Ze swej strony potem bojaźń Boża jest zasadą poznania zwieńczonego mądrością, co szczególnie widać w łączności ksiąg mądrościowych z psalmami (Prz 1,7; 9,10; Ps 111[110],10). Za Gerhardem von Radem można powiedzieć, iż „formuła będzie oznaczać, że bojaźń Boża prowadzi do mądrości. Ona dysponuje do jej osiągnięcia i jej naucza”³³. Przechodząc na język Nowego Testamentu, możemy w tym przypadku prawomocnie mówić o pokorze, którą osiąga się tylko

³¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, (Opera omnia, t. XIII/1), Lublin 2017, s. 90–91.

³² Por. J. Królikowski, *Tajemnica stworzenia i ludzkie pytanie o sens*, w: *Bóg Stwórca*, (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6), red. A. Paciorek, G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 363–380.

³³ G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, Torino 1973, s. 68.

w ten sposób, że uznaje się prymat Boga nad światem i nad samym sobą. Święty Tomasz kilkakrotnie podkreślił w swoich pismach, że warunkiem właściwego postawienia problemu Boga, który oznacza potem właściwe postawienie problemu człowieka, jest pokora. Mówi na przykład: „Humilitas facit hominem capacem Dei”³⁴. Ta „zdolność” uchwycenia tajemnicy Boga domaga się jednak uznania Jego wielkości, a więc majestatu i chwały – mówiąc językiem biblijnym – do której może prowadzić kontemplacja wielkości świata i jego złożoności. Można to uznać za pierwszy stopień pokory, prowadzący potem do wejścia na inne jej stopnie. Wspólnym doświadczeniem wielkich świętych i wielkich teologów jest wyrażanie podziwu dla świata i jego wielkości – nigdy go nie odrzucają ani nie kontestują.

Uznając stworzenie świata przez Boga, zwłaszcza gdy przyjmuje się perspektywę Koheleeta i Hioba, będzie można nauczyć się rozpoznawać czasy i działania Boga w dziejach świata i we własnym życiu, będzie można przyjąć je i postępować w relacji do nich, a także poddawać się ufnie Bogu w trudnych czy dramatycznych sytuacjach życia i przyjmować dobro, gdy Bóg go udziela, oraz gdy rodzi się pytanie, dlaczego go brakuje, i gdy pojawia się zło, ponieważ to On jest tym, który pozwala bojącemu się Go i pokornemu cieszyć się owocem swojego trudu pod słońcem. Wszystko to odpowiednio przyjęte pozwala także parze ludzkiej, czyli mężczyźnie i kobiecie, realizować swoje powołanie, będąc zarówno częścią rodziny ludzkiej, jak i rodziny Bożej, czyli Kościoła, żyjąc i pracując razem z tą mądrością, która jest w Bogu, a w ten sposób wraz z Bogiem rządząc światem „w świętości i sprawiedliwości”. W ten sposób otwiera się perspektywa rządów Bożych w świecie, która w niczym nie ogranicza świata, ale otwiera przed nim niemal nieskończone perspektywy.

Nie można więc pominąć ostatecznego wniosku, że prawda o stworzeniu jest podstawą mówienia o wolności i racjonalności człowieka i świata. Tylko w perspektywie Boga zyskują one właściwe uzasadnienie oraz zasady odpowiedniego urzeczywistniania egzystencjalnego. Poza tym także wolność i racjonalność człowieka da się wpisać w perspektywę rządów Boga, Jego opatrności i Jego obecności w świecie, szczególnie w świętych.

„PRZYJDZIE SĄDZIĆ ŻYWYCH I UMARŁYCH”

Druga prawda wiary, mówiąca o tym, że „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”, moim zdaniem stała się prawdą nie tyle

³⁴ Tomasz z Akwinu, *Lectura super Matthaeum* 11, 3.

kontrowersyjną – jak zauważa ks. Kubacki – ile raczej prawdą niewygodną, którą próbujemy dostosować do naszych oczekiwań, nie zawsze najambitniejszych. Uczyłem dzieci religii i nigdy prawda o sądzie Bożym nie wywoływała u nich jakiegось zaniepokojenia, czy frustracji. Co więcej, przyjmowały to z największym spokojem i z pogodnym zrozumieniem. Dla dzieci jest naturalne, że wykroczenie pociąga za sobą karę. Jedno z dzieci, kiedyś zadało mi pytanie, jak Bóg zdoła rozdzielić w człowieku to, co dobre, i to, co złe, aby wszystko sprawiedliwie osądzić. Coraz bardziej zdaję sobie sprawę, patrząc na to, co robi człowiek, że właśnie to jest prawdziwy problem sądu Bożego, a zarazem źródło podziwu dla wszechwiedzy praktycznej Boga.

Książd Kubacki pyta w pewnym sensie retorycznie: „Dlaczego w teologii katolickiej i przepowiadaniu oraz katechezie Kościoła XIX i XX w. w mówieniu o Bogu dominował przymiot rygorystycznie i jurydycznie rozumianej sprawiedliwości, poprzedzającej i niejako warunkującej Boże miłosierdzie?”³⁵. Czy tak było rzeczywiście?

Wyjdźmy od tego, że wcale nie da się jednoznacznie powiedzieć, iż w minionych wiekach, także w dwóch ostatnich, w Kościele kładziono nacisk wyłącznie na sprawiedliwość, warunkując niejako pierwotnie miłosierdzie Boga Jego sprawiedliwością, czy też w ogóle pomijając miłosierdzie. Nie jest wyłączną zasługą św. Faustyny Kowalskiej, że miłosierdzie zostało jakoś na nowo odkryte, jak powtarza się bez większych uzasadnień. Jeśli coś nowego jej zawdzięczamy, to podkreślenie znaczenia kultu miłosierdzia Bożego, choć i w tym trzeba być ostrożnym. Msza *de Misericordia Domini* w Niedzielę Przewodnią pojawia się w mszałach kartuskich już w XV wieku. Miłosierdzie Boże jest szeroko obecne w duchowości mistyczek średniowiecznych oraz w ramach tak zwanej *devotio moderna*. W modlitewnikach już z XVII wieku można znaleźć litanie do miłosierdzia Bożego. Sięgając do dawnych zbiorów kaznodziejskich, znajdujemy kazania poświęcone w całości miłosierdziu Bożemu. Jest to temat obecny w sztuce i hymnografii chrześcijańskiej. Miłosierdzie powraca stale, nawet z pewnym naciskiem, także w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła³⁶. Szczególnymi przejawami wagi miłosierdzia jest spowiedź i praktyka odpustów, a w końcu jest on obecny w kulcie Najświętszego Serca Jezusa, o czym świadczy encyklika *Miserentissimus Redemptor* papieża Piusa XI. Także nauczanie papieża Jana Pawła II idzie po linii ścisłego łączenia kultu miłosierdzia Bożego i kultu Najświętszego Serca Jezusa³⁷.

³⁵ Por. Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 13.

³⁶ Por. J. Królikowski, *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło*, „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 85–99.

³⁷ Por. J. Królikowski, *Najświętsze Serce Jezusa objawieniem, źródłem i pośrednikiem miłosierdzia Bożego*, „Polonia Sacra” 23 (2019) 1, s. 169–187.

Jeśli chodzi o teologię, to już św. Augustyn w swoich pismach tyleż samo miejsca poświęca sprawiedliwości, co miłosierdziu Bożemu. Tym, co stanowi niejako zasadę architektoniczną jego myślenia teologicznego, jest zdanie z Psalmu 25: „Wszystkie drogi Pańskie to miłosierdzie i prawda” (w. 10). Święty Tomasz z Akwinu, który w teologii na ogół jest augustynikiem, przyjmuje tę samą perspektywę³⁸. W późniejszym okresie zagadnienie miłosierdzia w różnych odsłonach powraca u wszystkich teologów, którzy nie widzą żadnej sprzeczności między karzącym sądem Bożym i miłosierdziem. Niestety, w perspektywie błędnie ujmowanej współcześnie teologii miłosierdzia stawia się je w pewnej antynomii do kary Bożej, widząc upraszczająco wykluczanie się albo jednego, albo drugiego. Warto sięgnąć do bardzo już odległej tradycji kościelnej, która chcąc zrozumieć i uzasadnić karę Bożą, odnosi ją do wolności człowieka, podkreślając, że w swojej dramatyczności, a nawet pewnej absolutności dopuszcza ona także możliwość całkowitego odrzucenia Boga³⁹. Nie jest to nadużycie, ale wyprowadzenie właściwych konsekwencji z wielorako nobilitowanej dzisiaj, słusznie zresztą, wolności człowieka. Rzuca to przede wszystkim właściwe światło na zagadnienie grzechu jako obrazy Boga, co może prowadzić do ostatecznego odrzucenia ze strony Boga i wiecznej kary, którą nazywamy piekłem. W tym przypadku trzeba mieć na uwadze, że koncepcja grzechu jako obrazy Boga jest dogłębnie biblijna i że za taką koncepcją opowiada się także doktryna katolicka.

Jeśli należałoby dzisiaj na coś zwrócić uwagę w odniesieniu do drugiej z głównych prawd wiary, to na ważne rozróżnienie, o którym się zapomina, a które w ostatnich miesiącach z powodu pandemii stało się przedmiotem niejednej kontrowersji, zwłaszcza wtedy, gdy niektórzy kapłani interpretowali pandemię jako element kary Bożej z powodu grzechu człowieka. Byli oni napominani przez publicystów, a nawet przez biskupów, że – delikatnie mówiąc – nie ma podstaw do takiego nauczania.

Gdy zatem mówimy o karze za grzech, należy do utrwalonej tradycji przekonanie, że grzech pociąga za sobą karę w podwójnym znaczeniu – doczesnym i wiecznym. Papież Paweł VI w konstytucji *Indulgentiarum doctrina* wyjaśnia:

Objawienie Boże poucza nas, że grzechy pociągają za sobą kary nałożone Bożą świętością i sprawiedliwością, a zmywane są czy to na tym świecie przez cierpienia, do-

³⁸ Por. M. Salvioli, „*Pie Pelicane, Jesu Domine*”: *Sulla teologia della misericordia in Tommaso d'Aquino*, w: *La misericordia e le sue opera. Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo*. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 30–31 maggio 2016, red. G. Colomboe, Milano 2016, s. 11–29.

³⁹ Por. J. Królikowski, *Eklezjalna wizja miłosierdzia. Od Soboru Trydenckiego do „Misericordiae vultus” papieża Franciszka*, w: *Miłosierny i sprawiedliwy. W kręgu miłosierdzia Bożego*, red. P. Łabuda, L. Rojowski, Tarnów 2016, s. 57–72.

legliwości i trudy tego życia, a zwłaszcza przez śmierć, czy to również przez ogień i męki albo kary oczyszczające w przyszłym wieku. Wierni przeto zawsze byli przekonani, że na złej drodze życia napotyka się wiele przeszkód i że jest pełna niedogodności, ciernista i szkodliwa dla tego, kto nią kroczy⁴⁰.

Nie ma najmniejszych podstaw do kwestionowania tego nauczania. Jego praktycznym odpowiednikiem jest przede wszystkim spowiedź, ale także odpusty, cnota pokuty, o której tak niewiele się mówi, praktyki pokutne, czy uczynki miłosierdzia, ujmowane w perspektywie błogosławieństwa Chrystusowego: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Nie ma więc żadnej sprzeczności między karą Bożą i miłosierdziem. Co więcej, trzeba także na nowo spojrzeć na karę, a więc mówiąc łagodniej, na doświadczenie zła w perspektywie miłosierdzia, a wtedy wyeliminuje się także rozmaite trudności w spojrzeniu na źle brzmiącą, jak się nam wydaje, karę. Święty Tomasz z Akwinu niezwykle sugestywnie stwierdza: „Bóg daje ludziom sprawiedliwym tyle dóbr doczesnych, a także doświadczeń zła, ile potrzeba, aby doprowadzić ich do osiągnięcia życia wiecznego”⁴¹. Doświadczenia zła (nie samo zło), które na ogół traktujemy jako karę, pytając potocznie: „za jakie grzechy”, są ostatecznie także manifestacją obecności Boga w świecie, a zatem także Jego miłosierdzia. Bardzo pomocna może okazać się wizja „przyczyn wtórnych” w wyjaśnianiu tajemnicy zła⁴². Jeśli więc doświadczamy zła, na przykład pandemii, to jest w pełni uprawnione, by widzieć również w niej manifestację miłosierdzia Bożego, gdyż „udzielanie się przymiotów Boga należy do Jego miłosierdzia”⁴³. Owszem, nie możemy jednoznacznie powiedzieć, które doświadczenie zła odpowiada takiemu czy innemu grzechowi, ale na pewno pomocą może tutaj służyć doktryna „grzechów wołających o pomstę do nieba”, która nie straciła na wymowie i aktualności.

Nie zachodzi zatem potrzeba modyfikacji drugiej z sześciu prawd wiary, ponieważ sytuuje się ona we właściwej perspektywie biblijno-teologicznej, która jasno mówi o karze za grzechy (por. Hbr 2,3; 10,29; 12,25). Niewątpliwie jest to prawda surowa i wymagająca, ale w żadnym razie nie jest to prawda, która klóciłaby się z Ewangelią jako dobrą nowiną. Po raz kolejny pojawia się tutaj problem właściwego rozumienia wymogów chrześcijańskich, prymatu Boga, Jego świętości i innych przymiotów, a zwłaszcza odpowiedniej odpowiedzi na pytanie o wolność w perspektywie Boga i krzyża Chrystusa, który stał się objawieniem

⁴⁰ Paweł VI, *Konstytucja „Indulgentiarum doctrina”*, 1 I 1967 r., 2, w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, s. 103–104.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 114, a. 10.

⁴² Por. Ch. Journet, *Il male. Saggio teologico*, Roma 1993, s. 88–98.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 114, a. 10, ad 2.

wolności człowieka (por. Ga 5,2). Także dlatego Chrystus „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, jak wyznajemy w naszym *credo*, to znaczy przyjdzie sądzić, co zrobiliśmy z ofiarowaną nam przez Niego wolnością.

TRÓJCA ZBAWCZA

W przypadku trzeciej i czwartej głównej prawdy wiary sprawa ich znaczenia nie podlega dyskusji. Tajemnica Trójcy Świętej stanowi podstawę wiary i punkt odniesienia życia chrześcijańskiego. Spośród wielu sugestywnych wypowiedzi, które mogłyby ten fakt zilustrować, niech posłużą dwie. Święty Augustyn pisze: „W Trójcy jest całe źródło wszystkich rzeczy oraz najdoskonalsze piękno i najbardziej uszczęśliwiająca radość”⁴⁴. A w średniowieczu Rupert z Deutz zanotował: „Na tyle żyjemy, na ile znamy Błogosławioną Trójcę”⁴⁵.

Bardziej jednoznaczne związanie tajemnicy Trójcy Świętej z wcieleniem i śmiercią Jezusa Chrystusa nadaje wierze trynitarną wyraźniejsze znaczenie soteriologiczne. Osobiście w tym miejscu sytuowałbym zagadnienie „proegzystencji Bożej”, o której pisze ks. Kubacki⁴⁶. Osoba i dzieło Chrystusa stanowi punkt wyjścia i odniesienia objawienia Trójcy Świętej, o czym mówił już cytowany na początku św. Tomasz z Akwinu, a zwłaszcza tego, że jest to tajemnica osobowej miłości. Aby to zagadnienie lepiej uchwycić, rodzi się postulat szerszego sięgnięcia do pism mistyków, w których można wskazać wiele inspirujących treści, pozwalających głębiej wyrazić tajemnicę Trójcy w perspektywie duchowej i egzystencjalnej. Wydaje się, że mogłoby to być bardzo użyteczne zwłaszcza wobec pojawiających się pytań o „praktyczne” znaczenie dogmatu trynitarnego⁴⁷.

Ksiądz Kubacki w swojej analizie prawdy o tym, że Syn Boży stał się człowiekiem „dla naszego zbawienia”, stawia problem soteriologii katolickiej. Zagadnienie ma podstawowe znaczenie w ramach wiary, a tym samym także teologii. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że ta soteriologia do pewnego stopnia znajduje się w sytuacji krytycznej. Z jednej strony krytykuje się z wielu powodów tradycyjną soteriologię zadośćuczynienia (i jej pochodne), a drugiej strony postulowana soteriologia miłości, która miałaby ją zastąpić, nie jest wystarczająca teologicznie i nie odpowiada na wiele bardzo zasadniczych pytań. W ramach obecnych debat

⁴⁴ Augustyn, *De Trinitate* 6, 10, 12: „In [...] Trinitate origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delctatio”.

⁴⁵ Rupert z Deutz, *De Trinitate et operibus eius* 42, 24: PL 167, 1828: *In tantum vivimus, in quantum Trinitatem cognoscimus*.

⁴⁶ Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 8.

⁴⁷ Por. J.-P. Jossua, *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006, s. 91–109.

teologicznych sytuuje się także refleksja ks. Kubackiego. Z jednej strony zdaje sobie sprawę, że soteriologia zadośćuczynienia znajduje się obecnie w punkcie krytycznym, ale z drugiej strony koncentrowanie się na ogólnym pojęciu miłości, przy całej jego atrakcyjności, nie rozwiązuje problemu soteriologicznego, ponieważ nie da się go sprowadzić do jednego pojęcia. Soteriologia to olbrzymi kompleks zagadnień, a dotychczasowa tradycja teologiczna pokazuje, że tylko ich organiczne ujęcie, w większym bądź mniejszym stopniu, może pozwolić na osiągnięcie zadowalających rezultatów. Ksiądz Kubacki nie uwzględnia, niestety, wystarczająco tego ważnego faktu teologicznego. Owszem, przywołuje inspirujące cytaty, ale proponowana odpowiedź nie jest wystarczająca. Także krytyka soteriologii zadośćuczynienia, jako pokazują najnowsze prace na ten temat, nie jest w pełni zadowalająca, ale nie da się z niej zrezygnować. Pojęcie „ofiary prześlągalnej” za grzechy jest kluczowym elementem soteriologii biblijnej, zachowującym w każdych warunkach i w każdej koncepcji soteriologicznej podstawowe znaczenie. Owszem, potrzebuje ono dopełnienia opartego na pojęciu miłości, ale nie może zostać nią zastąpione. Wynika to przede wszystkim z powagi grzechu, który domaga się odkupienia. Nie da się mówić spójnie o soteriologii bez odniesienia do konkretności grzechu i jego odniesienia do Boga⁴⁸.

Nie rozwiązując w tym miejscu trudnych problemów dotyczących soteriologii, można chyba powiedzieć, że w kontekście czwartej z sześciu prawd wiary, a więc w kontekście katechetyczno-egzystencjalnym, należałoby zaproponować ściślejsze powiązanie soteriologii z liturgią, zwłaszcza z Eucharystią, która na pewno zawiera spójną i dojrzałą propozycję soteriologiczną. Owszem, może ona wydawać się nieco schematyczna, ale jeśli uwzględni się współczesne poszukiwania teologiczne i w ich świetle zinterpretuje dane liturgiczne, może to przynieść zasługujące na uwagę rezultaty⁴⁹. Liturgia, pozostając przeżywaną lekcją teologii, jawi się jako szczególnie zasadnicza i inspirująca lekcja soteriologii o bardzo rozległych odniesieniach. Zresztą, w ciągu wieków w dyskusjach dotyczących soteriologii liturgia zawsze odgrywała kluczową rolę, dostarczając jej zarówno ukierunkowujących idei, jak i kluczowych treści. Oczywiście, jest prawdą, że miał również miejsce proces odwrotny, to znaczy dyskusje teologiczne i nowe treści były także stopniowo włączane do liturgii.

W każdym jednak razie obecność soteriologii wśród głównych prawd wiary jest jak najbardziej słuszna, choć na pewno jej wyjaśnienie domaga się uwzględnienia sposobu postrzegania zbawienia przez dzisiejszego człowieka, przy zacho-

⁴⁸ Por. E. Mazza, *Sacrificato per i nostri peccati? Una ricerca sull'origine di un'idea*, Bologna 2020.

⁴⁹ Por. S. Ippoliti, *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2018.

waniu istotnego przesłania zawartego w dziele paschalnym Chrystusa. Tak zresztą było w tradycji. Wielość modeli soteriologicznych, które zostały wypracowane, na pewno odzwierciedla uwarunkowania duchowe poszczególnych epok oraz sposoby postrzegania relacji między życiem ludzkim na ziemi i jego ostatecznym wypełnieniem w wieczności⁵⁰. Uważam, że należałoby dzisiaj podkreślić wyzwoléniejszy aspekt soteriologii biblijnej, który w najwyższy sposób odpowiada dzisiejszej wrażliwości i dzisiejszym poszukiwaniom. Co więcej, bardzo dobrze wpisuje się w nasze lokalne doświadczenia antropologiczne i teologiczne.

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

W czasie przygotowania do pierwszej Komunii św. uczyłem się piątej z sześciu prawd wiary w wersji: „Dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że nigdy nie umiera”. W takim sformułowaniu mówi o duszy papież św. Pius X w *Katechizmie większym*⁵¹. Ksiądz Kubacki wyjaśnia przymiot nieśmiertelności w taki sposób:

Człowiek stworzony został przez Boga i powołany do wspólnoty życia wiecznego z Bogiem, czyli że życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią, ale zmienia się i trwa w innym świecie i tam znajduje swoje dopełnienie⁵².

Pozostaje jednak pytanie, w czym to ludzkie życie zachowuje trwałość? Co jest jego „nośnikiem”? Życie jest „życiem kogoś/czegoś”.

Trzeba, niestety, powiedzieć, że dusza nie miała szczęścia w teologii XX wieku. Egzegeza biblijna w badaniach dotyczących duszy znalazła się pod naciskiem wymogu tak zwanej demitologizacji. Pojęcie duszy pojawia się rzeczywiście w tak zwanych późniejszych warstwach Biblii, co zdaniem egzegetów sprawia, że domaga się ono szczególnej weryfikacji i oczyszczenia⁵³. W związku z tym do badań egzegetycznych weszła tendencja do dominującego zainteresowania wcześniejszymi warstwami Biblii, które miałyby być bardziej autentyczne. Zwrócono więc uwagę na to, że w tych wcześniejszych warstwach mamy do czynienia z mocną afirmacją jedności człowieka, bez wyraźnego rozdzielania zagadnienia duszy i ciała. Takie ujęcie – wyraźnie monistyczne, mówiąc językiem technicznym – miałyby być podobno bardziej autentyczne

⁵⁰ Niektóre aspekty tego zagadnienia zob. w T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

⁵¹ *Catechismo maggiore promulgato da San Pio X*, Milano 1991, s. 22.

⁵² Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 21.

⁵³ Por. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, tł. A. Wojnowski, Kraków 2008.

i bardziej odpowiadające naturze człowieka. W tej perspektywie dusza miałaby być późniejszym dualistycznym, to znaczy hellenistycznym, zafałszowaniem autentyczności pierwotnej biblijnej wizji człowieka. Zapomina się, że w takim ujęciu pojawia się poważny problem zachowania ciągłości między życiem ziemskim i życiem wiecznym człowieka – problem bardzo poważny, gdyż w gruncie rzeczy dokonuje on kwestionowania nieśmiertelności człowieka. Dla rozwiązania tej trudności liczni autorzy, zwłaszcza protestanci, zaproponowali tak zwane zmartwychwstanie w śmierci – w takim ujęciu śmierć byłaby bezpośrednim przejściem człowieka do życia chwalebne. Ksiądz Kubacki nawet jeśli wprost tego nie stwierdza, to jednak jego wykład jest *de facto* przyjęciem takiego stanowiska. Takie ujęcie nie ma jednak żadnych podstaw biblijnych i było już wielokrotnie odrzucone⁵⁴.

W związku z naciskiem współczesnej egzegezy także teologia znalazła się pod wpływem jej propozycji, czego wyrazem są współczesne ujęcia śmierci człowieka, a zwłaszcza tradycyjne zagadnienie dotyczące „duszy oddzielonej” (*anima separata*). Według tradycyjnego ujęcia dualistycznego, śmierć jest rozdzieleniem duszy i ciała. Jak podkreśla już późniejsza tradycja Starego Testamentu, ciało po śmierci wraca do ziemi, ale dusza przechodzi do Boga, który go stworzył (por. Koh 12,7). Pojawia się jednak trudny problem, w jaki sposób dusza, która jest związana wewnętrznie – substancjalnie – z ciałem⁵⁵, może bez niego trwać po śmierci, czyli na czym polega to, co w teologii nazywamy „stanem pośrednim” czy też „miedzystanem”⁵⁶. Teologowie zmagają się z tym zagadnieniem niemal od początku, w szczególności sposób byli nim zainteresowani teologowie średniowieczni⁵⁷.

Nie wchodząc tutaj w szczegóły, można powiedzieć, że średniowieczne ujęcia teologiczne poszły w dwóch kierunkach. Jedna tradycja za św. Bonawenturą idzie w kierunku przyjęcia, że dusze zmarłych jakoś trwają w pamięci (myśli) Boga, który je w ten sposób zachowuje w istnieniu, i powrócą z niej do pełnego życia

⁵⁴ Por. C. Pozo, *Immortalità e risurrezione*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temì attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 2000, s. 98–111.

⁵⁵ Por. P. Liszka, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.

⁵⁶ Syntetyczne przedstawienie trudności w: K. Rahner, *Über den „Zwischenzustand”*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg 2008, s. 245–253. Por także: J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 114–160. Przegląd dyskusji teologicznych na temat stanu pośredniego: A. Dańczak, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962–1999*, Pelplin 2008.

⁵⁷ Por. A. Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, red. K. Schmid, J. Wallasch (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, s. 79–199.

w chwili ostatecznego zmartwychwstania. Druga tradycja poszła za św. Tomaszem z Akwinu, który przyjmuje i uzasadnia koncepcję „duszy oddzielonej”. Jest ona bliższa tradycji patrystycznej, zwłaszcza św. Augustynowi, ale przede wszystkim jest ona bliska tradycji eschatologicznej Kościoła. W sposób szczególny wyraża się ona już w starożytnych obrzędach pogrzebowych, gdy Kościół modli się za duszę zmarłego, która w pełnej i trwałej swojej indywidualności już „żyje w Bogu”⁵⁸. Ta wiara, bardziej lub mniej wyraźnie, jest obecna w każdej modlitwie za zmarłych, gdy polecamy Bogu ich dusze, czy też gdy w czasie mszy świętej zapowiadamy, że jest ona „ofiarowana za duszę” takiego czy innego zmarłego. Nigdy nie mówimy w Kościele, że modlimy się za taką czy inną osobę, gdyż żyjąca nadal dusza jest tylko częścią człowieka – bez ciała dusza nie jest osobą.

Nawet jeśli pojawiają się pewne trudności spekulatywne dotyczące duszy oddzielonej, to i tak jest ona bardziej odpowiadająca świadomości eschatologicznej Kościoła niż jej wyeliminowanie. O tym, że jest to kwestia trudna, świadczy na przykład podręcznik Josepha Ratzingera *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, który miał kilka wydań, a zagadnienie duszy oddzielonej za każdym razem jest w nim ujmowane nieco inaczej – najogólniej mówiąc, dokonało się u Ratzingera stopniowe przejście od koncepcji bonawenturiańskiej do koncepcji tomistycznej, gdyż nie tylko broni ona trwałości i nieśmiertelności duszy, ale zapewnia ciągłość między życiem ziemskim i życiem wiecznym⁵⁹.

Nie ma potrzeby podejmowania tutaj szczegółów tego złożonego zagadnienia, ale zwróćmy uwagę na jej najbardziej specyficzny aspekt. Wobec różnych tendencji i pojawiających się błędów dotyczących duszy Kongregacja Nauki Wiary 17 maja 1979 roku ogłosiła list *Recentiores episcoporum* na temat niektórych zagadnień dotyczących eschatologii. Czytamy w nim:

Kościół przyjmuje istnienie i trwanie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała⁶⁰.

⁵⁸ Por. K. Rahner, *Das Leben der Toten*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 12: *Menschensein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg 2005, s. 540–546.

⁵⁹ Por. Składanowski M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013. Niestety autor tej rozprawy nie uwzględnił ewolucji, która dokonała się w myśli J. Ratzingera w odniesieniu do zagadnienia duszy.

⁶⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *List „Recentiores episcoporum”*, 17 V 1979 r., w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 155.

Właściwie w tym stwierdzeniu została uchwycona istota zagadnienia⁶¹. Jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu w swojej antropologii, sama dusza ludzka nie jest wprawdzie całkowicie „ludzkim ja”, ale jest jego podstawą i nośnikiem. W duszy oddzielonej istnieje nadal to samo „ludzkie ja”; będąc elementem świadomym i trwałym człowieka, pozwala stwierdzić zachowanie prawdziwej ciągłości osobowej między człowiekiem, który żył na ziemi, i człowiekiem, który zmarł i zmartwychwstał. Bez tej ciągłości trwałego elementu ludzkiego człowiek, który żył na ziemi, i człowiek, który zmartwychwstał, nie byłby tym samym „ja”. Dzięki takiemu ujęciu zostaje zachowana trwałość po śmierci aktów rozumu i woli wypełnionych na ziemi. Ma to znaczenie m.in. dla zagadnienia zasługi będącej podstawą odpłaty wiecznej. Na przykład, tylko jeśli zachowana jest ciągłość „ludzkiego ja”, może być mowa o wiecznej nagrodzie i wiecznej karze dla konkretnego człowieka za czyny dokonane na ziemi. Ma także sens modlitwa za dusze zmarłych, ponieważ to ich przeszłość ziemską domaga się ostatecznego oczyszczenia. Elementem oczyszczającym dla ciała jest trud życia, cierpienie i śmierć.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że jest mocno problematyczna reforma liturgiczna dokonana po II Soborze Watykańskim. Nawiązując do jej rezultatów, kard. Ratzinger pisał: „Nawet Mszał Pawła VI odważa się już tylko nieśmiało mówić tu i ówdzie o duszy, omija ją jednak, jak dalece to tylko możliwe”⁶². Wyrastające z tego samego ducha, pozostaje dwuznaczne wskazanie zapisane w instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych:

Cały człowiek został odkupiony przez Chrystusa i ma mieć udział w życiu wiecznym, dlatego nie mówimy: „módlmy się za duszę N.” – lecz: „módlmy się za zmarłego N.”⁶³.

Pomijając to, że tego typu propozycje mocno kłócą się z całą dotychczasową tradycją Kościoła, modlitwa za dusze zmarłych w żadnym przypadku nie oznacza pomijania kwestii zbawienia „całego człowieka”, czyli ciała i duszy. Modlitwa za dusze w ścisłej łączności z wiarą w Chrystusa zmartwychwstałego, który jest gwarancją cielesnego zmartwychwstania odkupionych, wyraża przekonanie, że dusza jest otwarta na ponowne połączenie się z ciałem w stanie chwalebny. Mówienie o „zmarłym N.” sugeruje raczej, że właśnie „cały” człowiek – ciało i dusza – umarł, a więc jeśli cały umarł, to jaki sens ma jeszcze modlitwa za niego? Czy

⁶¹ Szersze wyjaśnienie tego zagadnienia zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 321–322.

⁶² J. Ratzinger, *Pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem...*, s. 247.

⁶³ *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, 3*, w: *Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2 uzup., Katowice 2011, s. 23.

jest to modlitwa o jakieś jego wskrzeszenie z nicości? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania niejako wymusiło pojawienie się koncepcji „zmartwychwstania w śmierci”. Modlitwa jest wyrazem wiary, ale takiej wiary Kościół nie prezentuje w swoim credo eschatologicznym. Sprawa domaga się szybkiej korekty zarówno z racji teologicznych, jak i pastoralnych. Niejednokrotnie zdarzyło mi się spotkać z ludźmi zadającymi pytania o sens niektórych modlitw, które słyszą w czasie pogrzebów. Na szczęście zmiany w języku zachodzą powoli. Ważne jest jednak przede wszystkim, aby w modlitwie została zachowana „reguła wiary”.

Ksiądz Kubacki, wyjaśniając piątą z głównych prawd wiary, uległ niektórym współczesnym interpretacjom teologicznym, które pozostają głęboko wątpliwe, chociaż ciągle jeszcze powracają w nowszych opracowaniach eschatologii. Jego konkluzja jest wyraźnie dwuznaczna:

Można zatem stwierdzić, że zmartwychwstały po swojej śmierci „cały człowiek”, nawet jeśli bezpośrednio idzie do nieba, to jednak pełnię zmartwychwstania (pełnię zmartwychwstałego „ciała” jako pełnię swego „ja”) osiągnie dopiero w chwili powtórnego przyjścia Chrystusa i sądu ostatecznego, gdy wszyscy zbawieni tworzyć będą doskonałe Ciało Chrystusa⁶⁴.

Sformułowanie to zawiera pewną asekurację, ale przyjęcie tezy o „stopniach zmartwychwstania”, którą znajdujemy już w *Katechizmie holenderskim*⁶⁵, jest zbyt wątpliwe z biblijnego punktu widzenia i nie ma żadnego oparcia w Tradycji, a w gruncie rzeczy zakłada jakąś niejasną antropologię i wątpliwą eschatologię.

„BEZE MNIE NIC NIE MOŻECIE UCZYNIĆ” (J 15,5)

Ostatnia z sześciu prawd wiary: „Łaska Boża jest do zbawienia konieczna” nie budzi zastrzeżeń, chociaż wydaje mi się, że lepsze jej sformułowanie zaproponował ks. Chrościński: „Łaska Boża jest do zbawienia konieczna, gdyż człowiek bez łaski nie może uczynić niczego zasługującego na życie wieczne”. W takim sformułowaniu mamy do czynienia z mocniejszym wydobyciem znaczenia zbawczego łaski w perspektywie życia wiecznego oraz podkreślenie potrzeby współdziałania we wszystkim człowieka z Bogiem, który łaskawie obdarowuje człowieka, aby w końcu przyjęcie Jego obdarowania nagro-

⁶⁴ Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary...*, s. 25.

⁶⁵ Por. *Il Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi. Con la „Dichiarazione della Commissione Cardinalizia” del 15 ottobre 1968 e il „Supplemento al Nuovo Catechismo”*, Torino–Leumann 1988, s. 572–573.

dzić pełnym udziałem w życiu zbawionych. Mamy tutaj proklamację zarówno miłosierdzia Boga, jak i pełnej darmości łaski i zbawienia, a więc ostatecznie chodzi o chrześcijaństwo jako „religię łaski”.

Zwrócenie uwagi na łaskę Bożą w perspektywie owocnego życia chrześcijańskiego i jego wypełnienia w Bogu jest szczególnie ważne ze względu na współczesny kontekst pelagiański, na który zwrócił uwagę papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exultate*⁶⁶. Łaska pozostaje trudną tajemnicą, która nie ma analogii w żadnej tradycji religijnej. Niestety, głos papieża w tej sprawie nie wzbudził tylu emocji i komentarzy, ile zdanie kard. J. Ratzingera wypowiedziane w czasie jednej z konferencji: Błąd Pelagiusza „dziś ma więcej naśladowców, aniżeli mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka”⁶⁷. To stwierdzenie na pewno jest dzisiaj jeszcze bardziej aktualne.

Staje przed nami pilne zadanie powrotu do traktatu o łasce, łącznie z wymogiem przełożenia tajemnicy łaski na język katechetyczny i egzystencjalny. Ten wymóg nie ulega wątpliwości i na pewno musimy udzielić odpowiedzi, opierając się na kategoriach, które uczynią z łaski nie tylko wielką tajemnicę, ale także pewien „egzystencjał”, by posłużyć się językiem K. Rahnera. Uważam, że w tej dziedzinie zachodzi przede wszystkim pilna potrzeba podjęcia próby wyrażenia tajemnicy łaski pojęciami i kategoriami miłości, zachowując różnicę rzeczową między łaską i miłością, jak chce tradycja doktrynalna Kościoła.

ZAKOŃCZENIE

W świetle tych uwag nie wydaje mi się, aby katechetyczne sformułowanie sześciu głównych prawd wiary domagało się jakiejś radykalnej korekty. Zarówno streszcza ona zasadnicze prawdy wiary, jak i dokonuje ich doniesienia do zasadniczych problemów współczesności, zwłaszcza w kwestii duszy i łaski. Choć propozycja „krótkich formuł wiary” nie spotkała się z przychylnym przyjęciem, ich użyteczność z punktu widzenia katechetycznego i formacyjnego zasługuje na uwagę i pod pewnymi warunkami może zostać włączona do podręcznego katechizmu⁶⁸. Proponuję zatem następujące sformułowanie sześciu prawd wiary:

1. Jest jeden Bóg Ojciec, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi.
2. Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który miłosiernie za dobro wynagradza, a za złe karze.

⁶⁶ Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exultate”*, 19 III 2018 r., 47–62.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 100.

⁶⁸ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 162–178.

3. Są trzy osoby boskie, Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, czyli Trójca Przenajświętsza.

4. Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia.

5. Dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że nigdy nie umiera, ale trwa w Bogu.

6. Łaska Boża, miłująca i darmowa, jest do zbawienia konieczna, gdyż człowiek bez łaski nie może uczynić niczego zasługującego na życie wieczne.

Osobnym problemem jest dostarczanie bardziej przystosowanych i odnowionych teologicznie wyjaśnień. Przedstawione uwagi dotyczące rozumienia poszczególnych prawd wiary mogą ukierunkować przygotowanie odpowiedniego komentarza teologicznego, mogącego potem okazać się użytecznym dla nauczania religii i dla katechezy.

BIBLIOGRAFIA

- Angenendt A., *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), red. K. Schmid, J. Wallasch, München 1984, s. 79–199.
- Ben-Chorin S., *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997.
- Bernardo San, *Sermoni sul Cantico dei cantici. Parte seconda XXXVI–LXXXVI*, (Opere di san Bernardo V/2), Milano 2008.
- Bruns R., *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebranej maiący nad to jako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krótkich pytaniach y odpowiedziach*, Brunsberg 1758.
- Catechismus magnvs per quaestiones et responsiones, addvctis viriqve Sacrae Scriptvrae locis, dispositvs ex germanico sermone in latinam lingvam translavtvs Isidoro Chrościnski Gymnasii Tarnoviensis praefecto interprete*, Tarnoviae, Typis Ios. Georgii Matyaszowski Episc. Tarnoviensis Typogr. 1790.
- Catechismo maggiore promulgato da San Pio X*, Milano 1991.
- Dańczak A., *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962–1999*, Pelplin 2008.
- Dionysius von Luxemburg, *Der Große Katechismus. Das ist: Eine in Göttlicher Schrift gegründete von den Heil. Vätern und Concilien der Kirchen wie auch andern bewährten Theologen Ausführliche Erklärung Aller nothwendigen Artikel oder Glaubens Puncten in fünf Theil unterschieden nach dem Catechismo Canisii*, Mayntz 1698.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exultate”*, 19 III 2018 r.

- Il Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi. Con la „Dichiarazione della Commissione Cardinalizia” del 15 ottobre 1968 e il „Supplemento al Nuovo Catechismo”*, Torino–Leumann 1988.
- Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, w: *Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2 uzup., Katowice 2011, s. 23–29.
- Ippoliti S., *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2018.
- Jossua J.-P., *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006.
- Journet Ch., *Il male. Saggio teologico*, Roma 1993.
- Katechizm albo nauki chrześcijańskie na post, niedziele i święta całego roku podzielone, pisano przez Nikodema Rudowskiego w Sadłowie 1819 r.* (rkps).
- Klausener E., *Ein Priester in Preußen. Das Leben des Feldpredigers in Potsdam, Pater Raymundus Bruns*, Berlin 1981.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum*, 17 V 1979 r., w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 153–157.
- Królikowski J., *Tajemnica stworzenia i ludzkie pytanie o sens*, w: *Bóg Stwórca*, (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6), red. A. Paciorek, G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 363–380.
- Królikowski J., *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło*, „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 85–99.
- Królikowski J., *Eklezjalna wizja miłosierdzia. Od Soboru Trydenckiego do „Misericordiae vultus” papieża Franciszka*, w: *Miłosierny i sprawiedliwy. W kręgu miłosierdzia Bożego*, red. P. Łabuda, L. Rojowski, Tarnów 2016, s. 57–72.
- Królikowski J., *Najświętsze Serce Jezusa objawieniem, źródłem i pośrednikiem miłosierdzia Bożego*, „Polonia Sacra” 23 (2019) 1, s. 169–187.
- Kubacki Z., *Krytycznie o sześciu prawdach wiary i przepowiadaniu Kościoła*, „Studia Bobolanum” 30 (2019) 4, s. 5–33.
- Liszka P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.
- Löning K., Zenger E., *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tł. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Mazza E., *Sacrificato per i nostri peccati? Una ricerca sull’origine di un’idea*, Bologna 2020.
- Menin M., *Il fascino dell’emozione*, Bologna 2019.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303–340.

- Myszor W., *Chrościński Izidor*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 324–325.
- Nauka duchowna. Katechizm misyjny z XVIII wieku*, wyd. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011.
- Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57/2), tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Paweł VI, Konstytucja *Indulgentiarum doctrina*, 1 I 1967 r., w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, s. 102–128.
- Piekutowski J., *Prawdy znikąd*, „Tygodnik Powszechny” (2016) 27, s. 33.
- Pozo C., *Immortalità e risurrezione*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 2000, s. 98–111.
- Rad G. von, *La Sapienza in Israele*, Torino 1973.
- Rahner K., *Das Leben der Toten*, w: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, t. 12: *Menschensein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg 2005.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, t. 26: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg 1999.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Freiburg 2008.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, tł. W. Życiński, Lublin 1993.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera omnia, X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, (Opera omnia, XIII/1), Lublin 2017.
- Ravasi G., *Krótką historia duszy*, tł. A. Wojnowski, Kraków 2008.
- Rupert z Deutz, *De Trinitate et operibus eius*, PL 167.
- Salvioli M., „Pie Pelicane, Jesu Domine”: *Sulla teologia della misericordia in Tommaso d’Aquino*, w: *La misericordia e le sue opera. Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell’uomo. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 30–31 maggio 2016*, red. G. Colomboe, Milano 2016, s. 11–29.
- Składanowski M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Parisiis 1888.
- Tomasz z Akwinu, *Lectura super Matthaëum*, Taurini–Romae 1951
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, oprac. J. Salij, Kęty 1999.
- Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) 1, s. 291–322.

SZEŚĆ PRAWD WIARY GENEZA I NIEKTÓRE ASPEKTY TREŚCIOWE

Streszczenie

Sześć prawd wiary, którymi posługujemy się w naszej tradycji katechetycznej, zasługuje na pogłębioną analizę, zarówno jeśli chodzi o ich genezę, jak i o ich treść. Artykuł w pierwszej części stanowi uzupełnienie artykułu Zbigniewa Kubackiego TJ odnośnie do ich genezy („Studia Bobolanum” 30 [2019] 4, 5–33), natomiast w drugiej części wskazuje na odnowioną potrzebę ich rozumienia, biorąc pod uwagę postulaty współczesnej teologii. Okazuje się, że w takiej perspektywie sześć prawd wiary zachowuje swoją wartość jako krótka formuła wiary, choć można by dokonać w nich pewnych uzupełnień.

Słowa kluczowe: prawdy wiary, symbol wiary, katechizm, interpretacja

THE SIX TRUTHS OF FAITH – THE ORIGINS AND SELECTED ASPECTS OF THE CONTENT

Summary

The six truths of faith, to which we refer in our catechetical tradition, deserves deeper analysis when it comes to both its origins and content. This article in its first part constitutes a supplementation of the article of Zbigniew Kubacki SJ dealing with the origins of the six truths of faith (“Studia Bobolanum” 30[2019] no. 4, 5–33), whereas second part points out the renewed need for the understanding of the truths taking into consideration the requirements of contemporary theology. It turns out that in such a perspective the six truths of faith preserves its value as a short formula of faith although certain supplementation could yet be made.

Keywords: truths of faith, symbol of faith, catechism, interpretation

Ks. Andrzej Dobrzyński*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

ROLA FRANCUSKICH TEOLOGÓW W INTELKTUALNEJ FORMACJI KAROLA WOJTYŁY

Artykuł ukazuje wpływ katolicyzmu francuskiego na formację intelektualną i pastoralną Karola Wojtyły oraz na jego rozumienie roli Kościoła w świecie i znaczenia Soboru Watykańskiego II. Wojtyła na studiach w Rzymie „wszedł” w wir prowadzonej w Kościele intelektualnej polemiki. Toczyła się ona głównie między francuskimi teologami. Wiodącą rolę odgrywał o. Réginald Garrigou-Lagrange, moderator pracy doktorskiej studenta z Krakowa. Dla Wojtyły była istotna kwestia przeciwstawienia się dechrystianizacji. Napięcia między konserwatyżmem i progresizmem towarzyszyły polemikom w latach powojennych, jak i w czasie trwania oraz po Vaticanum II. Wojtyłę interesowała merytoryczna odpowiedź na kwestię zbawienia człowieka w dzisiejszym świecie. Umiejętnie korzystając z refleksji polemizujących stron, formułował własną syntezę teologiczno-pastoralną, wierną katolickiej tradycji, a przy tym podejmującą wyzwania nowych czasów.

Biograf Jana Pawła II Bernard Lecomte w książce *Pasterz* stwierdził, że „frankofil” Giovanni Battista Montini byłby zdziwiony faktem, iż jego następcą z Polski, gdzie silne były wpływy niemieckie i austro-węgierskie, miał w swojej formacji intelektualnej podobny punkt odniesienia jak i on. Paweł VI był „prze-

* Ks. Andrzej Dobrzyński – kapłan archidiecezji krakowskiej, dr hab. teologii dogmatycznej. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie Navarra w Pampelunie w Hiszpanii. Związany jest z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Od 2007 r. kieruje pracą Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Jest autorem wydań krytycznych pism Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz artykułów naukowych dotyczących polskiego papieża, zagadnień z eklezjologii, a także monografii *Kapłaństwo może być piękne. Twórcza moc ośmiu błogosławieństw* (2016); *Synodalność Kościoła niepodzielonego* (2020); e-mail: andrzej.dobrzyński@upjp2.edu.pl; ORCID 0000-0002-9331-8215.

siąknięty kulturą francuską”, stąd mógł powiedzieć, że jego ojczyzną duchową była Francja. Dla Karola Wojtyły Francja była „tygłem” tradycji mistycznych, wymieniając choćby Ludwika Marię Grigniona de Montforta, Jana Vianneya czy Teresę z Lisieux; „warsztatem”, gdzie powstawały współczesne prądy myślowe, i terenem, na którym Kościół mierzył się z tendencjami modernistycznymi¹.

Zainteresowanie Jana Pawła II dziedzictwem duchowym i intelektualnym Francji, zarysowane w sposób ogólny przez Lecomte’a, wymaga uzupełnienia o ukazanie określonych obszarów myśli i działalności ludzkiej, historycznych wydarzeń i procesów oraz konkretnych osób i dróg ich oddziaływania na formację intelektualną papieża, pracę twórczą i działanie pastoralne. Zadanie to było już podejmowane przez badaczy, lecz nie w sposób wyczerpujący². Przekracza ono ramy jednego artykułu. Powstające opracowania tematyczne składają się na całościowy obraz niczym fragmenty jednej mozaiki.

Prezentowane studium posiada charakter historyczno-teologiczny i ma na celu odpowiedzi na pytania: Jaka była rola katolicyzmu francuskiego w formacji intelektualnej i pastoralnej Karola Wojtyły? Którzy z teologów mieli szczególnie wpływ na kształtowanie się jego poglądów? Na czym polegał i czego dotyczył „dialog” Karola Wojtyły z przedstawicielami francuskiego katolicyzmu?

Ramy chronologicznie niniejszego opracowania stanowi okres przed pontyfikatem Jana Pawła II. Przedstawiony będzie wpływ francuskich teologów, których Wojtyła poznał podczas studiów w Rzymie oraz jego doświadczenia i przemyślenia związane z ożywieniem intelektualnym i duszpasterskim we Francji w latach powojennych. Pod uwagę wzięty zostanie także czas Soboru Watykańskiego II (1962–1965), który był dla młodego biskupa z Polski – jak wyznał po latach – swoistą „szkołą” Kościoła. Uczył się od starszych i bardziej doświadczonych biskupów i teologów, wśród których byli również francuscy hierarchowie i eksperci cieszący się uznaniem w szerokich kręgach Kościoła powszechnego³.

¹ Por. B. Lecomte, *Pasterz*, Kraków 2006, s. 464–465; J.S. Pasierb, *Papież w Paryżu*, „Więź” 23 (1980), s. 23.

² Z wcześniejszych opracowań wymienić można m.in.: R. Biernat, *Spécificité pastorale de la personnalité de Jean-Paul II selon Jean-Marie Lustiger*, „Person and the Challenge” 1 (2011) 1, s. 59–77; A. Dobrzyński, *Kościół współcześnie tradycyjny. Współpraca i wzajemne relacje Jana Pawła II oraz Yves Congara*, „Analecta Cracoviensia” 38–39 (2006–2007), s. 177–194; K. Dzikowska, *O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły*, „Filozofia Chrześcijańska” 3 (2006), s. 31–49; M. Kapias, G. Polak, *Inspiracje myślą Jacques’a Maritaina w koncepcji narodu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27 (2019) 1, s. 77–95.

³ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 124.

NAUKA JĘZYKA FRANCUSKIEGO

Karol Wojtyła po przeprowadzeniu się w 1938 roku wraz ze swoim ojcem z Wadowic do Krakowa rozpoczął studia z filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym też czasie zaczął się z własnej inicjatywy uczyć języka francuskiego. Skorzystał z tego, że lokatorką zaprzyjaźnionej rodziny państwa Szkoekich była Jadwiga Lewaj, romanistka i miłośniczka literatury pięknej⁴. Nauki języka Balzaka nie przerwał wybuch wojny. Wojtyła informował w liście Mieczysława Kotlarczyka, twórcę teatru rapsodycznego: „Uczę się bardzo forsownie po francusku. Moja pani entuzjastka wielkiego, wielkiego piękna, rozkochana w Słowackim, w Żeromskim, w Konradzie. Więc mamy o czym gadać”⁵. Można się domyślać, że lekcje stosunkowo szybko przerodziły się w konwersacje w języku francuskim.

Niedługo po zakończeniu wojny, po przyjęciu święceń kapłańskich, Wojtyła wraz z kolegą Stanisławem Starowieyskim udał się na studia do Rzymu, z krótkim przystankiem w Paryżu⁶. W Wiecznym Mieście zamieszkali w kolegium belgijskim. Stanowiło to sposobność, by nabrać biegłości w posługiwaniu się nie tylko językiem włoskim, ale też francuskim. Towarzysz Wojtyły pisał:

Od pierwszych dni pobytu w Rzymie uczyliśmy się po włosku, no i mieliśmy doskonałą okazję do udoskonalenia języka francuskiego. Wprawdzie nasi belgijscy koledzy mówili między sobą także po flamandzku, ale do nas zwracali się tylko po francusku. [...] Sądzę, że dużo skorzystaliśmy z tego dwuletniego pobytu w zagranicznym kolegium: opanowaliśmy dość dobrze język francuski⁷.

Bernard Lecomte uważa, że pobyt Wojtyły w środowisku francuskim był również okazją do poznania myśli takich filozofów, jak Emmanuel Mounier, Étienne Gilson czy Jacques Maritain. Lektura ich dzieł w oryginale bez wątpienia przyczyniła się do tego, że „opanovał francuski lepiej niż niemiecki”, którego znajomość wyniósł z rodzinnego domu⁸.

⁴ Por. A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000², s. 47.

⁵ Por. tamże, s. 50.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 49.

⁷ Por. A. Boniecki, *Kalendarium...*, s. 91.

⁸ Por. B. Lecomte, *Pasterz...*, s. 121. Podając tę informację, autor nie odwołał się do konkretnego dokumentu czy publikacji. Wydaje się, że Lecomte idzie za sugestią R. Buttiglione'a, który stwierdził, że wpływ personalizmu francuskiego na myśl Wojtyły jest widoczny w jego pracy doktorskiej. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tł. J. Merecki, Lublin 2010², s. 69. Włoski filozof nie wymienił jednak Mouniera, lecz dwóch pozostałych francuskich myślicieli.

Czas studiów był także okazją do poznania Rzymu. Wycieczki po Wiecznym Mieście odbywały się w grupie księży studentów z kolegium belgijskiego i z kolegium francuskiego, pod przewodnictwem „wytrwanych znawców jego historii i zabytków”⁹. Być może poznawanie Wiecznego Miasta dokonywało się także w języku francuskim. Wspomnieć wypada przy tej okazji, że późniejsza przyjaźń i długoletnia współpraca Jana Pawła II z kard. Rogerem Etchegarayem podczas pontyfikatu miała początek właśnie przy wspólnym poznawaniu stolicy chrześcijaństwa w grupie rzymskich studentów¹⁰. Należy podkreślić, że biegła znajomość języka i studia w środowisku belgijsko-francuskim umożliwiły Wojtyłę to, by w ciągu dalszego życia czerpał z dziedzictwa Francji, z jej kultury i historii, z duchowości francuskich mistyków czy dorobku filozofów i teologów. Będąc papieżem, czuł się swobodnie w relacjach z dyplomatami, jak również z dziennikarzami krajów francuskojęzycznych¹¹.

DOKTOR ANIELSKI I DOKTOR MISTYCZNY

Rzymskie uczelnie rywalizowały między sobą w realizacji wskazań zawartych w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), promującej nauczanie św. Tomasza z Akwinu. Obok tomizmu tradycyjnego, który od połowy XIX wieku rozwijał się wraz z neoscholastyką, pojawiły się nowatorskie formy odczytania doktryny Doktora Anielskiego: najpierw przez zastąpienie metody spekulatywnej wykładem pozytywnym, następnie z wykorzystaniem perspektywy historycznej czy egzystencjalnej, nawiązując przy tym do współczesnych nurtów myślowych, do filozofii i humanistyki¹².

W Papieskim Kolegium św. Tomasza w Rzymie, zwanym Angelicum, dominował tomizm tradycyjny, wykładany z wykorzystaniem komentarzy Tomasza de Vio Kajetana czy Jana od św. Tomasza¹³. Nieobce były też wpływy tzw. neotomi-

⁹ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 51.

¹⁰ Por. R. Etchegaray, *Ho sentito battere il cuore del mondo. Conversazioni con Bernard Lecomte*, Cinisello Balsamo 2008, s. 29.

¹¹ Por. J. Vandresse, *Ce jour-là Jean-Paul II*, Paris 2003, s. 9; L. Danilecka, *Sylwetka o Josepha Vandresse'a korespondenta dziennika „Le Figaro” przy Stolicy Apostolskiej w latach 1974–2002*, „Ateneum Kapłańskie” 159 (2012) 2, s. 280–288. Archiwum J. Vandresse'a znajduje się w Ośrodku Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie.

¹² Por. E. Vilanova, *Historia de la teologia cristiana*, t. 3, Barcelona 1992, s. 585–593, 627, 679–682.

¹³ Por. J. Kupczak, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000, s. 50. W kolegium belgijskim Wojtyła zapoznał się bliżej z neotomizmem transcendentalem, określanym także jako „dynamiczny”, stanowiącym odpowiedź na filozofię E. Kanta. Zob. tamże, s. 51.

zmu – nurty, które ujmowały naukę św. Tomasza bardziej z perspektywy historycznej i egzystencjalnej, jak to czynili Jacques Maritain czy Etienne Gilson¹⁴. Wśród profesorów, których spotkał Karol Wojtyła w Angelicum, po przybyciu do Wiecznego Miasta z końcem listopada 1946 roku, było kilku francuskich dominikanów, m.in. Pierre-Paul Philippe (1905–1984), Marie-Rosaire Gagnebet (1904–1983), Louis-Bertrand Gillon (1901–1987) i Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964)¹⁵.

Ostatni z wymienionych teologów był „osobowością dominującą na uniwersytecie” i „niepodważalnym autorytetem zarówno w filozofii, jak i w teologii tomistycznej, a także był znawcą myśli św. Jana od Krzyża” – jak podkreślił Rocco Buttiglione¹⁶. W latach 1918–1959 Garrigou-Lagrange prowadzi wykłady, opierając się na *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Systematyczne wyjaśnianie doktryny tomistycznej łączył z tłumaczeniem mistyki chrześcijańskiej, a czynił to w założonej przez siebie katedrze życia duchowego, którą kierował w latach 1917–1960¹⁷. Wybór francuskiego teologa jako promotora pracy doktorskiej przez Wojtyłę świadczył o odwadze i naukowej ambicji młodego księdza z Polski.

Po dwóch latach intensywnych studiów Wojtyła przedstawił rozprawę doktorską napisaną w języku łacińskim *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. W komisji profesorskiej, przed którą bronił doktorat 19 czerwca 1948 roku, był jeden Włoch, Mario Luigi Ciappi (1909–1996), który wtedy pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego¹⁸, i dwóch Francuzów: Pierre-Paul Philippe oraz

¹⁴ L.-B. Gillon był uczniem J. Martaina. Por. H. Donneaud, *Une vie au service de la théologie*, „Revue Thomiste” 92 (1992), s. 21. Papieskie kolegium Divi Thomae de Urbe zostało podniesione do rangi uniwersytetu przez Jana XXIII 7 marca 1963 r., przyjmując nazwę Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe.

¹⁵ Por. Pontificium Collegium Angelicum, *Kalendarium Praelectionum Anni Academici (1946–1947)*, s. 89; *Kalendarium Praelectionum Anni Academici (1947–1948)*, s. 87 [w Archiwum Angelicum]. Indeks został wystawiony z datą 4 stycznia 1947 r. Dokumenty z czasów studiów K. Wojtyły można było oglądać podczas okolicznościowej wystawy w związku z symposium naukowym „Jan Paweł II i jego dziedzictwo. 40 lat od wyboru na Piotrowy tron”, Rzym, Angelicum, 26 kwietnia 2018. Dokładne daty egzaminów zob. por. J.V. Rodríguez, *San Juan Pablo II y San Juan de la Cruz*, w: *Juan Pablo II frente a la experiencia de Dios. Su relación con los Místicos del Carmelo Teresiano*, red. J. Nawojowski, A. Dobrzyński, Burgos 2020, s. 19.

¹⁶ Por. R. Buttiglione, *Myśl...*, s. 69.

¹⁷ Por. M.-R. Gagnebet, *L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu*, „Angelicum” 42 (1965) 1–2, s. 13. Pojęcie „tomizm tradycyjny” odpowiada terminowi „tomizm neoscholastyczny”, zapoczątkowanemu przez encyklikę *Aeterni Patris* Leona XIII. Por. *Scolastique*, w: Ph.-M. Margelidon, Y. Floucat, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Paris 2011, s. 492–493. Garrigou-Lagrange był kontynuatorem tomizmu tradycyjnego, ale również zaliczany jest do nurtu neotomizmu. Pojęcie to grupuje różne formy aktualizacji doktryny św. Tomasza. Por. *Thomisme*, w: Ph.-M. Margelidon, Y. Floucat, *Dictionnaire*, s. 528–529; K. Zaborowski, *Tomizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 881–883.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 50.

Réginald Garrigou-Lagrange, który był nie tylko promotorem doktoratu, ale także skrupulatnym recenzentem. W rozprawie doktorskiej Wojtyła szukał odpowiedzi na pytanie, czy u św. Jana od Krzyża wiara wyznawana w *Credo* a doświadczenie wiary stanowią jedną rzeczywistość, czy też różnią się od siebie? Musiał skonfrontować ze sobą dwa stanowiska uczonych francuskich: koncepcję prof. Jeana Baruziego (1881–1953) z Paryża, który podkreślał, że wiara jako poznanie Bożej prawdy i doświadczenie mistyczne różnią się od siebie, oraz koncepcje dominikanów, Marie-Michela Labourdette’a (1908–1990) i Réginalda Garrigou-Lagrange’a, którzy widzieli to jako dwa aspekty jednego procesu. Dominikanie podkreślali za swoim mistrzem, św. Tomaszem, że wiara jest przede wszystkim zdolnością intelektu i aktem woli, co wpływało na ujmowanie Boga jako „Boskiego przedmiotu” poznania i doświadczenia duchowego. Wojtyła zasadniczo opowiedział się w swojej rozprawie za tym ujęciem, przy czym podkreślił aspekty personalistyczny i subiektywny w doświadczeniu Boga u św. Jana od Krzyża. Dzięki wierze i darom Ducha to doświadczenie mistyczne jest obiektywne, to znaczy, że w ostatecznym rozrachunku odpowiada objawionej prawdzie o Bogu¹⁹.

Garrigou-Lagrange docenił skrupulatność, cierpliwość i poświęcenie, które towarzyszyły doktorantowi w jego pracy badawczej, analizującej rolę wiary w zjednoczeniu z Bogiem w pismach Doktora Mistycznego i porównującej syntetycznie ujęcie hiszpańskiego mistyka z doktryną św. Tomasza z Akwinu²⁰. Dominikanin poczynił kilka krytycznych uwag względem pracy doktorskiej, zasadniczo drobnych, będących dopowiedzeniami czy też konkluzjami. Odnosił się również do pojęć zastosowanych przez Wojtyłę w ujmowaniu poznania Boga. Zaznaczył, że nie należy szukać nowych sposobów, lecz „po prostu stosować pojęcie «Boskiego przedmiotu»”, gdyż w wierze poznajemy Istotę Boską jaką jest, ale bez naszych, ludzkich projekcji²¹. Wypada jeszcze dodać, że pozostali członkowie komisji – Ciappi i Philippe – nie wnieśli zastrzeżeń wobec doktoratu Wojtyły.

¹⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł...*, s. 82–86.

²⁰ Por. Św. *Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, Kraków 2008, s. 233–237.

²¹ Por. *Appendice*, n. 2, w: K. Wojtyła, *La fede secondo s. Giovanni della Croce*, tł. R.M. Sorgia, Roma 1979, s. 316–317. Garrigou-Lagrange swój egzemplarz pracy doktorskiej Wojtyły подарował przyjacielowi, o. Gabrielowi od św. Marii Magdaleny OCD, profesorowi Papieskiego Wydziału Teologicznego „Teresianum”. Były w nim cztery strony z uwagami promotora doktoratu, które skierował do K. Wojtyły. Por. J.V. Rodríguez, *San Juan Pablo II...*, s. 21. Kopia tego egzemplarza wraz z notatkami Garrigou-Lagrange’a znajduje się w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie (sygn. AKW 107). Por. A. Suramy, *La voie de l’amour. Une interprétation de „Personne et acte” de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d’Aquin*, Sienna 2014, s. 675–695 (reprodukcja kilku stron doktoratu Wojtyły z uwagami recenzenta).

Ojciec Garrigou-Lagrange zmarł 14 lutego 1964 roku w Rzymie. Przy okazji sympozjum poświęconego teologii Garrigou-Lagrange'a, zorganizowanego w dwudziestą rocznicę jego śmierci, Jan Paweł II w liście do o. José Salguera OP, rektora Angelicum, podkreślił, że miał „przywilej śledzić wykłady niezapomnianego i kochanego mistrza”, który był także „moderatorem jego doktoratu z teologii duchowości”²².

Pozostali członkowie komisji zostali kardynałami i brali udział w konklawe, które wybrało kardynała z Krakowa w 1978 roku na następcę Piotra. Ciappi towarzyszył papieżom – od Piusa XII do Jana Pawła II – jako teolog Domu Papieskiego w latach 1955–1990. Philippe pracował w watykańskich kongregacjach jako sekretarz. Najpierw w kongregacji zajmującej się życiem konsekrowanym, a następnie w kongregacji czuwającej nad czystością katolickiej wiary, po czym pełnił urząd prefekta Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich. Przy okazji publikacji doktoratu Karola Wojtyły w 1979 roku Philippe wspominał w słowie wstępnym, że zaraz po wyborze, kiedy podszedł do Jana Pawła II, ten powiedział do niego po francusku: „Dziękuję za nauki, które mi przekazałeś”²³.

Wnioski, do których doszedł Wojtyła podczas pracy nad doktoratem, pozostały trwałe ślady w myśli i duchowości młodego kapłana, który nieustannie w dalszym swym życiu podkreślał, że wiara jest główną drogą poznania Boga, ale również i człowieka, a teologia winna prowadzić do osobowego spotkania z Chrystusem i do komunii z bliźnimi. Na związek między teologią i duchowością, intelektualnym wysiłkiem i modlitwą, który był tak widoczny w życiu Jana Pawła II, znaczny wpływ, jak należy sądzić, miał o. Garrigou-Lagrange²⁴.

TOMIZM I „NOUVELLE THÉOLOGIE”

Wybór tematu pracy doktorskiej przez Wojtyłę był związany z jego wcześniejszymi zainteresowaniami, rozwijanymi zwłaszcza na seminarium naukowym

²² Por. *Padre Garrigou-Lagrange maestro di vita spirituale*, Bologna 1988, s. 6. List Jana Pawła II nosi datę 14 października 1984 r. Nie wiadomo, czy podczas pobytu w Wiecznym Mieście przy okazji sesji soborowych w 1962 i 1963 r. bp Wojtyła odwiedził swojego profesora, który ostatnie lata swojego życia był zmożony postępującą chorobą, przeżywając w ten sposób szczególnie czas zjednoczenia z Bogiem w cierpieniu.

²³ Por. P.-P. Philippe, *Prefazione*, w: K. Wojtyła, *La fede...*, s. 5–6 (także w wydaniu francuskim: *La foi selon saint Jean de la Croix*, Paris 1980, s. 9). Krótkie biografie zob.: „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.], 4 (1991), s. 27; „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.], 6 (1996), s. 66. Warto nadmienić, że Ciappi kształcił się także w środowisku języka francuskiego na uczelniach w Louvain i we Fryburgu Szwajcarskim.

²⁴ Por. A. Nichols, *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Theology*, Naples 2008, s. 108.

w czasie studiów teologicznych w Krakowie²⁵. Zanim wybrał temat doktoratu, zapoznał się z pracą doktorską o. Marie-Michel Labourdette'a *La foi théologique et la connaissance mystique selon Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin*, napisaną pod kierunkiem Garrigou-Lagrange'a i obronioną w 1935 roku. Zastanawiał się, czy można podjąć to samo zagadnienie i jak go ująć w inny sposób. Pogłębiał jednocześnie wiedzę dotyczącą roli wiary w poznaniu i zjednoczeniu człowieka Boga²⁶.

Warto zwrócić uwagę, że czas opracowywania doktoratu przez Wojtyłę pokrywał się z dyskusją związaną z *nouvelle théologie*, w której wziął udział Garrigou-Lagrange oraz dwóch jego byłych doktorantów, Marie-Dominique Chenu i wspomniany o. Marie-Michel Labourdette²⁷. Przedstawienie ważnej debaty, w której chodziło o rolę tomizmu w teologii katolickiej, o znaczenie metody historycznej w badaniach teologicznych, a także o rozumienie wiary jako wyznania objawionych prawd i osobowej relacji z Bogiem, stanowi ważny kontekst intelektualnej formacji Karola Wojtyły.

Projekt Chenu realizowany był w dominikańskim centrum naukowym Le Saulchoir, a dotyczył wprowadzenia metody historycznej przede wszystkim w odczytywaniu doktryny św. Tomasza, ale także źródeł chrześcijaństwa w taki sposób, by ominąć błędy modernizmu i jednocześnie przezwyciężyć tomizm kontreformacyjny, nazywany również „teologią barokową”. Chodziło przede wszystkim o ukazanie żywej wiary jako odpowiedzi na wyzwania tajemnicy wcielenia, w której Bóg objawił się ludziom. Objawienie dokonało się nie tyle poprzez filozoficzne pojęcia zdolne wyrazić Boga, ile w historii zbawienia przez dialog z ludźmi każdej epoki. Taka wizja teologiczna – jak uważano – miała zniwelować szkodliwe przeciwstawieństwa, które dominowały w tomizmie scholastycznym między inteligencją i uczuciowością w wierze, teologią i duchowością, aktem wiary i poznaniem prawdy o Bogu. Projekt o. Chenu spotkał się z ne-

²⁵ Pracę seminaryjną napisał pod kierunkiem ks. prof. Ignacego Różyckiego. Zob. K. Wojtyła, *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*, w: Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II, red. J. Machniak, Kraków 2008, s. 15–41. Praca została ukończona w maju 1948 r. Autor korzystał w niej m.in. z dwóch dzieł o. Garrigou-Lagrange'a: *Perfection chrétienne et contemplation selon s. Thomas d'Aquin et s. Jean de la Croix* (1923) i *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel* (1938).

²⁶ Por. H. Donneaud, *Une vie au service de la théologie*, „Revue Thomiste” 92 (1992) 1, s. 22–23. Informacja o tym, że Wojtyła zainspirował się doktoratem Labourdette'a, szukając tematu dla swojej dysertacji, pochodzi od Jana Pawła II. Zob. tamże, s. 50.

²⁷ Chenu napisał doktorat dotyczący kontemplacji wg św. Tomasza. Zob. „*De contemplatione*” (*Angelicum*, 1920). *La thèse inédite de doctorat du P. M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique” 75 (1991), s. 363–422 (oprac. C.G. Conticello). Na temat relacji Garrigou-Lagrange'a i Chenu, zob. R. Peddicord, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, South Bend 2005, s. 100–113. Syntetyczne ujęcie prowadzonej polemiki zob. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 173–183.

gatywną oceną rzymskich teologów i cenzorów watykańskich, którzy dostrzegli w nim niebezpieczeństwo modernizmu, sprzyjanie relatywizmowi doktrynalnemu i subiektywizmowi wiary. Jego programową publikację *Une école de théologie. Le Saulchoir* wpisano na indeks ksiąg zakazanych w 1942 roku²⁸.

Ojciec Labourdette był odpowiedzialny za czasopismo „La Revue Thomiste”, wydawane przez prowincję południową francuskich dominikanów, oraz był czołowym wykładawcą teologii w kolegium Saint-Maximin w Tuluzie, stanowiącym centrum tomizmu. Placówka ta wyróżniała się twórczą wiernością doktrynie św. Tomasza. Biorąc za punkt wyjścia metafizykę i metodę spekulatywną, jednocześnie zachowywano otwartość na wpływy prądów odnowy tomistycznej np. Jacques’a Maritaina czy Etienne’a Gilsona, a także starano się odpowiedzieć na wyłaniające się wyzwania pastoralne²⁹. Na początku 1946 roku Labourdette na łamach swojego czasopisma podjął polemikę dotyczącą poglądów jezuitów ze szkoły teologicznej Fourvière (Lyon), związanych z seriami wydawniczymi *Sourees Chrétiennes* i *Théologie*. W swoim artykule *La théologie et ses sources* odniósł się krytycznie do poglądów m.in. Henriego de Lubaca, Jeana Daniélou i Hanriego Bouillarda. Dominikanin wskazał na niebezpieczeństwo, że nowe tendencje w teologii odwołujące się do metody historycznej przyczynią się do odsunięcia w cień tomizmu i zagubienia syntezy teologicznej, którą on stanowi. W doktrynie św. Tomasza filozofia jest sprzęgnięta z teologią, a metafizyka stanowi ich podstawę. Labourdette wyraził przekonanie, że należy rozwijać tomizm, czyniąc go „gościnnym” dla innych prądów teologicznych, pod warunkiem, że są spójne z ontologiczną teologią Doktora Anielskiego, która zabezpiecza obiektywizm i realizm objawionej prawdy³⁰.

²⁸ Por. E. Vilanova, *Historia de la teología...*, t. 3, s. 874–875. Szerzej na temat *nouvelle théologie* zob.: J. Metteoenningen, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London–New York 2010; *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, red. G. Flynn, P.D. Murray, Oxford 2012; a także: D. Kubicki, „Le Saulchoir” czyli „wypadek” teologiczny lat czterdziestych XX wieku, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 125–169. Congar uważał, że idea „nowej teologii” była pojęciem sztucznym, a polemika w dużej mierze bezprzedmiotowa. Zob. Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, s. 14.

²⁹ Por. H. Donneaud, *Une vie au service...*, s. 22–24. Środowisko naukowe kolegium Saint-Maximin zachowywało większą rezerwę w posługiwaniu się metodą historyczną, co cechowało szkołę dominikańską Le Saulchoir.

³⁰ Por. M.-M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberg, *Dialogue théologique. Pièces du débat entre „La Revue Thomiste” d’une part et les R.R. P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J., d’autre part*, Toulouse 1947, s. 35–38, 54–60; É. Fouilloux, *Dialogue théologique ? (1946–1947)*, w: *Saint Thomas au XXe siècle: Colloque du centenaire de la „Revue Thomiste” (1893–1992)*, Paris 1994, s. 153–157; A. Nicols, *Thomism and the Nouvelle Théologie*, „The Thomist” 64 (2000), s. 3–4; zob. É. Fouilloux, *Deux écoles françaises de théologie au XXe siècle. Le Saulchoir et Fourvière*, „Gregorianum” 92 (2011), s. 768–780.

Garrigou-Lagrange, cieszący się uznaniem w środowisku teologicznym, jak również Stolicy Apostolskiej, włączył się w trwającą polemikę z przedstawicielami nowych kierunków badań teologicznych. Jako pierwszy określił je nazwą „nowej teologii”. W końcu 1946 roku opublikował artykuł *La nouvelle théologie où va-t-elle?* Zaznaczył w nim, że tezy stawiane przez zwolenników tego nurtu teologicznego zbliżają się niebezpiecznie do postulatów sformułowanych przez myślicieli związanych z nurtem modernizmu na początku XX wieku. Według Garrigou-Lagrange’a teolodzy związani z *novelle théologie* byli skłonni zamienić klasyczną definicję prawdy *adaequatio rei et intellectus* i wprowadzić nową, tj. *adaequatio realis mentis et vitae*, gdyż wysunęli postulat, że teologia winna być wrażliwa na potrzeby życia ludzi i że powinna wejść w dialog z nurtami myślowymi, które są obecne we współczesnym świecie. Niewątpliwie powrót do źródeł patrystycznych, do ojców Kościoła, przysłuży się otwarciu skarbcza teologii. Pomocze w dotarciu do mało znanych wcześniej tekstów, zwłaszcza ojców greckich. Garrigou-Lagrange stwierdził jednak, że tak określona odnowa teologiczna, która polega przede wszystkim na postawie otwarcia, na korzystaniu w równej mierze ze źródeł chrześcijaństwa, jak i z nurtów myśli współczesnej, w konsekwencji na szukaniu zmian i nowości w teologii, prowadzi do podważania systemu teologicznego św. Tomasza. Stosując taką metodę, zmierza się do stwierdzenia „niekompatybilności” tomizmu z osiągnięciami współczesnej nauki oraz filozofii. Garrigou-Lagrange dostrzegł również niebezpieczeństwo w wykluczeniu terminologii arystotelesowskiej z teologii. Uważał, że proponowane nowe pojęcia, które miałyby wyrazić np. doktrynę o grzechu pierworodnym czy też o Eucharystii, w zasadzie ją zmieniają. Dlatego stwierdził, że *nouvelle théologie* prowadzi do sceptycyzmu, teologicznego „fantazjowania”, czyli subiektywizmu, a ostatecznie do herezji³¹.

W podjętej krytyce dominikanin wskazywał – jak wyjaśnił to jego bliski współpracownik o. Gagnebet – na zasadniczą rolę metafizycznych podstaw w poznaniu Boga, racjonalny i obiektywny charakter poznania Jego istnienia, Osoby i prawd objawionych. Zamierzeniom tym służy tomistyczny aparat pojęciowy cieszący się uznaniem soborów. Garrigou-Lagrange w odpowiedzi na zarzut, że tomizm nie bierze w dostatecznej mierze pod uwagę doświadczenia religijnego, odpowiedział, że św. Tomasz łączył poznanie teologiczne i poznanie mistyczne. Oba się uzupełniają i prowadzą do doświadczenia Boga żywego³².

³¹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum” 23 (1946), s. 126–145. Przebieg dyskusji wywołanej artykułem zob. É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914–1962*, Paris 2006, s. 283–287; A. Nichols, *Reason with Piety...*, s. 130.

³² Por. M.-R. Gagnebet, *L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange...*, s. 20–29.

Profesor Angelicum mocno zaangażował się w polemikę, publikując kilka artykułów i wysuwając ciężkie argumenty przeciw zwolennikom odnowy teologicznej³³. Evangelista Vilanova zwrócił uwagę, że miało to miejsce właśnie w okresie sprawowania naukowej pieczy nad młodym studentem z Krakowa³⁴. Trudno odeprzeć sugestię, że Wojtyła orientował się w prowadzonej dyskusji wokół *nouvelle théologie* i znał dogłębnie krytyczną opinię swojego promotora na jej temat. Skądinąd wiadomo, że oprócz szpalt czasopism, z watykańskim „L'Osservatore Romano” włącznie, również w aulach rzymskich uczelni można było poznać krytyczne oceny nowatorskich poglądów, np. Teilharda de Chardina³⁵. Tym bardziej może dziwić, że w swoich pierwszych publikacjach po powrocie z Rzymu do Krakowa Wojtyła nie nawiązał do tej dyskusji ani nie określił swojej przynależności do określonego nurtu neotomizmu, czy też nie wyraził oceny odnośnie do *nouvelle théologie*.

Wyjaśnienie tej kwestii przyniosły poniekąd kolejne lata, w których Wojtyła na gruncie filozofii i etyki, poprzez studium fenomenologii Maxa Schelera, w nowatorski sposób zakorzenił swoje myślenie w doktrynie św. Tomasza, tworząc ją rozwijając przez analizę doświadczenia moralnego i przez ukazywanie relacji między aspektem ontologicznym i aspektem osobowym życia człowieka³⁶. Buttiglione podkreślił, że w wyniku tego procesu poznawczego

[...] tomizm zostaje oczyszczony i poszerzony: oczyszczony z przygodnych uwarunkowań związanych z mentalnością konkretnego czasu; poszerzony natomiast w tym sensie, że tradycyjny tomizm esencjalny zostaje uzupełniony o wymiar egzystencjalny. [...] Ujawnia się w ten sposób istotnie twórczy charakter powrotu do źródeł; wierność tradycji prowadzi do odkrycia i waloryzacji tych nowych elementów, które odpowiadają duchowemu klimatowi naszych czasów³⁷.

Chenu, Labourdette i Wojtyła zdobyli szlify teologiczne pod okiem Garrigou-Lagrange'a. Łączyło ich to, że rozpoczęli swoją drogę naukową w szkole tomizmu tradycyjnego, przygotowując doktoraty z teologii duchowości. Każdy z nich w swojej dalszej pracy naukowej prezentował odmienny sposób podejścia do doktryny św. Tomasza, a różnie rozkładając akcenty, ukazywał jej aktualność.

³³ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 96–97. W latach 1946–1951 Garrigou-Lagrange opublikował w czasopiśmie „Angelicum” siedem artykułów na temat nowej teologii.

³⁴ Por. E. Vilanova, *Historia de la teologia...*, t. 3, s. 874.

³⁵ Por. É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté...*, s. 288–290.

³⁶ Por. R. Buttiglione, *Myśl...*, s. 116–128.

³⁷ Tamże, s. 119.

Należy stwierdzić, że Wojtyła poznał współczesne nurty tomizmu przy znaczącym współudziale francuskich teologów, ale także i filozofów, uwzględniając zwłaszcza wpływ egzystencjalnego tomizmu Etienne Gilsona³⁸.

PASTORALNY FERMENT LAT POWOJENNYCH

Okres studiów w Rzymie nie tylko był sposobnością do zdobycia solidnej formacji w szkole tomistycznej na *Angelicum*, lecz także dawał możliwość do nabrania orientacji w działalności ruchów apostołskich i w stosowaniu aktualnych metodach pastoralnych. Studenci wiedzieli, że Francja i Belgia były krajami, gdzie rodził się nie tylko teologiczny, ale i duszpasterski „ferment” związany ze zmianami, które zachodziły w świecie i wpływały na życie Kościoła³⁹. Wojtyła regularnie brał udział w zebraniach koła studenckiego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim zajmującego się duszpasterstwem młodzieży robotniczej. Interesował się działalnością organizacji Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC)⁴⁰. Uczestniczył w spotkaniach z twórcą tej organizacji ks. Josephem Cardijnem (1882–1967), który zatrzymywał się w kolegium belgijskim przy Via di Quirinale 26. Po latach Jan Paweł II wspominał postać późniejszego kardynała:

Wprowadzał nas w to szczególne doświadczenie ludzi pracy fizycznej. Do tego doświadczenia byłem w pewnej mierze przygotowany z uwagi na moją wcześniejszą pracę w kamieniołomie i w oczyszczalni wody w fabryce Solvay. W Rzymie jednak miałem sposobność lepiej zobaczyć, jak kapłaństwo jest związane z duszpasterstwem i apostołstwem świeckich⁴¹.

³⁸ Por. tamże; J. Kupczak, *Destined for Liberty...*, s. 52; K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 47–48. Gilson wywarł wpływ na szkołę filozoficzną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wpływ współczesnego tomizmu jest widoczny w kolejnych etapach pracy intelektualnej Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Por. A. Dulles, *John Paul II and the Renewal of Thomism*, w: *John Paul II & St. Thomas Aquinas*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Naples 2006, s. 17–29; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 54–56.

³⁹ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 114.

⁴⁰ Na spotkania koła studenckiego JOC Wojtyłę wprowadził Marcel Uylenbroeck. Zob. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II, *Student Wojtyła. Dokument*, <https://jp2doc.pl/student-wojtyla/> [dostęp: 13.02.2021]. Do tej postaci Jan Paweł II nawiązał w jednej ze swoich książek, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci* (Kraków 2005, s. 53–56); por. G. Blazynski, *Pope John Paul II. A Biography*, London 1979, s. 57.

⁴¹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 52–53.

Należy wspomnieć, że odnowa teologiczna łączyła się z troską o oddziaływanie Ewangelii w życiu społecznym i o aktywną obecność Kościoła w świecie. Podkreślano nie tylko potrzebę teologicznej i pastoralnej odpowiedzi na wyzwania i problemy społeczne⁴². Wielu teologów tworzących ruch odnowy miało za sobą doświadczenie żołnierskiej służby czy uwięzienia w czasie wojny, co pozwoliło im lepiej poznać życie osób świeckich i ich problemy. W wielu krajach zachodnich, a zwłaszcza we Francji, odczuwało się potrzebę działania Kościoła na rzecz nowego ładu społeczno-politycznego, by zabezpieczyć kolejne pokolenia przed konfliktem zbrojnym. Lata 1946–1948 Yves Congar nazwał okresem „niezwykle płodnym” i czasem „zdumiewającej twórczości na polu duszpasterskim”, ponieważ pierwszym tematem dyskusji była sprawa „skutecznego i autentycznego pasterzowania”, by życie Ewangelią było siłą przemieniającą ludzi i społeczeństwo nie pozostawało coraz bardziej „minioną” historią⁴³.

O ile trudno powiedzieć, w jak dużej mierze Wojtyła śledził w tamtym okresie rozwój odnowy teologicznej, o tyle bez wątpienia należy stwierdzić, że interesował się odnową pastoralną. Latem 1947 roku wraz ze Starowieyskim – zgodnie z poleceniem abpa Stefana Adama Sapiehy – wybrał się na zwiedzanie Francji i Belgii ,a także Holandii. Wyprawa trwała trzy miesiące i miała na celu zapoznanie się z nowymi metodami pracy duszpasterskiej. Rozpoczęli ją od Marsylii i Lourdes, następnie kilka tygodni spędzili w Paryżu, gdzie często korzystali z metra⁴⁴. Pewnego dnia Wojtyła zaskoczył swojego młodszego kolegę, mówiąc: „Wiesz, jak w tych naszych jazdach metrem można doskonale prowadzić życie wewnętrzne”. Starowieyski nie krył zdziwienia, że paryskie metro mogło być dla Wojtyły sposobnością do medytacji. Uwaga Wojtyły miała jednak symptomatyczne znaczenie, gdyż ukazywała, że będąc osobą głęboko wierzącą w nowoczesnej aglomeracji czuł się „jak ryba w wodzie”. Po pobycie w stolicy Francji udali się na krótką wycieczkę do Holandii, a więcej czasu spędzili w Belgii, gdzie z bliska poznali działanie JOC. W kolejnych tygodniach ks. Karol pracował duszpastersko wśród polskich górników w okolicach Charleroi⁴⁵. Po upływie pięćdziesięciu lat od tej podróży Jan Paweł II przyznał, że wówczas jako młody kapłan zdał sobie

⁴² Por. *Storia della teologia*, t. 3 (*Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*), red. R. Fisichella, Bologna 1996, s. 454.

⁴³ Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 40–47; tenże, *Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem*, tł. A. Paygert, Warszawa 1982, s. 84: „Qui n’a pas vécu les années 46–47 du catholicisme français, a manqué l’un des plus beaux moments de la vie de l’Église”; tenże, *Chrétiens en dialogue. Contribution catholique à l’œcuménisme*, Paris 1964, s. xliii.

⁴⁴ Por. B. Lecomte, *Pasterz...*, s. 122–125.

⁴⁵ Por. A. Boniecki, *Kalendarium...*, s. 93–94, cyt. s. 94.

sprawę, jakiego typu zagrożeniem jest dla Kościoła proces sekularyzacji i jej konsekwencje. Stwierdził:

Dostrzegłem wyzwanie, jakie ta sytuacja stanowiła dla Kościoła, a także potrzebę wyjścia na spotkanie tego zagrożenia przez odpowiednie formy duszpasterstwa, otwarte na większą obecność świeckich⁴⁶.

Wypada jeszcze nadmienić, że przed pontyfikatem Karol Wojtyła był pięciokrotnie we Francji, w latach: 1964, 1965, 1968, 1973 i 1977. Odwiedził Paryż, Annecy, Paray-le-Monial i Taizé⁴⁷.

MISSION DE FRANCE

Przemyślenia, które zrodziły się podczas tej podróży, Wojtyła utrwalił w swoim pierwszym opublikowanym artykule, *Mission de France*, który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” w 1949 roku, czyli już po jego powrocie z Rzymu do Krakowa. Autor podkreślił istniejące napięcie pomiędzy „wspaniałą katolicką kulturą umysłową” z jednej strony, a postępującym procesem dechrystianizacji społeczeństwa z drugiej. W Kościele francuskim powstała kwestia, która fascynowała młodego księdza z Polski, czyli to, jak przełożyć potencjał intelektualny na „wartości apostołskie”, na praktyczne działanie. Wojtyła nawiązał w artykule do powstałej w 1942 roku w seminarium w Lisieux inicjatywy pod nazwą *Mission de France*, mającej na celu formację duchowieństwa i przygotowanie księży do pracy w środowiskach ludzi niewierzących. Wiedzę na temat tej inicjatywy pastoralnej zdobył z książek Henriego Godina, Fernanda Boularda i George’a Michonneau⁴⁸. Miał również okazję naocznie poznać działalność dominikanina Marie-Réginalda Loewa, pracującego w robotniczych przedmieściach Marsylii, a także księży z parafii „robotniczych” w Paryżu (*Mission de Paris*). Wojtyła podkreślił, że zasługą inteligencji katolickiej jest zdiagnozowanie realnego problemu, ponieważ Francja potrzebuje odnowy duszpasterskiej i ewangelizacji. Dotyczy

⁴⁶ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 54.

⁴⁷ Por. A. Boniecki, *Kalendarium...*, s. 208, 266, 443, 614–615. Wypada dodać, że w końcu grudnia 1957 roku ks. Wojtyła złożył wniosek do władz akademickich KUL o wyjazd na uniwersytet w Louvain w Belgii w celu zapoznania się z materiałami dotyczącymi etyki seksualnej. Miał zamiar odwiedzić także Francję i Szwajcarię. Niestety, odmówiono mu wydania paszportu. Zob. tamże, s. 133.

⁴⁸ Zob. H. Godin, *La France pays de mission*, Paris 1943 (współpraca Y. Damiel); F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris 1945 (współpraca A. Achard, H.J. Emerard); G. Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire : conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Paris 1945.

to zwłaszcza dwóch środowisk społecznych, czyli katolików niepraktykujących, ale identyfikujących się z kulturą chrześcijańską, oraz społeczności ludzi określających się jako niewierzący, zamieszkujących wielkie aglomeracje miejskie, jak również obszary wiejskie, którzy nie mają „żadnych związków z religijną chrześcijańską tradycją”⁴⁹. Autora zaciekaawiło również tempo, w którym postępował proces dechrystianizacji Francji, przyczyny socjologiczne tego procesu, a zarazem szybkie „wyczerpywanie się psychologicznych źródeł religijnej tradycji”⁵⁰.

Wojtyła zauważył także, że Kościół francuski szuka odpowiednich sposobów, by działanie duszpasterskie oparte na przygotowanych programach odpowiadało stawianej diagnozie. Oznacza to, że refleksja umysłowa i działanie pastoralne powinny być w stałym dialogu. „Ruch misyjny Francji – pisał – nie będąc ruchem intelektualnym, dba bardzo o utrzymanie kontaktu z ruchem umysłowym i obficie zeń czerpie przemyślenia i osiągnięcia”⁵¹. Obserwowane przez niego nowe duszpasterstwo stanowiło wynik żywej syntezy teorii i praktyki. Podkreślił, że księża z Mission de France „muszą być w ciągłym i żywym kontakcie nie tylko z teologią, ale i z umysłowym, filozoficznym i naukowym ruchem swego kraju. Jasne jest, że im nie wolno «zardzewieć»”⁵².

Wojtyła zwrócił również uwagę na kilka zasad, którymi kierowali się księża z Mission de France. Miały one na celu to, by ich posługa zmierzała do nawrócenia pogan i przeciwstawienia się sekularyzacji. Pierwsza zasada polega na obaleniu uprzedzeń i przekonaniu ludzi do wiary przez osobiste i bliskie świadectwo ewangelicznego życia duchowego. W środowiskach zsekularyzowanych świadectwo życia kapłana prowadzi do prawdy przez realne dobro. Trzeba jednak wspomnieć, że polski duchowny nie był przekonany do podejmowanej przez kapłanów francuskich (tzw. księża robotnicy) pracy zawodowej, by w ten sposób podnieść wiarygodność swojego świadectwa, ale doceniał intencje, które nimi kierowały. Druga zasada dotyczyła bezinteresowności posługi kapłańskiej i osobistego ubóstwa księdza, stanowiących odpowiedź na praktyczny materializm, który był jednym z czynników powodujących odejścia od wiary. Trzecią zasadę stanowiło życie wspólnotowe kapłanów. Czwartą regułą stanowiło dostosowanie liturgii, by była zrozumiała dla uczestniczących w niej osób i przeżywana przez wspólnotę. Piątą zasadą było ciągłe zdobywanie i przeżywanie wiary jako trwałego procesu, który powoduje zarazem jej zachowanie i rozpowszechnianie. Realizacja tego wymogu zależy od „ciągłości zbiorowego wysiłku wszystkich wierzących”⁵³.

⁴⁹ Por. K. Wojtyła, *Mission de France*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, oprac. J. Hennelowa, Kraków 2009², s. 8–11.

⁵⁰ Por. tamże, s. 10.

⁵¹ Tamże, s. 8.

⁵² Por. tamże, s. 13.

⁵³ Por. tamże, s. 12–14.

Wojtyła ocenił wewnętrzny ruch misyjny we Francji bardzo pozytywnie. Uważał, że może on przyczynić się do powstania nowej kultury chrześcijańskiej, która zachodzące w społeczeństwie francuskim zmiany „wciągnie w orbitę Ewangelii”. Podkreślił przy tym, że ten ferment duszpasterski „rzuca raz jeszcze światło na wielki, praktyczny rozum Francuzów, którzy zawsze umieją dostosować środki do warunków i okoliczności”⁵⁴. Warto uwydatnić również to, że młodego księdza z Krakowa pociągał zapał pionierów powojennego duszpasterstwa we Francji. Uważał, że jest to praca właściwie uzasadniona od strony merytorycznej. Przede wszystkim cenił to, że było to duszpasterstwo oparte na „patrzeniu prawdzie w oczy”, czyli na podejmowaniu rzeczywistych problemów zdechrystianizowanych grup społecznych.

Nie ulega wątpliwości, że nabyte podczas tej podróży doświadczenie i jego gruntowne przemyślenie procentowało w dalszych latach życia Wojtyły, zwłaszcza w tworzeniu duszpasterstwa w Nowej Hucie, która miała być „miastem bez Boga”, a tymczasem stała się istotnym ośrodkiem działalności Kościoła wśród robotników. Młody biskup Wojtyła przywiózł ze sobą na Sobór Watykański II doświadczenie Kościoła zza żelaznej kurtyny, doświadczenie zmagania o miejsce wiary w społeczeństwie poddanym ateizacji. Czy to jego doświadczenie znalazło zainteresowanie i zrozumienie francuskich biskupów i teologów podczas Vaticanum II, które generał Charles de Gaulle określił jednym z najważniejszych wydarzeń XX wieku?⁵⁵

POZNAWANIE KOŚCIOŁA PODCZAS SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Od pierwszych posiedzeń w auli soborowej uwidoczniły się dwa nurty teologiczne, które wpływały na prowadzone debaty biskupów, a przede wszystkim wzbudzały zainteresowanie środków przekazu. Pierwszy, związany z tomizmem tradycyjnym, reprezentowany przez rzymskich teologów, upatrywał cel soboru w precyzyjnym zdefiniowaniu kontestowanych prawd wiary i charakteryzował się podejściem apologetycznym, jurydycznym i dogmatycznym. Z drugim nurtem byli związani teolodzy w znacznej części podchodzący z różnych ośrodków uniwersyteckich świata. Wielu spośród nich było Francuzami i Belgami. Przy okazji należy wspomnieć, że biskupi i teolodzy z tych dwóch krajów łączyli swoje siły, pracując razem i z czasem nadając ton pracy soborowej⁵⁶. Reprezentanci tego

⁵⁴ Por. tamże, s. 15.

⁵⁵ Por. Ph. Chenaux, *Il Concilio Vaticano II*, Roma 2012, s. 11.

⁵⁶ Por. Y. Congar, *Życie dla prawdy...*, s. 118–121.

drugiego nurtu stali na stanowisku, że celem soboru nie jest definiowanie nowych dogmatów, lecz nauczenie prawd wiary, istotnych do przekazania ludziom XX wieku. Charakteryzowali się podejściem pastoralnym, pedagogicznym i mieli na uwadze także kwestię chrześcijaństwa i świata podzielonego konfliktami. W grę wchodziło pojmowanie teologii i jej zadań nie tylko w ramach trwającego soboru, ale i w życiu Kościoła. W znacznej mierze „zderzenie” tych dwóch nurtów stanowiło przedłużenie polemiki pomiędzy tomizmem tradycyjnym i *nouvelle théologie*. Przy czym „nowa teologia” nie była już identyfikowana z teologicznym „nowatorstwem”, lecz z nurtem odnowy teologicznej, na który składały się prądy związane z powrotem do źródeł biblijnych, patrystycznych, liturgicznych, w tym także prąd odnowy tomistycznej. W rzeczy samej jednak te dwa nurty, tomizmu tradycyjnego i odnowy teologicznej, nie były przeciwstawne sobie, lecz w pewnej mierze uzupełniały się i dlatego nie powinno się wykluczyć jednego kosztem drugiego⁵⁷. Gerard Philips, ekspert soborowy i jeden z protagonistów Vaticanum II, uważał, że przy wzajemnym uznaniu swoich racji, możliwa i potrzebna była współpraca między przedstawicielami tych dwóch nurtów⁵⁸.

Odnalezienie się w tej dyskusji teologicznej było nie lada wyzwaniem dla młodego biskupa z Krakowa, który dostrzegał pastoralne wyzwania czasu, ale także dzięki formacji tomistycznej rozumiał wagę spójności doktrynalnej oraz racjonalnego rygoru w prezentowaniu prawd wiary i występowaniu w jej obronie. Od pierwszej sesji soboru, Karol Wojtyła był oddelegowany przez polski episkopat do kontaktów z biskupami francuskimi i belgijskimi⁵⁹. Francuski duchowny Roger Etcheagaray wspominał, że podczas drugiej sesji, w 1963 roku, Wojtyła uczestniczył w nieformalnych spotkaniach biskupów posługujących się językiem francuskim poświęconych duchowemu i pastoralnemu aspektowi posługi biskupiej. Spotkania były zorganizowane przez ks. Fernanda Boularda, zaangażowanego w Mission de France, zwłaszcza w duszpasterstwo na terenach wiejskich. Boulard był jednym z ekspertów soborowych⁶⁰. W tym też czasie Wojtyła nawiązał kontakt z dominikańskim teologiem Yves'em Congarem, konsultując z nim jedno ze swoich wy-

⁵⁷ Por. G. Philips, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, „Nouvelle Revue Théologique” 85 (1963) 3, s. 225–238.

⁵⁸ Por. É. Fouilloux, *Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain*, w: *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, red. A. Melloni i in., Bologna 1996, s. 279–285.

⁵⁹ Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019, s. 256, 279, 558, 614; A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II. Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Vaticanum II czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 21.

⁶⁰ Por. R. Etcheagaray, *Ho sentito...*, s. 66. Boulard jako *peritus* wziął udział w czterech sesjach. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Indices*, Città del Vaticano 1980, s. 938.

stąpienie dotyczących schematu dokumentu dogmatycznego o Kościele. Francuski teolog nie krył zadowolenia z nawiązania znajomości z młodym biskupem z zażalanej kurtyny⁶¹. Po latach również Jan Paweł II wspominał, że jako młody biskup uczył się w „szkole soboru” i wiele miał do zawdzięczenia zwłaszcza dwóm francuskim teologom, Congarowi i jezuitcie Henriemu de Lubacowi⁶². Wyznał, że po jednym ze swoich wystąpień w auli soborowej podszedł do niego Henri de Lubac i z uznaniem odniósł się do jego wypowiedzi. W ten sposób dodał mi ducha – napisał papież – „co miało szczególne znaczenie dla mnie; byłem przecież stosunkowo młodym człowiekiem”⁶³. Dodajmy, że Wojtyła utrzymywał kontakt ze wspomnianymi teologami także po soborze. Dominikanin odwiedził go w Krakowie w 1966 roku, natomiast z teologiem jezuitskim spotykał się kilkakrotnie w Rzymie⁶⁴.

Kontakty Wojtyły z biskupami i ekspertami soborowymi z Francji stały się częstsze wraz z jego zaangażowaniem w różne gremia i komisje. Jako przedstawiciel polskiego episkopatu brał udział w cotygodniowych spotkaniach w Domus Mariae, gdzie gromadzili się przedstawiciele ponad dwudziestu konferencji biskupich. Spotkania odbywały się w językach francuskim i angielskim. Było to dość wpływowe forum opiniotwórcze, przekładające swoje spostrzeżenia instytucjom soborowym, a nawet Pawłowi VI. Na czele tej konferencji biskupów stał abp Pierre Veillot, koadiutor archidiecezji w Paryżu, a wcześniej bliski współpracownik Giovanniego Battisty Montiniego w Sekretariacie Stanu⁶⁵. Funkcje sekretarza sprawował Etchegaray, który wprowadził Wojtyłę we francuskie środowisko w Rzymie. Wspominając okres soboru z perspektywy upływu ponad czterdziestu lat, francuski kardynał zapamiętał m.in., że przyprowadził Wojtyłę na spotkanie episkopatu Francji. Wspomnił również, że na przyjęciu zorganizowanym przez ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej René Brouilleta siedział przy jednym stole z Henrim de Lubacem i z biskupem z Krakowa⁶⁶.

⁶¹ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, t. 1, Paris 2002, s. 464.

⁶² Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 124; zob. A. Dobrzyński, *Troska o Kościół w świecie współczesnym: Jan Paweł II i Yves Congar OP*, w: *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka*, red. D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2020, s. 127–140.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 128. Trudno określić, do którego z dwóch wystąpień Wojtyły odnośnie do schematu XIII mógł nawiązywać francuski teolog, ponieważ obydwie wypowiedzi mają związek z personalizmem. Por. K. Wojtyła, *Vaticanium II czas twórczego myślenia...*, s. 123–125, 149–152. Wystąpienia te odbyły się 21 X 1964 i 28 IX 1965 r.

⁶⁴ Por. A. Dobrzyński, *Troska o Kościół...*, s. 134; H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006, s. 176.

⁶⁵ Por. *Storia del concilio Vaticano II*, t. 2: *La formazione della coscienza conciliare ottobre 1962-settembre 1963*, red. G. Alberigo, Leuven–Bologna 1996, s. 97, 233–235.

⁶⁶ Por. R. Echegaray, *Ho sentito...*, s. 65, 68; H. de Lubac, *Carnets du Concile*, t. 2, oprac. L. Figoureaux, Paris 2007, s. 450.

W CENTRUM SOBOROWEJ DYSKUSJI

Przygotowanie dokumentu o charakterze duszpasterskim wzbudziło szczególne zainteresowanie ojców soborowych i teologów, a także opinii publicznej ze względu na deklarowane otwarcie Kościoła wobec świata i dialog ze współczesnymi nurtami myślowymi. Wśród międzynarodowego gremium zaangażowanego w prace nad tzw. schematem XIII znaczną grupę stanowili biskupi i teolodzy z obszarów języka francuskiego, by wymienić choćby kardynał Léon-Josepha Suenensa (Bruksela) i Achille'a Liénarta (Lille), który był związany uprzednio z Mission de France, czy też ekspertów, jak Jean Daniélou i Charles Moeller⁶⁷.

Podczas trzeciej sesji prace nad tym dokumentem weszły w decydującą fazę. Wojtyła został powołany do podkomisji *Signa Temporum*, na forum której prezentowano sytuację Kościoła w różnych częściach świata. Był rzecznikiem Kościoła zza żelaznej kurtyny. Przy okazji tych cotygodniowych spotkań miał okazję poznać innych teologów francuskich, jak np. dominikanów Marie-Dominique'a Chenu, Luis-Josepha Lebreta czy jezuitów Gustave'a Marteleta, Josepha Joblina, a także teologów belgijskich Charles'a Moellera i Philippe'a Delhaye'a⁶⁸.

Biskupi i teolodzy języka francuskiego nadawali ton dyskusjom i pracom redakcyjnym nad schematem XIII. Wystarczy wspomnieć, że funkcję sekretarza Komisji Mieszanej (Commissio Mixta Centralis), odpowiedzialnej za projekt, pełnili François Houtart z uniwersytetu w Louvain, a następnie Pierre Hautmann z Instytutu Katolickiego w Paryżu. Skład tej komisji poszerzono po trzeciej sesji soboru, dołączając do niej m.in. arcybiskupa krakowskiego. Wojtyła wszedł w skład grupy złożonej z ojców soborowych i teologów odpowiedzialnych za aspekt teologiczny schematu XIII, czyli głównie za pierwszą część późniejszej konstytucji *Gaudium et spes* i za doktrynalną spójność całego dokumentu⁶⁹.

Nadmienić należy, że na czele tej grupy biskupów i teologów, tworzących tzw. podkomisję doktrynalną, stał abp Gabriel-Marie Garrone z Tuluzy, późniejszy kardynał i prefekt Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej i pierwszy przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, utworzonej przez Jana Pawła II w 1982 roku. Po latach papież wspominał, że podczas soboru francuski hierarcha, starszy o dwadzieścia lat, „odnosił się [do niego] bardzo serdecznie”, wręcz po przyjacielsku. Wyznał, że zaciągnął wobec Garrone'a „osobisty dług wdzięczności” za „jego istotną pomoc w opracowaniu nowego dokumentu”⁷⁰.

⁶⁷ Por. Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans monde de ce temps*, Paris 1968, s. 49.

⁶⁸ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Bologna 2000, s. 373–379.

⁶⁹ Por. A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły...*, s. 30.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 124; tenże, *Wstańcie, chodźmy!...*, s. 128.

W środowisku osób zaangażowanych w powstawanie konstytucji duszpasterskiej, zgromadzonych w Ariccia pod Rzymem na początku lutego 1965 roku, Wojtyła miał okazję wpłynąć na jej kształt poprzez krytyczny, ale i twórczy dialog dotyczący założeń i ujęć zawartych w projekcie Pierre'a Haubtmanna, odzwierciedlającym w dużej mierze doświadczenie intelektualne i pastoralne Kościoła francuskiego, akcentującym wkład ludzi wierzących w życie społeczne i dobro wspólne. Natomiast Wojtyła w prowadzonej dyskusji opierał się na projekcie krakowskim, którego był autorem. Kierował się doświadczeniem wynikającym z konfrontacji katolicyzmu z marksizmem i programową ateizacją, kładąc nacisk na rolę instytucjonalną Kościoła, jego religijną misję i wolność w jej wypełnianiu⁷¹. Można uznać, że doprowadzenie do konfrontacji projektu arcybiskupa krakowskiego z projektem autorstwa rektora Instytutu Katolickiego w Paryżu stanowiło szczególnie moment w relacjach Wojtyły z myślicielami francuskiego katolicyzmu. Wojtyła – naszym zdaniem – zaznaczył swoje oryginalne podejście do zagadnienia posłannictwa Kościoła w świecie współczesnym, korzystając zarówno z tradycji tomistycznej, jak i z postulatów odnowy teologicznej. Nawiązywał przy tym również do własnych przemyśleń i doświadczeń duszpasterskich.

Spotkania i nawiązane relacje z francuskimi biskupami i teologami umożliwiły Wojtyłę lepszą orientację w prowadzonej debacie i w nurtach ideowych, które na nią wpływały. Odrzucił uproszczony podział zgromadzenia na konserwatystów i progresistów soborowych. W istniejących różnicach ujmowania określonych kwestii dostrzegał troskę uczestników debaty o prawdę⁷². To, że nie rozumiał Vaticanum II w kluczu starcia przeciwstawnych tendencji – nurtu odnowy z nurtem konserwatywnym, zwycięstwa pierwszej opcji nad drugą – pozwolił mu wypracować własną drogę oceny soboru, wolną od zbędnej polemiki, widząc w nim przede wszystkim kontynuację doktryny katolickiej i światło dla wprowadzenia potrzebnych reform. Po upływie kilku lat od zakończenia soboru Wojtyła zaproponował oryginalną formę jego recepcji, czemu dał wyraz przede wszystkim w książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (1972)⁷³. Henri de Lubac określił wspomnianą monografię jako „najlepsze źródło dla wyjaśnienia zarówno dominujących tematów soboru, jak i ducha, który jest u podstaw programu odnowy”⁷⁴.

⁷¹ Zob. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Haubtmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) 2, s. 103–122.

⁷² Por. K. Wojtyła, *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 214², s. 287–295. Można sądzić, że jeśli chodzi o miejsce tomizmu w dyskusji soborowej, Wojtyła bliskie były poglądy jego przyjaciół filozofów, które wyrazili w książce opublikowanej w języku francuskim w 1965 r. Por. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*, Warszawa 1995, s. 126–151.

⁷³ Studium to doczekało się kilku wznowień. Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003³.

⁷⁴ Por. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II. Souvenir et Réflexions*, Paris 2007 [dodruk], s. 126.

PODSUMOWANIE

Znajomość języka francuskiego pozwoliła Wojtyłie pogłębić swoją formację w szkole tradycyjnego tomizmu o. Garrigou-Lagrange'a. Nie oznaczało to zamknięcia się w ramach scholastycznej spekulacji i dedukcji. Profesor zaszczerpił w studencie z Krakowa przekonanie, że wiara wzrasta przez wysiłek poznania Boga i doświadczenia Go w modlitwie. Studia na Angelicum stanowiły zasiew ziarna, który przynosił plon w dalszym życiu Karola Wojtyły.

Poznanie intelektualnego i pastoralnego fermentu, który przeżywano we Francji w latach powojennych, ośmielił Wojtyłę – jak można przypuszczać – do zainteresowania się współczesnymi prądami myśli i do szukania dialogu z ich przedstawicielami. Wytrwale budował oryginalną syntezę myśli, w której tradycję chrześcijańską, ze św. Tomaszem na czele, konfrontował z wyzwaniem filozofii nowożytnej i współczesnej. Wojtyła nigdy nie przestał odwoływać się do tomizmu, chociaż trudno go jednoznacznie zakwalifikować do którejś z jego odmian. Na pierwszy plan wysuwał chrześcijański personalizm i zagadnienia moralne. Podłożem do sformułowania kwestii antropologicznych był dla niego zarówno tomizm, jak i współczesna fenomenologia, co miało znaczenie w konfrontacji z ideologicznym materializmem i ateizmem. Zdobyta formacja i naukowe przemyślenia pozwoliły Wojtyłie na zajęcie własnego stanowiska podczas debaty prowadzonej na soborze o misji Kościoła w dzisiejszym świecie, wysuwając na pierwszy plan kwestię rozumienia człowieka w świetle objawienia chrześcijańskiego.

Spotkania i rozmowy z francuskimi teologami, których dokonania dla rozwoju tomizmu i dla odnowy teologicznej doceniał, były dla Wojtyły okazją do skonfrontowania własnych przekonań z ich doświadczeniem, w którym wyrażało się dziedzictwo intelektualne, duchowe i pastoralne Kościoła w kraju nad Loarą. Bez wątplenia przyczyniło się to do tego, że zdał sobie sprawę, iż francuski katolicyzm stanowi istotny punkt odniesienia dla Kościoła powszechnego oraz dla trafego pokierowania działalnością ewangelizacyjną.

Przedstawione studium jest skromnym przyczynkiem do tego, by poznać i zrozumieć rolę i znaczenie historii i kultury Francji oraz francuskiego katolicyzmu w formacji intelektualnej Karola Wojtyły, a w konsekwencji w myśli i działalności Jana Pawła II. Należy stwierdzić, że Wojtyła poznał palące kwestie katolicyzmu powszechnego w dużej mierze przy współdziałaniu francuskich teologów i myślicieli. Studium to nie wyczerpuje tematu, lecz przygotowuje grunt dla dalszych badań. W oddzielnym artykule warto przybliżyć relacje, które łączyły de Lubac'a z Wojtyłą. Można także porównać intelektualne itinerarium Labourdette'a i Wojtyły, dwóch uczniów Garrigou-Lagrange'a, którzy zajęli się kwestiami moralnymi: pierwszy w obrębie teologii, drugi filozofii. Ciekawe są także zagadnienia

związane z historią pontyfikatu i jego oddziaływania na francuski katolicyzm. Czy papież wywodzący się z komunistycznej Polski właściwie rozumiał problemy, którym stawiała czoło „najstarsza córka Kościoła”? Warto też przyjrzeć się bliżej relacjom francuskiego episkopatu z polskim papieżem. Kwestie te stanowią część szerszej i interesującej problematyki, która nie jest jedynie minioną historią, ale ma również znaczenie dla aktualnej sytuacji Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Boniecki A., *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000².
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 2010².
- Fouilloux É., *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914–1962*, Paris 2006.
- Garrigou-Lagrange R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „*Angelicum*” 23 (1946), s. 126–145.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- John Paul II & St. Thomas Aquinas*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Naples 2006.
- Lacomte B., *Pasterz*, Kraków 2006.
- Nichols A., *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Theology*, Naples 2008.
- Peddicord R., *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, South Bend 2005.
- Philips G., *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 85 (1963) 3, s. 225–238.
- Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, red. G. Flynn, P.D. Murray, Oxford 2012.
- Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, Kraków 2008.
- Wojtyła K., *Mission de France*, w: K. Wojtyła, „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”, red. J. Hennelowa, Kraków 2009², s. 7–15.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, francuscy teologowie, tomizm, *nouvelle théologie*, Sobór Watykański II

TITLE: “THE ROLE OF FRENCH THEOLOGIANS IN KAROL WOJTYŁA’S INTELLECTUAL FORMATION”

Summary

The article *The Role of French Theologians in Karol Wojtyła’s Intellectual Formation* shows the influence of French Catholicism in the intellectual and pastoral formation of Karol Wojtyła and in his understanding of the Church’s mission in the contemporary world and of the significance of the Second Vatican Council. Studying in Rome, he knew the theological debate which developed in the Church at that time. Mainly French theologians were involved in the polemic, especially Fr. Garrigou-Lagrange who was the director of Wojtyła’s doctorate. For the young priest from Cracow the most important issue was a reaction to the process of secularization. The tension between the conservatives and the progressives accompanied the polemics which continued in the post-war time and during and after Vatican II. Wojtyła was interested in finding the substantive answer for the question of man’s salvation in today’s society. In a knowledgeable way he benefitted from reflections developed by both sides of the intellectual dispute in the Church and formulated his own theological and pastoral synthesis, faithful to the Catholic Tradition and able to respond to the new challenge of the contemporary world.

Keywords: Karol Wojtyła – John Paul II, French Theologians, Thomism, *Nouvelle Théologie*, Second Vatican Council

Ks. Józef Warzeszak*
Akademia Katolicka w Warszawie

CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE EUROPY W UJĘCIU BENEDYKTA XVI

Autor artykułu, wykorzystując teksty przemówień, które Benedykt XVI kierował do Europejczyków podczas swego pontyfikatu, starał się ukazać, jaki wkład wniosło chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki w budowę cywilizacji europejskiej. Otóż – według papieża – chrześcijaństwo przyniosło przede wszystkim religię monoteistyczną – objawioną wiarę w Boga w Trójcy Osób, a wyeliminowało politeizm i bałwochwalstwo; wniosło religię racjonalną, a uwolniło od irracjonalnych mitów i zabobonów; wniosło kulturę słowa, a przez wieki likwidowało analfabetyzm; wprowadziło ethos pracy, rozwinęło kulturę artystyczną: muzyczną, teatralną i malarską, powołało dzieła miłosierdzia, ukształtowało tożsamość narodów oraz tożsamość Europy. Autor przedstawił też oceny papieża odnośnie do sytuacji politycznej, społecznej i ideologicznej we współczesnej Europie oraz jego opinie w kwestii jej zjednoczenia, uwzględniające plusy i minusy tego procesu, jak: zapewnienie pokoju na kontynencie i w świecie, rozwój gospodarczy i cywilizacyjny, dążenie do jedności, a nie do jednolitości; zdrową świeckość i poszanowanie autonomii Kościoła. Uwzględnił wreszcie wezwania, aby podstawą pomyślnej przyszłości Europy stało się respektowanie wartości uniwersalnych i chrześcijańskich. Chrześcijaństwo służy bowiem „oczyszczeniu rozumu”, przyczynia się do formowania sumień i kształtowania humanizmu integralnego, a cześć oddawana Bogu oznacza zarazem troskę o człowieka.

* Ks. Józef Warzeszak – kapłan archidiecezji warszawskiej, profesor doktor habilitowany teologii, wykładowca teologii dogmatycznej na Akademii Katolickiej w Warszawie, przez kilkanaście lat na UKSW; e-mail: jwarzeszak@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2301-817x.

WPROWADZENIE

O chrześcijańskich korzeniach Europy napisano wiele książek i artykułów¹, nakręcono też wiele filmów. Ze strony Kościoła katolickiego podstawowym dokumentem jest adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* (2003), w której to w punktach 108–121 potwierdzono, że wiara chrześcijańska położyła fundamenty pod kulturę europejską, ukształtowała Europę, wdrażając podstawowe wartości, takie jak „utrwalenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa, odróżnienie pomiędzy polityką a religią” (EE 109). Mogłoby się więc wydawać, że już wszystko na ten temat zostało powiedziane. A mimo to warto nadal o tym pisać i mówić, gdyż wojujący ateizm, przybierający na sile także w naszej ojczyźnie, odrzuca i niszczy tę pamięć, przekonując, że jest mało istotna itp. Chrześcijańskie korzenie Europy były często tematem także innych wypowiedzi Jana Pawła II. Zapewne jednym z najbardziej osobistych i bardzo dla niego charakterystycznych wypowiedzi był apel skierowany do przedstawicieli władz świeckich i przewodniczących episkopatów europejskich: „Europo, powróć do siebie. Bądź sobą. Odkryj twe źródła. Ożyw twe korzenie”². Tę linię nauczania, tj. obrony chrześcijańskiej Europy, prezentował Benedykt XVI jeszcze jako teolog. Znane są jego wykłady wygłaszane w różnych miastach europejskich, zebrane i wydane również w języku polskim³. Dostępne są również polskie i obcojęzyczne opracowania jego nauczania o chrześcijańskiej tożsamości europejskiej⁴.

O ile te opracowania koncentrują się na publikacjach przedpapieskich, a tylko niekiedy sięgają do wypowiedzi z czasów jego pontyfikatu, o tyle w artykule niniejszym staram się przedstawić w sposób usystematyzowany jego myśli kierowane w przemówieniach papieskich do przedstawicieli Europy. W ten sposób artykuł ten – myślę – uzupełnia opracowania dotyczące nauczania J. Ratzingera o Europie. Należy prowadzić nad nimi refleksję, gdyż – jak sam Benedykt XVI powiedział w Zagrzebiu – przypominanie chrześcijańskich korzeni jest dziś konieczne m.in. z dwóch względów: przede wszystkim dlatego, że jest to bezsporna prawda historyczna, oraz także po to, by współcześni nie zagubili umiejętności głębokiego ro-

¹ Por. J. Kulisz, *Kościół w służbie Unii Europejskiej*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) 1, s. 5–28.

² Jan Paweł II, *Przemówienie do władz europejskich i przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy*, 9.11.1982 r., AAS 75 (1982), s. 330.

³ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005; Benedykt XVI – kard. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.

⁴ Por. O. Szczypiński, *Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera*, w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czachowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2013, s. 101–119; J. Szymik, *Od bezbożności do pobożności. Benedykta XVI teologiczny projekt dla Europy*, „Studia Gnesnensia” 32 (2018), s. 5–24. Inne zob. w bibliografii.

zumienia, jak te korzenie są dla nas ważne, i by dzięki temu mogły one wciąż na nowo ożywiać naszą teraźniejszość⁵. Można by zatem powiedzieć, że Benedykt XVI ujmował ten wkład zarazem historycznie, filozoficznie i teologicznie poprzez przypominanie licznych instytucji kulturalnych i naukowych, a przez to i różnych dziedzin wiedzy oraz kultury europejskiej jako wywodzących się z wiary chrześcijańskiej. Zapewne niniejszy artykuł nie będzie w stanie zaprezentować jego nauczania w tym zakresie w sposób wyczerpujący. Ale być może uda się tu syntetycznie przedstawić to, co zdaniem Benedykta XVI chrześcijaństwo wniosło w przeszłości do budowania Europy, co wnosi w teraźniejszości i co chce wnosić w przyszłości. Z góry można powiedzieć, że chodzi przede wszystkim o takie wartości, które formowały cywilizację europejską, jak wiara, kultura i etyka. A bardziej szczegółowe ich omówienie może okazać się dla czytelnika naprawdę ubogacające.

PRZESZŁOŚĆ

WIARA W JEDNEGO BOGA OSOBOWEGO

Oczywiście pierwszym podstawowym darem, jaki chrześcijaństwo przyniosło Europie, była wiara w Boga objawienia, Boga osobowego, Boga, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi, a potem Mojżeszowi, a więc Izraelowi jako inny, samoistniejący, osobowy, transcendentny – inny niż ten świat stworzony, a zarazem bliski – Bóg przymierza.

Już samo tajemnicze imię Boga: „Jestem, który jestem”, objawione Mojżeszowi z gorejącego krzewu, stawiało Boga poza kręgiem przyjmowanych przez ludy ościenne bóstw o wielorakich imionach. Stąd monoteistyczna religia Izraela całkowicie kontrastowała z religiami ościennymi, które wyznawały wielobóstwo, politeizm, oraz oddawały cześć rzeczom stworzonym. Cała historia Izraela była w istocie historią wychowywania kolejnych pokoleń do wiary w jednego, osobowego Boga i jednocześnie stanowiła swoistą obronę czy zaporę przed wierzeniami politeistycznymi, jakie przyjmowały ludy ościenne. Świadczą o tym prorocy, może najdobitniej prorok Eliasza. Jego walka z wierzeniami Izraelitów w Baala, opisana w 1 Krl 17–24; 19,1–4, zdaniem papieża przekonuje, że pierwsze przykazanie Boże, czyli oddawanie czci tylko Bogu, ma priorytetowe znaczenie, gdyż:

[...] tam, gdzie Bóg znika z pola widzenia, człowiek popada w niewolę bałwochwalstwa, co pokazały w naszych czasach reżimy totalitarne i co potwierdzają również roz-

⁵ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym*, 4.06.2011 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. [dalej: L'OR] 7 (2011), s. 8.

maite formy nihilizmu, które uzależniają człowieka od bożków, od bałwochwalstwa, które go zniewala⁶.

Podobnie jak w krajach ościennych Izraela przedstawiała się też sytuacja w starożytnej Grecji, gdzie religijność wyrażano zazwyczaj przez oddawanie czci rozmaitym bożkom. Była to religia lęku; wierzone bowiem, że ktoś oddający cześć jednemu bóstwu może narazić się tym samym innemu bóstwu. Podobnie było również w Rzymie, o czym świadczy chociażby panteon – czyli świątynia, w której czczono rzymskie bóstwa.

Nie inaczej wyglądało to w całej Europie, także u Słowian, Polan, Prusaków; ci ostatni broniąc swych wierzeń, zamordowali przecież św. Wojciecha. Otóż do tych wszystkich ludów europejskich przychodzi właśnie chrześcijaństwo ze swą wiarą w Boga innego, transcendentnego, Stwórcę świata, a nie jedną z sił przyrody, Boga w Trójcy Jedyne, Ojca, Syna i Ducha Świętego, Boga Mądrości i Miłości, Boga Ojca, który tak umiłował świat, że posłał swego Syna, aby być Bogiem z ludźmi, aby dokonać odkupienia i zbawienia. I to jest przede wszystkim ten wielki skarb, jaki chrześcijaństwo przynosi Europie, ponieważ z czasem wiara w tak pojmowanego Boga spowodowała niezwykle rozwój duchowy i kulturowy jej ludów.

Przemawiając w Santiago de Compostela, Benedykt XVI postawił pytanie: Co stanowi ten szczególny, fundamentalny wkład, jaki Kościół wniósł na rzecz Europy? I odpowiedział, że istotą tego wkładu jest

[...] ta prosta i decydująca prawda: że oto Bóg istnieje i że to On dał nam życie. Tylko On jest absolutem, miłością wierną i nieodwołalną, nieskończonym celem, który przejawia się przez każde dobro i prawdę, przez wspaniałe piękno tego świata; wspaniałe, lecz niewystarczające dla serca człowieka. Dobrze to rozumiała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, gdy pisała: „Bóg sam wystarczy”⁷.

Odnosząc się natomiast do współczesności, papież uznał za prawdziwą tragedię, że w Europie głównie w XIX wieku ugruntowało się i rozpowszechniło przekonanie, że Bóg jest antagonistą człowieka i wrogiem jego wolności. W ten sposób miała bowiem zostać zaćmiona prawdziwie biblijna wiara w Boga, który posłał na świat swego Syna Jezusa Chrystusa po to, by nikt nie zginął, ale by wszyscy mieli życie wieczne (J 3,16).

⁶ Benedykt XVI, *Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 15.06.2011 r., L'OR 8–9 (2011), s. 44.

⁷ Benedykt XVI, *Homilia na placu Obradoiro z okazji Jubileuszowego Roku św. Jakuba*, 6.11.2010 r., L'OR 12 (2010), s. 29.

CHRZEŚCIJAŃSTWO PRZYNIOSŁO RACJONALNĄ RELIGIĘ

W wykładzie przygotowanym dla uniwersytetu La Sapienza papież na wstępie wspominał Sokratesa⁸, który zważył w prawdziwość mitów greckich opowiadających o bóstwach, co ze sobą wojują, jako sprzecznych z rozumem, i który szukał głębszej religijności. Poszukiwał Boga prawdziwie boskiego i opowiedział się ostatecznie za racjonalną wiarą w Boga rozumnego. Zdaniem Benedykta XVI w takiej właśnie filozofii chrześcijaństwo mogli rozpoznać samych siebie i swoją drogę.

I mimo że władcy hellenistyczni próbowali narzucić im siłą grecki styl życia i własny, bałwochwalczy kult, to wiara biblijna w tej epoce dążyła do spotkania z lepszą częścią myśli greckiej. Wyrazem tego było doprowadzenie w późnej literaturze mądrościowej do wzajemnego kontaktu, a ostatecznym świadectwem owego spotkania wiary i rozumu stało się tłumaczenie Septuaginty.

Chrześcijaństwo pierwszych wieków przyjęło więc wiarę w Boga objawionego, a wiara ta rozwiewała mgły religijności mitologicznej, która musiała ustąpić wobec odkrycia Boga, będącego Stwórcą, Rozumem i zarazem Rozumem-Miłością. Toteż stawianie pytania o to, który Bóg jest większy, jak też pytania o prawdziwą naturę i prawdziwy sens życia ludzkiego, nie było u nich wyrazem braku pobożności, ale należało do samej istoty ich religijności. Chrześcijaństwo nie musieli więc odrzucać Sokratesowych wątpliwości, ale mogli, czy nawet musieli je przyjąć i uznać dążenie rozumu do całkowitej prawdy za element własnej tożsamości.

W wykładzie w Ratyźbonie papież przypomniał z kolei stwierdzenie cesarza Paleologa: „Nie działać zgodnie z rozumem byłoby sprzeczne z naturą Boga”. Ujawnia ono głęboką zgodność pomiędzy tym, co greckie w najlepszym znaczeniu tego słowa – bo cesarz był intelektualistą wychowanym na kulturze greckiej – a wiarą w Boga opartą na fundamencie Biblii, i pozostaje zawsze aktualne. Świadczy o tym niewątpliwie prolog św. Jana, w którym parafrazując pierwszy werset Biblii, uczy on, że „Na początku był Logos – Słowo”, a logos oznacza rozum i słowo; Rozum, który jest stwórczy i zdolny do udzielania się, ale dokładnie jako rozum. W tym krótkim tekście apostoł daje ostateczne słowo – syntezę biblijnej koncepcji Boga – Słowa⁹ – podsumował papież.

Przy różnych okazjach, w tym także podczas wykładu w Ratyźbonie, papież przypominał, że św. Paweł, gdy zamknęły się przed nim drogi do Azji, ujrzał we śnie Macedończyka – Europejczyka, który go prosił: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam” (Dz 16,6–10). Tak właśnie z woli Opatrzności Bożej miała

⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie przygotowane do wygłoszenia na uniwersytecie rzymskim La Sapienza w dniu 17.01.2008 r.*, L'OR 3 (2008), s. 12.

⁹ Por. Benedykt XVI, *Wykład na Uniwersytecie w Ratyźbonie*, 12.09.2006 r., L'OR 11 (2006), s. 26.

się rozpocząć chrześcijańska historia Europy, chrześcijańskie jej kształtowanie. Zazwyczaj bowiem pierwsze momenty wielkiej historii ludów i narodów mają wymiar skromny. Niemniej jednak dzięki temu, że dają początek innym, ważnym wydarzeniom, nabierają często fundamentalnego i ponadczasowego znaczenia.

Papież przypomniał również, że chrześcijaństwo powstało na Wschodzie i że tam właśnie przeszło pewne, istotne fazy rozwoju, jednak swój historycznie decydujący kształt odnalazło dopiero w Europie. Bo tutaj z kolei spotkało się z wielkim dziedzictwem Rzymu i zostało przez to dziedzictwo ubogacone, co w konsekwencji pozwoliło mu stworzyć duchowe podwaliny Europy. Wciąż też pozostaje fundamentem tego, co słusznie nazywa się Europą¹⁰.

CHRZEŚCIJAŃSTWO ZAPOCZĄTKOWAŁO EUROPEJSKĄ KULTURĘ SŁOWA

Francuskie elity szczerą się tym, że rewolucja francuska przyniosła Europie równość, wolność i braterstwo i w ten sposób nadała kształt dzisiejszej cywilizacji zachodniej. Nie zaprzeczając temu, co wniosło Oświecenie do Europy, Benedykt XVI, występując przed tymi elitami w Kolegium Bernardynów w Paryżu przypomniał, że katolicy francuscy o wiele wcześniej położyli fundamenty pod kulturę Europy. Mianowicie wskazał, że jej kształt w dużej mierze został wypracowany w średniowiecznych mniszych klasztorach benedyktynów i cystersów na terenie Francji¹¹. Wymienił wówczas następujące cechy tejże kultury: poszukiwanie Boga i gotowość, by go słuchać, kulturę słowa, wspólnotę, kulturę muzyki i śpiewu, wolność i zobowiązanie, pracę.

Początki wspomnianego życia monastycznego na Zachodzie przypadają na okres migracji ludów, gwałtownych przemian kulturowych, tworzenia się nowych struktur państwowych¹². W tych niespokojnych czasach klasztory były miejscami, w których przechowywano skarby kultury antycznej – bazę nowej kultury. Celem mnichów nie było zapewne tworzenie tej nowej kultury, ale w czasach, kiedy wy-

¹⁰ Por. tamże, s. 25–29; zob. M. Hesemann, *Benedykt XVI i jego wizja Europy. Każdy chrześcijanin powinien wnieść swój osobisty wkład w przyszłość Starego Kontynentu*, tłum. A. Meetschen, Niedziela 12.04.2020, <https://naszdzienik.pl/> [dostęp: 6.03.2021]; A. Niemira, *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja etyczna dla Europy*, „Teologia i Człowiek” 10 (2007), s. 9–23; I. Bokwa, *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy. Refleksje na kanwie myśli Kardynała Josepha Ratzingera/Benedykta XVI o historii i przyszłości naszego kontynentu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 211–231. O. Szczypiński, *Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej...*, s. 107.

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Kolegium Bernardynów w Paryżu*, 12.09.2008 r., L'OR 10–11 (2008), s. 12–16.

¹² Por. tamże.

dawało się, że wszystko przemija bezpowrotnie, oni starali się poszukiwać tego, co nieprzemijające, co ostateczne; starali się poszukiwać samego źródła życia, tj. poszukiwać Boga. Jako ludzie wierzący wiedzieli, że to poszukiwanie Boga nie powinno odbywać się gdzieś w abstrakcji, ale w księgach Pisma Świętego. Do tego zaś potrzebowali wiedzy o słowie, gdyż mieli świadomość, że Bóg przychodzi do człowieka, a człowiek dąży do Niego, szukając Go w słowie biblijnym. Musieli więc uczyć się czytać i pisać, zgłębiać tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowanie, pokochać wreszcie kulturę literacką. W taki to sposób poszukiwanie Boga przyczyniało się do studiowania nauk świeckich. Ale by otwierać tajemnice słowa, potrzebne były także szkoła klasztorna i biblioteka. Bo tylko szkoła i biblioteka mogły zapewnić wykształcenie umysłu, który pośród wielu słów potrafi dostrzegać jedyne Słowo i wielbić go słowem objawionym Psalmów na modlitwie indywidualnej i wspólnotowej.

Papież przy tej okazji dość szeroko omówił kwestię interpretacji Pisma Świętego; mówił zwłaszcza o jego znaczeniu literalnym i pełnym w świetle całego objawienia¹³. Podkreślił przede wszystkim, że monastycyzm umiał zachować równowagę pomiędzy rygorystyczną egzegezą tekstu a swobodą wyjaśniania, wychodząc poza literalną interpretację Pisma Świętego. I to właśnie ukształtowało kulturę zachodnią. Ale – jak zauważył – dzisiaj ta relacja, jako wyzwanie wobec dwóch biegunów, którymi są z jednej strony subiektywna arbitralność, a z drugiej fundamentalistyczny fanatyzm, pojawiła się na nowo. Dlatego papież przestrzegał, że gdyby dzisiejsza kultura europejska zaczęła traktować wolność jako totalny brak zobowiązań, byłoby to rzeczą zgubną i prowadziłyby nieuchronnie do fanatyzmu i arbitralności. Bo brak zobowiązań i arbitralność wcale nie są oznakami wolności – prowadzą bowiem do całkowitej destrukcji.

ETHOS PRACY

Innym z kolei ważnym elementem kultury europejskiej była i jest praca. To właśnie praca należała w sposób integralny do stylu życia mnichów, zgodnie z benedyktyńską zasadą: *ora et labora* (módl się i pracuj). Kontrastowało to w sposób oczywisty ze światem greckim, w którym pracę fizyczną uważano za zajęcie odpowiednie tylko dla niewolników. Natomiast „mędrzec, człowiek prawdziwie wolny, miał poświęcać się jedynie sprawom duchowym, a pracę fizyczną, uważaną za rzecz niską, zostawiał ludziom, którzy w ówczesnym mniemaniu nie mogli wznieść się na wyższy poziom egzystencji, do świata ducha”¹⁴. Inna natomiast była tradycja żydowska. Wszyscy wielcy rabini, uczeni w Prawie, praco-

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Tamże.

wali równocześnie jako rzemieślnicy. Potwierdzeniem tego może być przypadek św. Pawła, który jako rabin, a potem Apostoł Narodów, wyrabiał namioty i w ten sposób zarabiał na życie. Tę właśnie tradycję judaistyczną podjęli chrześcijanie, a potem zwłaszcza mnisi. Wszyscy oni kierowali się przy tym nie tylko motywacją naturalną, jaką była potrzeba zarabiania na życie, ale także motywami ewangelicznymi i teologicznymi. A znajdowali te motywy w słowach samego Chrystusa: „Ojciec mój działa i Ja działałem” (J 5,17), znajdowali je więc niejako w „pracy” samego Boga w Trójcy Jedynej, stwarzającego i zbawiającego.

Tutaj – jak podkreślił papież – można znowu dostrzec różnicę w stosunku do kultury greckiej, która to różnica wynika po prostu z tego, że świat grecko-rzymski nie znał żadnego Boga Stwórcy. Poza tym dla ludzi o podobnej do Greków i Rzymian mentalności najwyższe bóstwo nie mogło sobie ubrudzić rąk pracą, czyli stwarzaniem materii. Bezpośrednią budową świata miało się bowiem zajmować bóstwo niższej rangi, tj. demiurg. Bóg Biblii jest natomiast zupełnie inny: będąc Jedynym żyjącym i prawdziwym Bogiem, jest zarazem Stwórcą. To właśnie ten Bóg na początku stworzył świat i nadal podtrzymuje go w istnieniu, czyli – ujmując to inaczej – wciąż pracuje, gdyż działa nieustannie w ludzkich dziejach, a nawet ponad tymi dziejami. Co więcej, w Chrystusie włącza się jako Osoba w mozolne tworzenie historii: „Ojciec mój działa do tej chwili i Ja działałem”. Stąd chrześcijanie rozumieli, że ich praca nadaje im szczególnie rys podobieństwa do Boga, gdyż daje im udział w stwórczym dziele Bożym. Tak więc poczucie obowiązku pracy wywodzi się wprost z Biblii, z nauki o stworzeniu świata, a sama praca zawsze była przez chrześcijan rozumiana jako udział w twórczym działaniu Boga, w naśladowaniu Jego stwórczego działania, w Jego pracy. Stąd – w rozumieniu papieża – wywodzi się także cała właściwa Europie kultura pracy. W ten właśnie sposób została też ona zrozumiana i podjęta przez monastycyzm, a przyczyniając się wraz z kulturą słowa do rozwoju Europy, ukształtowała cały jej ethos i pojmowanie świata – bez niej to wszystko byłoby nie do pomyślenia. Papież podkreślił, że ten oryginalny ethos przynależny kulturze Europy powinien uświadamiać dzisiejszym ludziom, że praca oraz kształtowanie historii przez człowieka są w istocie formą współdziałania ze Stwórcą, której On jest miarą. Jest miarą pracy i miarą historii tworzonej we współpracy z Bogiem. Pod koniec swego wystąpienia papież przestrzegał jeszcze, że tam, gdzie tej miary brakuje, tj. tam, gdzie człowiek wynosi siebie samego do rangi ubóstwionego Stwórcy, wszelkie próby przekształcania świata mogą z łatwością doprowadzić do jego destrukcji¹⁵.

¹⁵ Por. tamże.

EDUKACJA

Inną, ważną dziedziną kultury, jaką Europa zawdzięcza Kościołowi katolickiemu, jest edukacja na poziomie zarówno podstawowym, jak i uniwersyteckim. Gdy chodzi o uniwersytety, to papież sięgnął pamięcią do epoki średniowiecznej, kiedy to jego poprzednicy zaczęli powoływać pierwsze uniwersytety¹⁶. Najgłębszą przyczyną ich powoływania było wpisane w naturę człowieka pragnienie wiedzy o sobie samym i o wszystkim, co go otacza, a więc pragnienie poznania prawdy o sobie, o świecie materialnym i religijnym. Chrześcijanie uznawali bowiem dążenie do całkowitej prawdy za element, który najbardziej określa ich tożsamość. Dlatego dopiero na gruncie wiary chrześcijańskiej mógł, a nawet musiał, narodzić się uniwersytet. Jak wiadomo, pierwsze uniwersytety składały się z czterech wydziałów: teologii, filozofii, prawa i sztuk wyzwolonych (medycyny), czyli obejmowały całość ówczesnej wiedzy.

W przemówieniu do przedstawicieli wydziału teologicznego uniwersytetu w Tybindze¹⁷ papież podkreślił zwłaszcza to, że teologia wchodziła początkowo w skład *universitas* i jako taka tworzyła z innymi naukami jedną całość, prowadząc wspólne poszukiwania i stawiając sobie wspólny cel. Budowała więc tym samym wraz z innymi naukami tożsamość Europy. Tymczasem w obecnych czasach aż do przesady akcentuje się świeckość państwa i jego instytucji, żądając wprost wyeliminowania wszystkiego, co mogłoby mieć jakikolwiek związek z Kościołem, z chrześcijaństwem czy w ogóle z wiarą. A przecież tych powiązań nie można tak po prostu usunąć, gdyż myśl chrześcijańska, jej pytania i jej odpowiedzi są nieustannie obecne i nawet łatwo je dostrzec w całej dzisiejszej rzeczywistości europejskiej, choć ona sama w sobie pozostaje świecka.

Przy tej okazji papież powołał się na św. Augustyna, dla którego prawda¹⁸ oznaczała jednocześnie coś więcej niż tylko wiedzę. Dla niego najistotniejszym celem poznania prawdy było poznanie dobra. O tej współzależności mówił już nawet wcześniej Sokrates, stawiając pytanie: „Jakież to dobro czyni nas prawdziwymi?”. Prawda sprawia przecież, że stajemy się dobrzy, a dobro okazuje się prawdziwe. Jak widać, to formacyjne spojrzenie, jakim żyje wiara chrześcijańska, zostało jej udzielone przez kogoś, tj. przez stwórczy Rozum, który we wcieleniu Boga objawił się zarazem jako sama Dobroć.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie przygotowane do wygłoszenia na uniwersytecie rzymskim La Sapienza...*, s. 14; zob. J. Warzeszak, *Benedykta XVI wizja uniwersytetu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021) [w druku].

¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do delegacji wydziału teologii uniwersytetu w Tybindze*, 21.03.2007 r., L'OR 6 (2007), s. 32.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie przygotowane do wygłoszenia na uniwersytecie rzymskim La Sapienza...*, s. 14.

KULTURA MUZYCZNA

Jak powszechnie wiadomo, wielkie opowiadania biblijne, tematy, obrazy, przypowieści inspirowały wielu znakomitych artystów do stworzenia największych arcydzieł naszej kultury, w tym również dzieł muzycznych¹⁹, które później przemawiały do serc wielu pokoleń wierzących. Papież, analizując przede wszystkim psalmy²⁰, wykazywał, że stamtąd wywodzi się cały chrześcijański śpiew i towarzysząca mu muzyka, będąca zarazem modlitwą, w czasie której człowiek prowadzi dialog z Bogiem, przedstawiając Mu całe swe życie, ze wszystkimi jego radosnymi i smutnymi zwrotami i przemieniając je właśnie tak, żeby to życie stało się drogą do Niego.

W wielu swych wystąpieniach papież przypominał też wielkich twórców muzyki instrumentalnej i wokalne. Spośród twórców starożytności chrześcijańskiej na Zachodzie godny uwagi wydawał mu się zwłaszcza św. Ambroży, autor wielu hymnów, utalentowany również pod względem muzycznym. Natomiast na Wschodzie – jak wskazał w środowej katechezie – szczególnym przykładem może być Roman Pieśniarz, żyjący na przełomie V i VI wieku w Syrii i Konstantynopolu. Tego wielkiego teologa i zarazem poetę i kompozytora porównał nawet do całego skarbcza kultury chrześcijańskiej, zrodzonej z wiary w sercu, które spotkało się z Chrystusem, Synem Bożym. „To właśnie z tego spotkania ludzkiego serca z Prawdą, która zarazem jest Miłością, zrodziła się wielka kultura chrześcijańska”²¹ – podkreślił papież. A jeśli wiara pozostaje żywa, wówczas to dziedzictwo kultury nie zamiera, ale trwa i nadal się rozwija. Tak jak obrazy czy katedry powstałe w minionych wiekach nie są jedynie pomnikami przeszłości, ale domami modlitwy i życia, gdzie ludzie wierzący czują się „jak w domu”, gdzie spotykają Boga i spotykają się we wspólnocie modlitewnej, podobnie wielka muzyka gregoriańska czy muzyka Mozarta nie należą tylko do przeszłości, lecz żyją żywotnością liturgii i ludzi wierzących. Jeśli wiara jest żywa, to i dziś znajdą się ludzie, którzy odpowiedzą na imperatyw powtarzający się w Psalmach: „Śpiewajcie Panu pieśń nową”.

W czasach średniowiecza walnie przyczynili się do ukształtowania kultury muzycznej przede wszystkim benedyktyni i cystersi²². Zwłaszcza Księga Psal-

¹⁹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z artystami*, Kaplica Sykstyńska, 21.11.2009 r.

²⁰ Por. T. Samulnik, *Biblijne i systematyczne źródła teologii muzyki Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 16 (2018), s. 131–133.

²¹ Benedykt XVI, *Katecheza w czasie audyencji generalnej, Roman pieśniarz*, Aula Pawła VI, 21.05.2008 r., L'OR 7–8, (2008), s. 32.

²² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Kolegium Bernardynów...*, s. 12–16.

mów podsuwała im słowa, którymi mogli się zwracać do Boga w modlitwie i śpiewać z użyciem instrumentów muzycznych. To właśnie dzięki psalmom uczyli się, że aby się modlić słowem Bożym, nie wystarczy wymawiać samych słów, ale potrzebna jest jeszcze muzyka. Benedykt XVI starał się przy tym wykazać, że wielka muzyka zachodnia zrodziła się z głębokiej ludzkiej potrzeby rozmowy z Bogiem i wielbienia Go słowami, które sam nam dał. Jak to określił:

Było to ważne rozpoznawanie „uszami serca” podstawowych praw muzycznej harmonii stworzenia, zasadniczych form muzyki, jaką Stworzyciel napenił świat i człowieka, i było to poszukiwanie muzyki, która będąc godna Boga, jest zarazem naprawdę godna człowieka i we wzniosły sposób tę godność głosi²³.

Szczególną okazją do podkreślenia wielkiego wkładu kompozytorów katolickich i protestanckich do kultury muzycznej Europy były dla papieża koncerty ofiarowywane mu z różnych okazji. Dziękując za nie ofiarodawcom i wykonawcom, podkreślał zwykle ich chrześcijańską inspirację, zwłaszcza gdy wchodziły w grę utwory takich kompozytorów, jak Giuseppe Verdi, Antonio Lucio Vivaldi, Gioacchino Antonio Rossini, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Anton Bruckner i wielu innych²⁴.

KULTURA MIŁOSIERDZIA

Niewątpliwie wielkim wkładem chrześcijaństwa, a w szczególności Kościoła katolickiego, w życie Europy były też dzieła miłosierdzia. Długo by je tu wymieniać: żłobki, sierocińce, szkoły dla ubogich, szpitale, domy opieki dla osób chorych i niepełnosprawnych i wiele innych. Dokumentują je liczne opracowania, niemające odpowiednika w żadnej innej kulturze. Chrześcijaństwo nie tylko zakładało dzieła miłosierdzia, ale wprost tworzyło kulturę miłosierdzia z pobudek wiary. Obecnie ich wielkim świadkiem jest papież Franciszek, który za najważniejszy rys swego pontyfikatu obrał głoszenie miłosierdzia Bożego i wzywanie do okazywania miłosierdzia bliźnim.

Benedykt XVI zwracał wielokrotnie uwagę na prowadzone w poszczególnych krajach i przez różne organizacje lub nawet pojedyncze osoby dzieła miłosierdzia, wyrażając przy tym tym ludziom szczególną wdzięczność i zachęcając do kontynuowania tej działalności. Przemawiając w czasie pierwszej wizyty u prezydenta Włoch na Kwirynale, podkreślił, że właśnie Włochy są niewątpliwym liderem

²³ Tamże.

²⁴ Por. J. Warzeszak, *Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 18 (2020), s. 65–116.

pod względem wielości form świadczenia miłosierdzia przez ludzi Kościoła. Powiedział wówczas

Gdy śledzimy bieg włoskiej historii, uderza nas wielka liczba dzieł miłosierdzia, które powstały dzięki wielkiej ofiarności Kościoła, pragnącego nieść ulgę we wszelkiego rodzaju cierpieniach. Dziś Kościół pragnie dalej iść tą samą drogą, nie dążąc do władzy i nie ubiegając się o przywileje lub społeczne czy ekonomiczne korzyści²⁵.

Kościół podąża tutaj za wzorem Chrystusa, „który przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich” (Dz 10,38) i który dokonał zbawienia całego człowieka, uzdrowił jego duszę i ciało, jego duchowy i wieczny los oraz jego doczesne i ziemskie życie. To z tego względu, „kiedy Jego przesłanie zostaje przyjęte, społeczeństwo staje się także bardziej odpowiedzialne, wrażliwe na dobro wspólne i solidarne z ludźmi ubogimi, opuszczonymi i zepchniętymi na margines”²⁶. Kościół rozwijający dzieła miłosierdzia nie dąży do przejęcia roli państwa nad działalnością społeczną ani nie ubiega się o przywileje lub społeczne czy ekonomiczne korzyści, jak to przedstawiają ludzie negatywnie do niego nastawieni, ale bardzo często domaga się równego z instytucjami świeckimi traktowania przez prawodawstwo cywilne.

Z kolei w przemówieniu wygłoszonym w czasie przywitania w Pałacu Elizejskim papież podkreślił z uznaniem, że Kościół, który we Francji „został tak wcześniej zaszczepiony, odegrał ważną rolę cywilizacyjną”²⁷, co stwierdził także już wcześniej witający papieża ówczesny prezydent. Papież zaś tak to wielkie dzieło cywilizacyjno-dobroczynne podsumował:

Przekaz kultury starożytnej przez mnichów, profesorów i kopistów, kształtowanie serc i umysłów w duchu miłości do ludzi biednych, pomoc najuboższym poprzez tworzenie zgromadzeń szpitalnych, wkład chrześcijan w tworzenie instytucjonalnych podwalin Galii, a następnie Francji, to fakty dobrze znane²⁸.

Przypomniał ponadto, że świadectwem katolickiej Francji jest też ogromna liczba kaplic, kościołów, opactw i katedr, które stanowią ozdobę francuskich miast i wsi – to wszystko jest wymownym świadectwem tego, że ojcowie w wie-

²⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi [...] na Kwirynale*, 24.06.2005 r., L'OR 9 (2005), s. 37.

²⁶ Tamże.

²⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim*, 12.09.2008 r., L'OR 10–11 (2008), s. 10.

²⁸ Tamże.

rze oddawali chwałę temu, który obdarzył ich życiem i który daje życie. Wyliczanie tych wszystkich dzieł przypomina słynne słowa św. Jana Pawła II z jego pierwszej pielgrzymki do tego kraju:

Francjo, pierwotna córko Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom chrztu? [...] Francjo, córko Kościoła i wychowawczyni narodów, czy jesteś wierna, ze względu na dobro człowieka, przymierzu zawartemu z odwieczną Mądrością²⁹.

Charakterystyczna wydaje się też uwaga papieża wyrażona w czasie konferencji prasowej w drodze do Republiki Czeskiej, kiedy to stwierdził: „Swoistym wyznacznikiem tożsamości Kościoła było zawsze to, że pomaga ubogim, że jest narzędnikiem miłości”³⁰. Następnie dodał, że Kościół ma wiele do zaoferowania i do działania również w sferze edukacji, w tym w kształceniu.

Kiedy więc przyglądamy się tym licznym dziełom charytatywnym, a także instytucjom oświatowym i kulturalnym, prowadzonym w przeszłości i w czasach obecnych przez Kościół, to trzeba zastanowić się, dlaczego i jak do tego doszło; trzeba starać się zrozumieć dynamikę tych wydarzeń. Refleksja nad tym wskazuje zaś, że u źródeł tego wszystkiego są po prostu kobiety i mężczyźni, ludzie sumienia, inspirowani motywacją ewangeliczną, przynaglani siłą prawdy i dobra³¹. A kiedy się to już pojmie, to będzie można wykorzystać tę dynamikę również dzisiaj. Ma ona najpierw charakter duchowy, a potem kulturowy i – tym samym – społeczny. Stąd też, widząc bezmiar współczesnego ubóstwa, papież zachęcał polityków, aby Europa przyjęła rolę kierowniczą w walce z ubóstwem na świecie i w działaniach na rzecz pokoju³².

TOŻSAMOŚĆ NARODÓW

Papież niejednokrotnie podkreślał, że chrześcijaństwo wywarło głęboki wpływ na kształt naszego kontynentu i tym samym poniekąd przyczyniło się do ukształ-

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na Le Bourget*, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” 3 (1980) 1, s. 1592. Podobnie do rachunku sumienia wzywał sześć lat później: „A ty, Kościele, który jesteś we Francji [...] pamiętaj o twym chrzcie, o Przymierzu z Bogiem, którego On nigdy nie zrywa” (tenże, *Homilia w czasie beatyfikacji apostoła środowisk pracowniczych*, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” 9 (1986) 2, s. 817).

³⁰ *Konferencja prasowa Benedykta XVI w samolocie w drodze do Republiki Czeskiej*, 26.09.2009 r., L’OR 11–12 (2009), s. 10.

³¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym...*, s. 8.

³² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu*, 7.09.2007 r., L’OR 10–11 (2007), s. 17.

towania tożsamości narodów europejskich. Świadczyć o tym mogą zwłaszcza dzieła kultury oraz kultu powstałe we wszystkich krajach Europy. Benedykt XVI przypominał o tym wpływie właściwie podczas każdej ze swych jedenastu wizyt apostojskich w różnych krajach, a w niektórych eksponował nawet tę kwestię w sposób szczególny. Już w czasie pierwszej rewizyty państwowej na Kwirynale w Rzymie podkreślił, że cała kultura włoska³³ jest dogłębnie przesiąknięta chrześcijańskimi wartościami, o czym niezbitnie świadczą olśniewające arcydzieła, które naród włoski stworzył we wszystkich dziedzinach myśli i sztuki. Wyraził przy tym pragnienie, by Włosi nigdy nie wyrzekli się tej chrześcijańskiej spuścizny, lecz by jej strzegli i z niej korzystali, tak aby nadal przynosiła owoce godne swojej przeszłości. Wyraził też nadzieję, że Włochy pod mądrym i przykładowym przewodnictwem rządzących będą nadal pełniły swoją misję cywilizacyjną, która tak bardzo wyróżniała ten kraj w ciągu stuleci. Podkreślił równocześnie ważną rolę Włoch, gdy chodzi o pomoc w odkrywaniu chrześcijańskich korzeni, dzięki którym Europa doszła niegdyś do wielkości, a które jeszcze dzisiaj mogą się przysłużyć do głębszego zjednoczenia naszego kontynentu.

Wielkim krajem katolickim była także Austria, o czym papież przypomniał w czasie pobytu w tym kraju. Mówił wtedy:

Austria wiele z tego, czym jest i co posiada, zawdzięcza wierze chrześcijańskiej i jej wielorakiemu oddziaływaniu na ludzi. Wiara w znacznej mierze ukształtowała charakter tego kraju i jego mieszkańców. W interesie wszystkich powinno być zatem niedopuszczenie do tego, aby kiedyś w tym kraju mówiły o chrześcijaństwie już tylko kamienie licznych kościołów i okazałych klasztorów. Bo Austria bez żywej wiary chrześcijańskiej nie byłaby już Austrią³⁴.

Wiara objawia się przecież przede wszystkim w codziennym życiu niezliczonych ludzi, których prowadziła w ciągu dziejów do życia nadzieją, miłością i miłosierdziem³⁵.

Z kolei na spotkaniu z władzami politycznymi w Pradze papież stwierdził, że „wiara chrześcijańska, począwszy od czasów Cyryla i Metodego oraz pierwszych misjonarzy, odegrała naprawdę decydującą rolę w kształtowaniu duchowego i kulturowego dziedzictwa tego narodu”³⁶. Począwszy bowiem od IX wieku³⁷ na

³³ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi...*, s. 37.

³⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu...*, s. 19.

³⁵ Por. tamże, s. 17.

³⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej [...]*, 26.09.2010 r., L'OR 11 (2010), s. 13.

³⁷ Por. *Konferencja prasowa Benedykta XVI w samolocie w drodze do Republiki Czeskiej...*, s. 10.

Morawach rozwijała się wielka misja braci Cyryla i Metodego, którzy co prawda, z Bizancjum przynieśli kulturę bizantyjską, lecz już tutaj tworzyli kulturę słowiańską, cyrylicę i liturgię w języku słowiańskim. Jednocześnie do Czech za pośrednictwem sąsiadujących z nimi diecezji Ratyzbony i Pasawy docierała Ewangelia w języku łacińskim, połączona z kulturą rzymsko-łacińską. W ten sposób doszło tu do spotkania dwóch różnych kultur. Każde takie spotkanie bywa przede wszystkim trudne, ale niekiedy bywa też owocne, bo przynosi coś nowego. I oto w XIV wieku Karol IV zakłada w Pradze pierwszy uniwersytet w środku Europy. A uniwersytet ze swej natury jest miejscem spotkania kultur; w tym zaś przypadku staje się miejscem spotkania kultury słowiańskiej i niemieckojęzycznej. Toteż w czasie reformacji spotkania i tarcia były tu z pewnością zdecydowane i wyraziście³⁸. W ciągu stuleci

[...] ziemia ta była miejscem spotkania różnych narodów, tradycji i kultur. Jak wiadomo, w jej historii nie brak było rozdziałów bolesnych i znaczą ją blizny tragicznych wydarzeń, spowodowanych przez niezrozumienie, wojny i prześladowania. Jednakże jest zarazem prawdą, że to z jej chrześcijańskich korzeni zrodził się wielki duch przebaczenia, pojednania i współpracy, który pozwolił jej mieszkańcom odnaleźć wolność i rozpocząć nowy rozdział, stworzyć nową syntezę i na nowo wzbudzić nadzieję. Czyż nie takiego ducha potrzebuje współczesna Europa?³⁹

Papież pozostawił nas z tym pytaniem.

Spotkanie z królową Elżbietą II dało mu z kolei okazję, by przenieść się pamięcią do czasów sprzed reformacji, tj. przed zerwaniem jedności z Kościołem rzymsko-katolickim. Nawiązując do miejsca spotkania, to jest oficjalnej rezydencji królowej, jakim był pałac Holyroodhouse w Edynburgu, papież zwrócił uwagę, że przywodzi on na pamięć krzyż święty i „wskazuje na głębokie korzenie chrześcijańskie, wciąż żywe w każdej warstwie życia Brytyjczyków. Monarchowie Anglii i Szkocji byli bowiem już od wczesnych wieków chrześcijanami, a niektórzy – jak np. Edward Wyznawca i Małgorzata Szkocka – nawet wielkimi świętymi. Jak wiadomo, wielu z nich świadomie wypełniało swe obowiązki królewskie, kierując się światłem Ewangelii, i w ten sposób na najgłębszym poziomie kształtowano naród w duchu dobra. W efekcie od ponad tysiąca lat orędzie chrześcijańskie stanowi integralną część języka, myśli i kultury mieszkańców tych wysp. „Poważanie – mówił papież – w jakim wasi przodkowie mieli prawdę i sprawiedliwość, czynienie dobra i miłość bliźniego, zostało wam przekazane

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej...*, s. 13.

przez wiarę, która pozostaje potężną siłą dobra w tym królestwie, z wielką korzyścią zarówno dla chrześcijan, jak i niechrześcijan”⁴⁰.

W czasie ceremonii powitalnej w Zagrzebiu⁴¹ Benedykt XVI dziękował za długą historię wierności, która łączy Chorwację ze Stolicą Apostolską. Można przecież zliczyć ponad 13 stuleci mocnych i szczególnych więzi, wypróbowanych i utrwalanych w warunkach niekiedy trudnych i bolesnych. Ta historia jest wymownym świadectwem miłości ludu chorwackiego do Ewangelii i do Kościoła. Od swych początków kraj ten należy do Europy i wnosi w nią w specyficzny sposób swój wkład wartości duchowych i moralnych, które przez wieki kształtowały życie codzienne i tożsamość osobową i narodową jego synów. Obecnie liczne instytucje kulturalne i naukowe tego kraju, tak zresztą jak i całego kontynentu, mają więc chrześcijańskie korzenie.

W przemówieniu w San Marino Benedykt XVI starał się ukazać, w jaki sposób chrześcijaństwo przyczyniało się do kształtowania Europy. Przypominał, że ewangelizatorzy tych ziem w połowie III wieku po Chrystusie, święci Maryn i Leon

[...] wnieśli w tę rzeczywistość lokalną, wraz z wiarą w Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie, nowe perspektywy i wartości, przyczyniając się do narodzin kultury i cywilizacji, w których centrum jest osoba ludzka, będąca obrazem Boga, a zatem posiadająca prawa poprzedzające wszelkie prawodawstwo stanowione przez człowieka. Różnorodne grupy etniczne – Rzymianie, Goci, a później Longobardowie – które wchodziły w kontakt ze sobą, czasami w atmosferze wielkich napięć, we wspólnym odniesieniu do wiary znajdowały mocny czynnik budowania etyki, kultury, społeczeństwa i w pewnym sensie polityki. Było dla nich oczywiste, że nie można uznać cywilizacji za dojrzałą, dopóki wszyscy członkowie ludu nie staną się wspólnotą chrześcijańską, żywą i dobrze zorganizowaną, zbudowaną na wierze w Boga w Trójcy Jedynej. Słusznie zatem można powiedzieć, że bogactwem tego ludu była i jest wiara, i że ta wiara stworzyła prawdziwie niepowtarzalną cywilizację⁴².

Obok wiary papież wspominał również o absolutnej wierności biskupowi Rzymu, na którego ten Kościół zawsze patrzył z oddaniem i miłością, jak również o zainteresowaniu wielką tradycją Kościoła wschodniego oraz o głębokim nabożeństwie do Maryi Dziewicy.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z królową w Pałacu Holyroodhouse*, 16.09.2010 r., L'OR 10 (2010), s. 14.

⁴¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej na lotnisku w Zagrzebiu*, 4.06.2011 r., L'OR 7 (2011), s. 7.

⁴² Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie w Serravalle*, 19.06.2011 r., L'OR 8–9 (2011), s. 15–17.

TOŻSAMOŚĆ EUROPY

Znamienne, że w Paryżu, tj. w jednej z najważniejszych stolic kontynentu, papież upomniał się o uwzględnienie chrześcijańskiej tożsamości poszczególnych narodów europejskich w procesie budowania prawdziwego „wspólnego domu”. Uznał to bowiem za podstawowy warunek udanej realizacji projektu zjednoczonej Europy. Podkreślił, że o ile ważna jest tożsamość geograficzna, gospodarcza, polityczna Europy, o tyle jeszcze donioślejsza wydaje się jej tożsamość historyczna, kulturowa i moralna. Na tak rozumianą tożsamość składa się przecież także pewien zespół wartości uniwersalnych, w których kształtowanie chrześcijaństwo niewątpliwie wniosło swój wkład i to nie tylko dlatego, że odegrało pewną rolę historyczną, lecz przede wszystkim z tego względu, iż w ogóle przyczyniło się do powstania Europy. Papież zaakcentował w sposób szczególny, że fundamenty pod Europę kładło właśnie chrześcijaństwo. Dlatego – jak podkreślił –

Tych wartości nie można odrzucić, gdyż one stanowią duszę Europy – tego kontynentu i muszą pozostać w Europie trzeciego tysiąclecia jako „zaczyn” cywilizacji. Jeśliby ich w jakiś sposób zabrakło – to „stary” kontynent nie mógłby dalej pełnić funkcji „zaczynu” dla całego świata. Jeśli rządy Unii chcą „się przybliżyć” do obywateli swoich krajów, to nie mogą pominąć istotnego elementu tożsamości europejskiej, jakim jest chrześcijaństwo, z którym znaczna ich większość wciąż się identyfikuje⁴³.

W innej ważnej stolicy europejskiej – będącej przez parę wieków centrum zarządzania Europą środkową, tj. w Wiedniu, papież powiedział:

[...] do europejskiego dziedzictwa należy tradycja myślowa, której istotą jest zasadnicza zgodność między wiarą, prawdą i rozumem. Bo w gruncie rzeczy chodzi o rozstrzygnięcie kwestii, czy rozum leży u początku świata i jest fundamentem wszystkich rzeczy, czy też nie. Jest to pytanie, czy rzeczywistość wywodzi się z przypadku i z konieczności, a zatem czy rozum jest przypadkowym, drugorzędnym wytworem sił irracjonalnych i w ocenie irracjonalności sam jest też pozbawiony sensu, czy też przeciwnie, pozostaje prawdą fundamentalne przekonanie wiary chrześcijańskiej: *In principio erat Verbum* – na początku było Słowo, a więc u początku wszystkiego jest stwórca Rozum Boga, który postanowił udzielać się nam – ludziom⁴⁴.

⁴³ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu...*, s. 17.

W tym też przemówieniu papież przypomniał politykom, że „właśnie w Europie zostało po raz pierwszy sformułowane pojęcie praw człowieka”⁴⁵. A fundamentalnym prawem człowieka i podstawą wszystkich innych praw jest niewątpliwie prawo do życia. Obejmuje ono życie od poczęcia do naturalnego kresu. Aborcja nie może być zatem prawem człowieka – gdyż jest jego zaprzeczeniem. Jest raczej „głęboką raną społeczną”, jak głosił niezmordowany kardynał Franz König. Dlatego papież wystąpił następnie przeciwko zabijaniu dzieci poczętych, ale też przeciwko tzw. aktywnemu wspomagananiu śmierci.

Gdy zaś chodzi o przyszłość Europy, to uznał, że „europejski dom” będzie ulubionym miejscem zamieszkania dopiero wówczas, „gdy zostanie zbudowany na mocnych fundamentach kulturalnych i moralnych, jakimi są wspólne wartości, które czerpiemy z naszej historii i z naszych tradycji. Europa bowiem nie może i nie powinna wypierać się swoich chrześcijańskich korzeni. Są one dynamicznym elementem naszej cywilizacji, potrzebnym w drodze przez trzecie tysiąclecie”⁴⁶.

Podobnie w Pradze czeskiej, tj. innej stolicy, którą Benedykt XVI nazwał sercem Europy, stwierdził:

Europa jest czymś więcej niż tylko kontynentem. Bo jest domem! A przecież wolność odnajduje swe najgłębsze znaczenie jako ojczyzna duchowa. Z pełnym poszanowaniem odrębności dziedziny polityki i sfery religii – co w rzeczywistości chroni prawo obywateli do wyrażania przekonań religijnych i życia zgodnie z nimi – pragnę podkreślić niezastąpioną rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu sumień każdego pokolenia i działaniach na rzecz jedności w kwestiach etycznych, w służbie każdej osoby nazywającej ten kontynent „domem”!⁴⁷

Natomiast spotkanie w Teatrze Narodowym Chorwacji, gdzie obecni byli również przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich, jak też przedstawiciele judaizmu i islamu, stało się dla papieża okazją, by podkreślić, że religie stanowią integralną część życia społecznego. Że ich zadaniem jest ukierunkowywanie ludzi ku transcendencji, ku dialogowi z Bogiem i przyczynianie się do pokojowego współistnienia. Benedykt XVI stwierdził tam dosłownie

Religia nie jest rzeczywistością odrębną względem społeczeństwa: jest jego naturalną częścią, która nieustannie przypomina, że wymiar wertrykalny, słuchanie Boga umożliwiają poszukiwanie wspólnego dobra, sprawiedliwości i pojednania w prawdzie. Re-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej...*, s. 13.

ligia zaś tworzy więź między człowiekiem i Bogiem, Stwórcą i Ojcem wszystkich, musi zatem być siłą pokojową. Religie muszą zawsze się oczyszczać, aby były zgodne ze swoją prawdziwą istotą i tym samym mogły wypełnić swoją autentyczną misję⁴⁸.

TERAŻNIEJSZOŚĆ

OCENA SYTUACJI

Szerszej oceny sytuacji w Unii Europejskiej dokonał papież w przemówieniu, które wygłosił w stolicy Francji, tj. w jednej z wiodących stolic Europy i nadających kierunek jej rozwojowi. Za szczególnie pozytywną uznał coraz mocniej odczuwaną konieczność doprowadzenia za pomocą polityki do zdrowej równowagi pomiędzy sferą gospodarczą i społeczną, co ma przede wszystkim na celu pomnażanie bogactw i zwiększanie konkurencyjności, ale równocześnie pamiętanie o słusznych oczekiwaniach ubogich i zepchniętych na margines.

Papież ocenił natomiast, że bardzo niepokojąca jest sytuacja demograficzna, ponieważ Europa weszła obecnie na drogę, którą podążając – jeśli nie nastąpi jakaś zmiana – może pożegnać się z przyszłością. Spadek demograficzny może bowiem zagrażać jej rozwojowi gospodarczemu, może również poważnie utrudniać zachowanie solidarności społecznej, a nade wszystko sprzyjać niebezpiecznemu nasilaniu się indywidualizmu, który pozostaje zazwyczaj obojętny na przyszłe konsekwencje. Wszystko to może nawet rodzić podejrzenie, że kontynent europejski traci *de facto* ufność w możliwość własnej przyszłości.

Za pewien brak uznał też, że solidarność w zakresie poszanowania środowiska naturalnego lub unormowanego dostępu do zasobów i inwestycji energetycznych, tak w sferze międzynarodowej, jak i w poszczególnych krajach, z takim trudem toruje sobie drogę. Okazuje się także – jak zauważył – że proces jednoczenia Europy nie znajduje poparcia wszystkich państw i narodów, gdyż – w powszechnym przekonaniu – poszczególne „rodziały” projektu europejskiego zostały „napisane” bez należytego uwzględnienia oczekiwań jej obywateli.

Papież wytknął przy tym politykom Unii Europejskiej dość paradoksalną postawę. Z jednej bowiem strony Unia Europejska chce uważać się za wspólnotę wartości, z drugiej równocześnie coraz częściej neguje istnienie wartości uniwersalnych i absolutnych. Papież nazwał tę postawę szczególną formą „apostazji”, najpierw od samej siebie, a potem od Boga. Postawił więc pytanie: Czy nie prowadzi to do zwątpienia we własną tożsamość? Bo przecież w rezultacie takiej postawy „szerzy

⁴⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym...*, s. 8.

się przekonanie, iż «zrównoważenie dóbr» jest jedyną drogą moralnego rozeznania i że dobro wspólne jest po prostu równoznaczne z kompromisem. W rzeczywistości jednak, choć kompromis może stanowić o osiągnięciu uprawnionego zrównoważenia różnego rodzaju interesów partykularnych, to ilekroć prowadzi do układów godzących w naturę człowieka, staje się «wspólnym złem»⁴⁹.

Rzeczywiście, pojęcie kompromisu stało się dziś w polityce pojęciem używanym bardzo często. Problem jednak w tym, że niektórym wydaje się, iż podobnie mogłoby być w zakresie wartości duchowych. Papież próbował więc przestrzec, że jeśli wspólnota będzie budowana bez poszanowania autentycznej godności człowieka, bez uwzględniania tego, że każda osoba jest stworzona na obraz Boga, to w końcu nie przyniesie to dobra nikomu. A właśnie w tej sytuacji znalazła się dziś Europa. Dlatego też postulował jako pewną konieczność, by Europa wystrzegą się tak bardzo rozpowszechnionego pragmatyzmu, który polega m.in. na tym, że systematycznie usprawiedliwia wszelkie kompromisy co do istotnych wartości ludzkich, jak gdyby godzenie się na mniejsze zło było nieuniknione. Ów pragmatyzm nazywa się dziś zrównoważonym i realistycznym, a on tymczasem wcale taki nie jest. A to dlatego, że neguje istnienie sfery wartości i duchowych aspiracji, tj. sfery wpisanej w naturę ludzką.

Sytuacja pogarsza się jeszcze bardziej, kiedy na tym pragmatyzmie zaczynają bazować tendencje i prądy laicko-materialistyczne, doprowadzają one bowiem zwykle do tego, że odmawia się chrześcijanom prawa do zabierania głosu we własnym imieniu w debatach publicznych bądź też dyskwalifikuje się ich wkład w kulturę poprzez oskarżanie o chęć obrony nieuzasadnionych przywilejów.

Jeśli w tym momencie historycznym i w obliczu licznych wyzwań, jakie one ze sobą niosą, Unia Europejska chce być rzeczywistym gwarantem państwa prawa i skutecznym obrońcą wartości uniwersalnych, to w oczywisty sposób nie może nie uznać, że z całą pewnością istnieje natura ludzka niezmienna i trwała, źródło praw wspólnych wszystkim jednostkom, także tym, którzy je negują. W tym kontekście – jak stanowczo podkreślił papież – musi być chronione prawo sumienia, ilekroć dochodzi do pogwałcenia podstawowych praw⁵⁰.

Z kolei na spotkaniu z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej papież wprost zaalarmował, że nie należy się łudzić, iż problemy, jakie stwarza dzisiejszy sekularyzm i presja butnych ideologii roszczących sobie prawo do tego, by posiadać wyłączność do orzekania o tym, co jest ostatecznie racjonalne, są niemałe. Są one wszystkim znane i każdy wie, jak uciążliwa jest walka z nimi. Ale pewne jest także,

⁴⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

⁵⁰ Tamże.

że Chrystus Pan dotrzymuje swej obietnicy i nieustannie jest ze swym Kościołem „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Z tą podnoszącą na duchu pewnością trzeba podążać naprzód⁵¹ – zachęcał papież. Widzimy, że zagrożenie pokoju wynika przede wszystkim z odrzucenia Boga Stwórcy i Dawcy prawa naturalnego, na którym to prawie oparte jest prawo i porządek.

Niedługo potem na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym przy Stolicy Apostolskiej papież podjął temat zagrożenia pokoju, jakie płynie z absolutyzowania własnej wolności przez jednostki czy też jakieś grupy ludzi oraz z nieliczenia się z prawem naturalnym, na którym winien być oparty porządek i prawo:

Tak więc szybko ogarniając całą sytuację, możemy jasno zobaczyć, że bezpieczeństwo i stabilizacja świata są wciąż niepewne. Różne są powody do niepokoju; wszystkie one świadczą jednak o tym, że wolność człowieka nie jest absolutna, lecz jest dobrem dzielonym z innymi, a odpowiedzialność za nie spoczywa na wszystkich. A zatem porządek i prawo są czynnikami, które ją gwarantują. Lecz prawo może być skuteczną siłą pokojową jedynie wtedy, gdy jego fundamenty są mocno osadzone w prawie naturalnym danym przez Stwórcę. Również z tego powodu nie można nigdy usuwać Boga z horyzontu człowieka i historii. Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości; stanowi więc naglece wezwanie do pokoju⁵².

Propagowany w Europie i świecie relatywizm w sferze wartości, praw i obowiązków jest groźny dla samych ponadnarodowych instytucji, takich jak Rada Europy, czy dialogu pomiędzy kulturami. Jeśli bowiem uniwersalne wartości byłyby pozbawione obiektywnego, racjonalnego i wspólnego wszystkim narodom fundamentu i gdyby się opierały wyłącznie na takiej czy innej kulturze, decyzjach ustawodawczych lub wyrokach sądowych, to w żadnym wypadku nie mogłyby stanowić solidnego i trwałego oparcia dla ponadnarodowych instytucji. Podobnie nie można by prowadzić owocnego dialogu pomiędzy kulturami – o który zabiega Europa – bez wspólnych wartości, praw i niezmiennych, uniwersalnych zasad, tak samo rozumianych przez wszystkie państwa Europy⁵³.

Warto przy tym podkreślić, że papież nie zatrzymuje się zwykle na samym opisie współczesnych problemów, ale stawia też diagnozę i ukazuje drogę ich rozwiązywania. I zawsze podkreśla, że „podstawowym problemem dzisiejszego

⁵¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 21.12.2007 r., L'OR 2 (2008), s. 15.

⁵² Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym*, 7.01.2008 r., L'OR 2 (2008), s. 34.

⁵³ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Biura Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europy*, 8.09.2010 r., L'OR 10 (2010), s. 28.

człowieka pozostaje problem Boga. Bo nie da się naprawdę rozwiązać żadnego innego problemu ludzkiego i społecznego, jeżeli Bóg na nowo nie znajdzie się w centrum ludzkiego życia⁵⁴. Jedynie dzięki spotkaniu z żywym Bogiem, źródłem tej nadziei, która zmienia przede wszystkim wnętrza ludzkich serc i umysłów i nie zawodzi (por. Rz 5,5) można zatem pozbyć się beznadziei i odzyskać silną i niezłomną ufność w życie i nadać treść i moc planom budowania dobra w świecie.

Toteż – według papieża – wyzwania, jakie niesie współczesna kultura, charakteryzująca się „różnicowaniem społecznym, niewielką stabilnością i piętnem indywidualizmu, który faworyzuje wizję życia bez zobowiązań, oraz ustawiczne poszukiwanie «przestrzeni prywatności» – są też wyzwaniami dla chrześcijan, od których – oczekuje się świadectwa dawanego z przekonaniem i szczerą dynamizmem podstawowych wartości moralnych, które są u podstaw życia społecznego i tożsamości Starego Kontynentu⁵⁵.

ZDROWA LAICKOŚĆ PAŃSTWA I AUTONOMIA KOŚCIOŁA

Mówiąc przy innej okazji o stosunkach między Kościołem i państwem, papież oparł się na nauce konstytucji duszpasterskiej o Kościele (KDK 76), w której sobór określa relacje między wspólnotą polityczną a Kościołem jako niezależne i autonomiczne co do działań sobie właściwych, ale współpracujących ze sobą, jako że służą osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Zdaniem papieża:

Uprawniona jest zdrowa laickość państwa, z racji której rzeczywistość ziemską rządzi się własnymi prawami, co nie wyklucza w żaden sposób odniesień do pewnych norm etycznych, które mają swoje najgłębsze korzenie w religii. Bo autonomia rzeczywistości doczesnej nie wyklucza wewnętrznej harmonii z wyższymi i bardziej złożonymi potrzebami, wynikającymi z integralnej wizji człowieka i jego wiecznego przeznaczenia⁵⁶.

Na spotkaniu z prezydentem Włoch papież zapewnił, a mógłby to również odnieść do wielu innych krajów europejskich, że współpraca między Kościołem i państwem przynosi obopólne korzyści:

Kościółowi zależy na utrzymaniu i umacnianiu przyjaznej współpracy i porozumienia, służącego rozwojowi duchowemu i moralnemu kraju, z którym Kościół jest zespolony

⁵⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch*, 29.05. 2008 r., L'OR 7–8 (2008), s. 12–14.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej na lotnisku w Zagrzebiu...*, s. 7.

⁵⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie po koncercie wykonanym w 60-lecie prawa konstytucyjnego RFN i 20-lecie upadku muru berlińskiego*, 4.12.2009 r.

więzami tak szczególnymi, że ich osłabienie lub zerwanie byłoby szkodliwe nie tylko dla Kościoła, lecz także dla samych Włoch⁵⁷.

Przybywając do Paryża, papież wyraził akceptację dla określenia „pozytywna laickość”, którego użył witający go w Pałacu Elizejskim prezydent Francji⁵⁸, a które jednak tak w tym kraju, jak i w wielu innych krajach europejskich wydaje się gołosłowne. Dlatego papież przypomniał, że już Chrystus sformułował zasadę, którą należy się kierować, by znaleźć właściwe rozwiązanie kwestii relacji między sferą polityki a sferą religii w słowach: „Oddajcie więc cesarzowi, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk12,17).

Benedykt XVI starał się zarazem zainspirować polityków francuskich, by w dobie coraz bliższych kontaktów ludzi wielu kultur koniecznie podjęli na nowo refleksję nad prawdziwym sensem i znaczeniem laickości. Bo z jednej strony słuszna jest dbałość o rozróżnienie sfery politycznej i religijnej w celu zapewnienia zarówno wolności religijnej, jak i obywatelskiej, za co państwo ponosi odpowiedzialność, ale trzeba też mieć świadomość, że rola religii jest niezastąpiona w formowaniu sumień, że to głównie religia, oczywiście przy współdziałaniu innych czynników, przyczynia się do stworzenia podstawowego konsensusu etycznego w społeczeństwie⁵⁹.

Natomiast w ramach zdrowej i dobrze pojętej laickości trzeba – wedle Benedykta XVI – przeciwstawiać się wszelkim tendencjom do traktowania religii, a w szczególności chrześcijaństwa, jako sprawy wyłącznie prywatnej. Bowiem możliwości, jakie rodzą się z wiary, mogą w zasadniczy sposób przyczynić się do wyjaśniania i rozwiązywania największych problemów moralnych dzisiejszej Europy⁶⁰.

Jeżeli społeczeństwo pojmuje w zdrowy sposób swą świeckość, to nie ignoruje wymiaru duchowego i jego wartości, ponieważ religia nie jest przeszkodą, lecz przeciwnie, stanowi solidny fundament, na którym można budować bardziej sprawiedliwe i bardziej wolne społeczeństwo. Dyskryminacja, a także poważne ataki, których ofiarą padają tysiące chrześcijan, pokazują, że nie tylko ubóstwo materialne szkodzi pokojowemu życiu społecznemu, ale – jak zauważył papież – istnieje także ubóstwo moralne. W tym właśnie ubóstwie moralnym zakorzenione są akty przemocy. Na pewno więc nie można lekceważyć tego, że religie mogą także wносить wielki wkład w walkę z ubóstwem materialnym i moralnym oraz

⁵⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi...*, s. 37.

⁵⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch...*, s. 12–14.

w budowanie pokoju. Chrześcijaństwo jest przecież religią wolności i pokoju i służy prawdziwemu dobru ludzkości⁶¹.

Papież wyraził również pragnienie,

[...] by w zachodnim świecie nie żywiono uprzedzeń czy wrogości wobec chrześcijan z tego tylko powodu, że w pewnych kwestiach ich głos przeszkadza, a także, by uczniowie Chrystusa poddani takim próbom nie tracili odwagi; bo dawanie świadectwa Ewangelii jest zawsze „znakiem sprzeciwu” wobec „ducha świata”. Choć cierpienia są bolesne, to stała obecność Chrystusa może być wielką pociechą. Jego Ewangelia jest orędziem zbawienia dla wszystkich i dlatego nie można jej ograniczać do sfery prywatności; powinna być głoszona „na dachach”, aż po krańce ziemi⁶².

A także niezależnie od tego, czy spotyka się to ze sprzeciwem, czy też nie.

W przesłaniu z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu papież zachęcał młodych ludzi wierzących i niewierzących do odnalezienia drogi dialogu. Przekonywał, że religie nie mogą bać się słusznej laickości, laickości otwartej, która pozwala każdemu żyć tym, w co wierzy, zgodnie z własnym sumieniem.

Jeśli mamy budować świat, w którym będą panowały wolność, równość i braterstwo, wierzący i niewierzący jako tacy muszą czuć się wolni, mieć równe prawa do osobistego i wspólnotowego życia w wierności swoim przekonaniom, i winni być dla siebie braćmi. Jedną z racji bytu tego Dziedzińca Pogan jest działanie na rzecz tego braterstwa niezależnie od przekonań, ale bez negowania różnic. A w głębszym jeszcze wymiarze uznanie, że jedynie Bóg, w Chrystusie, wyzwala nas wewnątrz i pozwala nam spotkać się w prawdzie jako bracia⁶³.

Toteż – wedle Benedykta XVI – prawodawcy nie powinni traktować religii jako problemu, który należy rozwiązać, lecz poważnie traktować jej istotny „wkład” w narodową debatę. W związku z tym wyraził troskę z powodu rosnącej marginalizacji religii, szczególnie chrześcijańskiej, jaka ma miejsce w krajach przywiązujących nawet wielką wagę do tolerancji. Te wysiłki, by zmarginalizować chrześcijaństwo, przyjmują wieloraką postać.

Są ludzie, którzy domagają się, żeby głos religii zamilkł, lub przynajmniej przeniósł się do sfery czysto prywatnej. Inni zaś twierdzą, że należy zaprzestać publicznych ob-

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2009, L'OR 2 (2009), s. 5–6.

⁶² Tamże.

⁶³ Benedykt XVI, *Papieskie przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu*, 25.03. 2011 r., L'OR 5 (2011), s. 10.

chodów różnych świąt, takich jak Boże Narodzenie – kierując się pozbawionym podstaw przekonaniem, że mogą one w jakiś sposób obrażać wyznawców innych religii lub osoby niewierzące. Jeszcze inni twierdzą – paradoksalnie uzasadniając to chęcią wyeliminowania dyskryminacji – że należy niekiedy żądać od chrześcijan pełniących funkcje publiczne, by postępowali wbrew własnemu sumieniu. Te niepokojące sygnały świadczą o nieuznawaniu nie tylko praw ludzi wierzących do wolności sumienia i wolności religijnej, lecz także zasadności roli religii w życiu publicznym⁶⁴.

W obliczu podobnych tendencji, papież zachęcił każdego ze słuchaczy do szukania w swojej dziedzinie sposobów na rozwijanie i popieranie dialogu między wiarą i rozumem w każdym wymiarze życia narodu.

ZAPEWNIENIE POKOJU W EUROPIE I ŚWIECIE

W swoich licznych przemówieniach papież przypominał, że jednym z podstawowych celów stopniowego integrowania się krajów europejskich było zapewnienie pokoju w Europie i świecie. Wskazywał równocześnie na źródła możliwych konfliktów. Mówił:

Wiemy, co prawda, że Europa popełniała też straszliwe błędy, obierając niewłaściwe drogi i cierpiała z tego powodu. Można do nich zaliczyć: krępowanie filozofii, nauki i wiary więzami ideologii; nieuprawnione posługiwanie się religią i rozumem dla realizacji celów imperialistycznych; umniejszanie człowieka przez materializm teoretyczny i praktyczny, wreszcie wynaturzenie tolerancji w obojętność bez odniesienia do trwałych wartości. Jednak jedną z cech Europy jest zdolność do samokrytyki, która wyróżnia ją na rozległym tle kultur świata i określa jej tożsamość⁶⁵.

Na tymże spotkaniu z politykami papież zauważył:

Po okropnościach wojny i traumatycznych doświadczeniach totalitaryzmu i dyktatury Europa weszła na drogę wiodącą ku jedności kontynentu, dążąc do zbudowania trwałego ładu, opartego na pokoju i sprawiedliwym rozwoju. Podział, którego kontynent boleśnie doświadczał przez dziesięciolecia, został – co prawda – przewyciężony na płaszczyźnie politycznej, ale jedność ludzkich umysłów i serc w dużej mierze trzeba dopiero zbudować⁶⁶.

⁶⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall w Londynie*, 17.09.2010 r., L'OR 11 (2010), s. 26.

⁶⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu...*, s. 17.

⁶⁶ Tamże.

Przyznał ponadto, że pewne nadmierne oczekiwania po 1989 roku nie zostały spełnione i że pod niektórymi względami można by zasadnie krytykować niejedną instytucję europejską. Jednak mimo wszystko „proces jednoczenia jest przedsięwzięciem niezwykle doniosłym, dzięki któremu ten kontynent, nękany wcześniej przez nieustanne konflikty i zgubne, bratobójcze wojny, przeżywa okres pokoju, jakiego nie doznawał od dawna. Zwłaszcza dla krajów środkowej i wschodniej Europy udział w tym procesie jest dodatkowym bodźcem do umacniania u siebie wolności, państwa prawa i demokracji”⁶⁷. W tym miejscu wspominał też o wkładzie Jana Pawła II w ten historyczny proces jednoczenia Europy.

W wywiadzie, którego udzielił przed swym wyjazdem do Niemiec, papież dodał jeszcze, że „wojna jest dla każdego rozwiązaniem najgorszym. Nikomu nie przynosi nic dobrego, nawet pozornym zwycięzcom. Po dwóch wojnach w Europie wiemy o tym bardzo dobrze. Bo tym, czego wszyscy potrzebują, jest pokój”⁶⁸. To właśnie głosi i o to zabiega Kościół katolicki. Papież zapewnił ponadto, że istnieje siła moralna zdolna zrodzić u wszystkich przekonanie, iż jedynym rozwiązaniem jest nauczyć się żyć razem. Zapewnił, że tę siłę stara się właśnie wyzwolić, politycy zaś winni – według niego – znaleźć sposób, by nastąpiło to jak najprędzej, a nade wszystko, by zaistniało w sposób trwały.

Nawiązując do obchodów pięćdziesiątej rocznicy powstania w Budapeszcie, do tych dramatycznych wydarzeń XX wieku, stwierdził, że powinny one skłaniać Europejczyków do budowania przyszłości wolnej od wszelkiej przemocy i dyktatury ideologicznej, do tworzenia więzów przyjaźni i braterstwa, do okazywania troski i solidarności najuboższym i najmniejszym. Zaaapelował zarazem o oczyszczenie pamięci o konfliktach z przeszłości, o dążenie do pojednania na wszystkich płaszczyznach, bo tylko w ten sposób można dziś budować przyszłość i tworzyć przestrzeń nadziei. Zwrócił się także do tych wszystkich, którzy skłaniają się ku terroryzmowi, żeby zaprzestali wszelkich działań tego rodzaju, gdyż postępowanie dające pierwszeństwo przemocy i budzące przerażenie w ludziach jest drogą bez wyjścia. Wyraził też nadzieję, że wszelkie zamrożone konflikty zostaną szybko rozwiązane⁶⁹.

Przywołując różne trudne sytuacje, jakie przeżywa współczesny świat, Benedykt XVI podkreślił jednocześnie, że

[...] stanowią one wyzwanie dla nas wszystkich; że jest to wyzwanie, które każe szerzyć i umacniać to wszystko, co pozytywne w świecie, oraz przewyciężać – siłą

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ *Wywiad z Benedyktem XVI przed wyjazdem do Niemiec*, 5.08.2006 r., L'OR 11 (2006), s. 41–47.

⁶⁹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2007 r., L'OR 4 (2007), s. 54.

dobrej woli, mądrości i uporu – wszystko, co rani, poniża i zabija człowieka. Bó-wiem dopiero gdy szanuje się człowieka, możliwe staje się szerzenie pokoju, a budując pokój, tworzymy zarazem fundamenty autentycznego, integralnego humanizmu. W tym znajduje się też odpowiedź na niepokoje żywione co do przyszłości. Owszem, przyszłość może być obiecująca, jeżeli razem pracujemy dla człowieka. Człowiek, stworzony na obraz Boży, ma niezrównaną godność. A człowiek jest w oczach swego Stwórcy tak godny miłości, że nie zawahał się On dać za niego własnego Syna, o czym przypomina każdego roku uroczystość Bożego Narodzenia [...] Kościół, służąc człowiekowi i budowaniu pokoju, staje zawsze u boku wszystkich ludzi dobrej woli i oferuje bezinteresowną współpracę⁷⁰.

Papież wyraził także nadzieję, że wszyscy razem – każdy na swoim miejscu, wykorzystując własne talenty – będą pracowali nad budowaniem integralnego humanizmu, bo tylko taki humanizm może być gwarancją świata, w którym panuje pokój, sprawiedliwość i solidarność.

JEDNOŚĆ W RÓŻNORODNOŚCI, A NIE JEDNOLITOŚĆ

Od dawna toczą się na naszym kontynencie debaty nad tym, czy Unia Europejska ma być superpaństwem, czy też po prostu jednością suwerennych narodów⁷¹. Jesteśmy równocześnie świadkami tego, że niektóre z państw, opowiadając się za dążeniem do umacniania jedności narodów, w praktyce popierają jednak budowanie jednego, sfederalizowanego państwa. Nakłada się na to jeszcze presja lewicowych ideologii, które wzywają do wyeliminowania z Europy wiary chrześcijańskiej i narzucenia w to miejsce ateizmu oraz do wprowadzenia dyktatury relatywizmu. W Polsce obecnie rządzący próbują wyraźnie przed tym się bronić i dążą konsekwentnie do tego, aby Unia nadal pozostawała jednością narodów. Podobną wizję Europy miał bowiem Jan Paweł II, kiedy zachęcał Polaków do wstąpienia do Unii Europejskiej. Tę samą wizję jedności prezentował też Benedykt XVI. Dziś mogą o tym świadczyć jego liczne przemówienia.

I tak zwracając się do uczestników kongresu zorganizowanego z okazji pięćdziesiątej rocznicy podpisania traktatów rzymskich (25.03.1957 r.) uznał, że „rozpoczął się wówczas nowy etap w dziejach Europy, która po zniszczeniach II wojny światowej pragnęła budować pokojową przyszłość i pomnażać dobrobyt gospodarczy i społeczny, nie zacierając równocześnie i nie negując różnic tożsa-

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Debata tę obszernie przedstawił W. Irek w artykule *Europa, w której jesteśmy i ku której zmierzamy. Benedykta XVI myśl o Europie* („Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 39–59).

mości narodowych”⁷². Papież przypomniał przede wszystkim cele tych traktatów, tj. budowanie pokoju, pomnażanie dobrobytu gospodarczego i społecznego przy zachowaniu zróżnicowanych tożsamości poszczególnych narodów. To przypomnienie, że u początków tworzenia jedności Europy obowiązywała zasada zachowania tożsamości narodowej poszczególnych państw, okazuje się niezwykle ważne w dobie, w której coraz wyraźniej słychać postulaty zniwelowania owej tożsamości i – co za tym idzie – narzucenia wszystkim Europejczykom jednej, ateistycznej ideologii. I w tej sytuacji warto pamiętać, że początkowym założeniem Unii było właśnie zachowanie owej tożsamości. Aby do takiej Unii wstępować zachęcali przecież Europejczyków obaj papieże. Próby zatem przekreślenia tożsamości narodów w imię budowy europejskiego superpaństwa oznaczają niewątpliwie odejście od pierwotnych założeń Unii.

Nowe światło na rozumienie jedności Europy rzuca zwłaszcza wypowiedź Benedykta XVI, która padła w jednym z ważniejszych krajów Unii Europejskiej, tj. we Francji, gdzie powiedział, że owa jedność ani nie może być jednolitością, ani nie może nawet do niej zmierzać. Lecz winna być jednością, która „potrafi zagwarantować poszanowanie różnic narodowych i różnych tradycji kulturowych, które stanowią bogactwo «symfonii europejskiej»”⁷³. Przypomniał ponadto, że „tożsamość narodowa urzeczywistnia się jedynie w otwarciu na inne narody i poprzez solidarność z innymi” (EE, 112).

Drugą istotną sprawą, o którą upominał się najpierw Jan Paweł II, a za nim i Benedykt XVI, jest szacunek dla chrześcijańskich korzeni Europy oraz możliwość życia wartościami chrześcijańskimi w przyszłości. Benedykt podjął tę kwestię, przemawiając m.in. do korpusu dyplomatycznego. Wspomniał wówczas o przygotowaniach do obchodów pięćdziesiątej rocznicy traktatów rzymskich oraz o przygotowaniu dla Unii Europejskiej tzw. traktatu lizbońskiego. Wyraził przy tym pragnienie, aby

[...] podstawowe wartości, będące fundamentem godności człowieka, były w pełni chronione, zwłaszcza wolność religijna we wszystkich jej wymiarach oraz instytucjonalne prawa Kościołów. Podkreślił, że nie można też pomijać niezaprzeczalnego dziedzictwa chrześcijańskiego tego kontynentu, które w wielkiej mierze przyczyniło się do ukształtowania Europy narodów i Europy ludów⁷⁴.

⁷² Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE)*, 24.03.2007 r., L'OR 6 (2007), s. 34–35.

⁷³ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 11.

⁷⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2007 r.,..., s. 54.

Ponieważ papież odwiedzał Chorwację w czasie, gdy ten kraj przygotowywał się do wstąpienia do Unii Europejskiej, to zapytany przez dziennikarzy w samolocie o swój stosunek do tego wydarzenia stwierdził, że odbiera je bardzo pozytywnie i wyraził jednocześnie opinię, że większość mieszkańców kraju także oczekuje tego historycznego wydarzenia⁷⁵. Wejście do Unii uznał za słuszne, logiczne i konieczne, ponieważ Chorwacja jest krajem środkowoeuropejskim i Europa jest dla niej historycznie i kulturowo naturalnym środowiskiem. Wyraził też zrozumienie dla obaw i sceptycyzmu wielu mieszkańców, jakie wynikają z tego, że niezbyt wielki liczebnie naród znajdzie się w Unii zbyt scentralizowanej, ustabilizowanej i zbiurokratyzowanej, z kulturą do głębi przenikniętą racjonalizmem, który nabiera niekiedy charakteru wręcz abstrakcyjnego i ahistorycznego, natomiast w stopniu niewystarczającym liczy się z bogactwem historycznym i różnorodnością. Jednak, zdaniem papieża, istotnym wkładem tego kraju może być umocnienie jedności w różnorodności, a tym samym umocnienie tożsamości Europy, wynikające z bogactwa różnych kultur, które łączy wiara chrześcijańska i jej wielkie wartości. Kraj ten, wstępując do Unii, wnosi bowiem swoją historię, swoje zdolności ludzkie i ekonomiczne, a z drugiej strony otrzymuje możliwość poszerzenia swoich horyzontów, korzystania z wielkiej wymiany ekonomicznej, ale jeszcze bardziej kulturowej i duchowej.

Benedykt XVI podkreślił przy tym, że Stolica Apostolska odnosi się pozytywnie do zjednoczenia Europy i podejmuje nawet pewne inicjatywy zachęcające do wejścia do Unii. Dlatego papież złożył m.in. wizytę w Austrii, by zwrócić uwagę na to, iż Kościół katolicki może i pragnie mieć istotny wkład w zjednoczenie Europy. Odnosił się głównie do podpisania traktatu lizbońskiego i podkreślił, że ten krok wznawia proces budowania „europejskiego domu”⁷⁶. Jednocześnie jasno przedstawił warunki, które winny zostać spełnione, aby ten dom stał się dla wszystkich miejscem miłym, w którym będzie przyjemnie się żyło, a – według niego – może to stać się dopiero wówczas, gdy zostanie zbudowany na mocnych fundamentach kulturalnych i moralnych, jakimi są wspólne wartości, które Europejczycy czerpią ze swej historii i tradycji⁷⁷.

Papież wskazał też, że drogą, na której można by skutecznie przekonywać mieszkańców Europy do Unii Europejskiej, wydaje się przede wszystkim respek

⁷⁵ Por. Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie w drodze do Chorwacji*, 4.06.2011 r., L'OR 7 (2011), s. 6.

⁷⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym...*, s. 34.

⁷⁷ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu*, 7.09.2007 r., L'OR 10–11 (2007), s. 17; zob. J.-Szymik, *Od bezbożności do pobożności, Benedykta XVI teo-logiczny projekt dla Europy...*, s. 18–20.

towanie podstawowych praw ludzkich i obywatelskich. Ujął to w sposób następujący:

Kiedy Europejczyk osobiście i naocznie przekona się, że niezbywalne prawa osoby ludzkiej, od chwili poczęcia, aż do naturalnej śmierci, jak również prawo do swobodnego kształcenia, życia w rodzinie, prawo do pracy i oczywiście prawo do wyznawania religii stanowią nierozzerwalną całość, gdy zobaczy, że te prawa są promowane i szanowane, wtedy w pełni zrozumie strukturę, jaką jest Unia, i może stać się jej aktywnym twórcą⁷⁸.

Papież uznał za osiągnięcie ostatnich dekad doprowadzenie do pojednania Wschodu i Zachodu Europy, tj. połączenie jej „dwóch płuc”, złączonych wprawdzie wspólną historią, lecz jednocześnie rozdzielonych kurtyną arbitralnych decyzji politycznych. Dopiero jej integracja gospodarcza stała się bodźcem dla integracji politycznej i obecnie tworzy się odpowiednia struktura instytucjonalna dla Unii Europejskiej⁷⁹.

PRZYSZŁOŚĆ

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE PODSTAWĄ POMYŚLNEJ PRZYSZŁOŚCI

Przemawiając do przedstawicieli Niemiec z okazji sześćdziesiątej rocznicy podpisania prawa konstytucyjnego Republiki Federalnej Niemiec (13.05.1949 r.), oraz dwudziestej rocznicy upadku muru berlińskiego, papież podał ten kraj za przykład budowy „państwa socjalnego, opartego na odpowiedzialności przed Bogiem Stwórcą i na szacunku dla godności osoby ludzkiej, które winny być priorytetem w każdym prawodawstwie państwowym, oraz na poszanowaniu małżeństwa i rodziny jako fundamentu każdej społeczności, przy zachowaniu szacunku dla innych”⁸⁰, a więc na wartościach chrześcijańskich. Zaapelował równocześnie o poczucie obowiązku dokonywania odnowy duchowo-politycznej i współpracy w budowaniu społeczeństwa wolnego i socjalnego.

Podobny apel o zachowanie wartości chrześcijańskich wystosował także papież do społeczeństwa Zjednoczonego Królestwa Brytyjskiego, które stara się być

⁷⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie po koncercie wykonanym w 60-lecie prawa konstytucyjnego RFN i 20-lecie upadku muru berlińskiego...*

nowoczesne i wielokulturowe. Wyraził przede wszystkim nadzieję, że w tym fascynującym przedsięwzięciu Brytyjczycy zachowają zawsze poszanowanie dla tradycyjnych wartości i form kultury, których sekularyzm przyjmujący bardziej agresywną postać już nie tylko nie ceni, ale nawet nie toleruje. Oby – konkluduje papież – nie zapomnieli o chrześcijańskich fundamentach, które są podstawą jego wolności, i oby to dziedzictwo, które zawsze tak dobrze służyło narodowi, nadal go kształtowało⁸¹.

O powiązaniu ładu społecznego i gospodarczego z wartościami ogólnoludzkimi i chrześcijańskimi mówił Benedykt XVI również w Wiedniu, nazywając ten układ europejskim ładem, a więc specyficznym dla Europy modelem życia. Przypomniął, że zwykle rozumie się przez ten ład społeczny, który łączy wydajność ekonomiczną ze sprawiedliwością społeczną, pluralizm polityczny z tolerancją, liberalizmem i otwartością. Ale – jednocześnie zastrzegł – że to określenie oznacza też zachowanie wartości, jakie nadają temu kontynentowi szczególną pozycję. Jednak nowoczesna ekonomia, jak również proces globalizacji, którego nie można już zatrzymać, poddają dopiero ów model próbie. Dlatego pilnym zadaniem polityków byłoby określenie reguł i granic globalizacji, które byłyby w stanie zapobiec niesprawiedliwościom w stosunkach międzynarodowych, tj. ustrzec przed krzywdą i nadmiernymi kosztami najbiedniejsze kraje oraz ubogich mieszkańców w krajach bogatych, a także przed ewentualną szkodą przyszłe pokolenia⁸². Ze zjawiskiem globalizacji łączą się też dzisiaj wielkie ruchy migracyjne. Toteż papież podkreślił, że w tej sytuacji: „trzeba umieć łączyć solidarność z poszanowaniem prawa, aby nie zburzyć społecznego współistnienia i aby zachowywać zasady prawa oraz tradycji kulturowej, a także religijnej, z której naród włoski się wywodzi”⁸³. Tę ważną zasadę w podejściu do migrantów zalecił na spotkaniu z przedstawicielami gmin włoskich.

CZEŚĆ ODDAWANA BOGU OZNACZA TROSKĘ O CZŁOWIEKA

Kościół otrzymał od samego Boga misję głoszenia Ewangelii oraz obrony człowieka. Skądinąd wielu ludzi też oczekuje, że Kościół będzie odważnie i jasno realizował swą misję ewangelizacyjną i dzieło promowania wartości ludzkich. Nic przeto dziwnego, że papież w swoich wystąpieniach często przestrzegał przed

⁸¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall w Londynie...*, s. 26.

⁸² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu, 7.09.2007 r.*, L'OR 10–11 (2007), s. 17.

⁸³ Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli Krajowego Stowarzyszenia Gmin Włoskich, 12.03.2011 r.*, L'OR 5 (2011), s. 19.

zagrożeniami dla godności człowieka, gdyż mogą one obdrzeć człowieka z jego pierwotnych wartości i bogactw, mogą usunąć na margines najłabszych i najuboższych, a nawet zadać im śmierć. Toteż – jak podkreślał –

[...] nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka, który jest Jego dzieckiem; nie można też troszczyć się o człowieka, nie zadawszy sobie przedtem pytania, kim jest jego Ojciec, i nie odpowiedziawszy sobie na pytanie o tego Ojca. Europa nauki i technologii, Europa cywilizacji i kultury musi być więc jednocześnie Europą otwartą na transcendencję i na braterstwo z innymi kontynentami, na Boga żywego i prawdziwego, poczynając od żywego i prawdziwego człowieka. To właśnie jest ten wkład, jaki Kościół pragnie dać Europie, tj.: dbałość o Boga i dbałość o człowieka, dzięki zrozumieniu obu ofiarowanemu nam w Jezusie Chrystusie⁸⁴.

Papież zapewnił jednocześnie, że również sam chciałby być świadkiem Boga kochającego i zbawiającego, że stara się być siewcą miłosierdzia i nadziei⁸⁵. Każda ludzka społeczność potrzebuje przecież nadziei, a potrzeba ta staje się jeszcze większa w społeczeństwie, które w tak niewielkim stopniu rozbudza i pielęgnuje dążenia duchowe i które zarazem daje tak słabe zabezpieczenie materialne. Zaznaczył następnie, że ze szczególną troską patrzy na ludzi młodych, na pogłębiając się różnice pomiędzy biednymi a bogatymi. Podkreślił:

Kościół stara się zaradzać zaistniałej sytuacji, ale to jednak do państwa należy stanowienie praw mających na celu wykorzenienie niesprawiedliwości. Gdy zaś chodzi o młodych, to niepokój może budzić zwłaszcza fakt, że niektórzy mają trudności ze znalezieniem odpowiedniego dla siebie ukierunkowania bądź cierpią z powodu utraty punktów odniesienia we własnych rodzinach. Jeszcze inni odczuwają brak zrzeczeń religijnych. Niektórzy bywają nawet zepchnięci na margines i pozostawieni samym sobie. Czują się wtedy słabi, ponieważ muszą zmagać się z rzeczywistością, która ich przytłacza. Konieczną rzeczą byłoby zapewnienie im odpowiedniego systemu wychowawczego i zachęcenie ich wszystkich do poszanowania innych ludzi oraz do niesienia im pomocy, tak by mogli pogodnie wejść w wiek odpowiedzialności⁸⁶.

Na spotkaniu z prezydentem Włoch papież poruszył jeszcze kilka innych, niepokojących i mających charakter ogólnoludzki problemów⁸⁷, które winny także zainteresować osoby odpowiedzialne za dobro publiczne. Pierwszym takim problemem

⁸⁴ Benedykt XVI, *Homilia na placu Obradoiro z okazji Jubileuszowego Roku św. Jakuba...*, s. 29.

⁸⁵ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi...*, s. 37.

była – według niego – obrona rodziny jako takiej, opartej na małżeństwie i uznanej przez konstytucję włoską. Jeśli więc Kościół wzywa do ochrony rodziny, to dlatego, że odczytuje to jako wolę Bożą, wpisaną w samą naturę istoty ludzkiej, a zgodnie z tą wolą rodzina stanowi ogromną wartość, którą należałoby chronić przed wszelkimi atakami mającymi na celu osłabienie jej fundamentów i nawet podważenie jej istnienia. Stąd w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego papież wyraził raz jeszcze ubolewanie z powodu budzących niepokój zamachów na integralność rodziny opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety oraz uznał, że osoby pełniące odpowiedzialne funkcje polityczne, niezależnie od swojej orientacji, powinny bronić tej ważnej instytucji jako podstawowej komórki społeczeństwa⁸⁸.

Kolejnym ważnym problemem, jaki podjął papież, była ochrona życia ludzkiego od poczęcia do naturalnego kresu. Kościół uznaje bowiem ludzkie życie za dobro podstawowe, za fundament wszystkich innych dóbr i dlatego domaga się jego poszanowania zarówno w początkach, jak i w końcowych stadiach, zwracając zarazem uwagę na konieczność stosowania odpowiedniego leczenia paliatywnego, które czyni śmierć bardziej ludzką. Szczególnie poruszającym stwierdzeniem, jakie w związku z tym papież przypomniał dyplomatom, był cytat z orędzia na Światowy Dzień Pokoju 2009 roku, gdzie podkreślił, że najuboższymi istotami są w istocie dzieci nienarodzone (n. 3). Innymi ubogimi bywają – co prawda – również opuszczone osoby chore i w podeszłym wieku, a także rodziny rozbite i pozbawione oparcia. Jednak – jak podkreślił – to inne „ubóstwo można by jeszcze przezwyciężyć, jeśli ludzie – dzięki podzieleniu tych samych wartości i ideałów, opartych na poszanowaniu godności osoby, na odpowiedzialnej wolności i na autentycznym uznaniu miejsca w życiu człowieka – staną się bardziej braćmi”⁸⁹.

Trzecim palącym problemem, z którym – w przekonaniu papieża – władze włoskie – ale także władze innych krajów – winny się jakoś zmierzyć, jest problem wychowania i związane z nim zagadnienie szkoły, która stanowi nieodzowne miejsce formacji przyszłych pokoleń. Zadania szkoły są bowiem ściśle związane z rodziną, gdyż szkoła stanowi naturalne rozszerzenie jej misji wychowawczej. Stąd papież wyraził nadzieję, że prawo rodziców do swobodnego wyboru typu wychowania własnych dzieci będzie faktycznie przestrzegane i nieograniczone przez konieczność ponoszenia dodatkowych opłat. Wyraził jednocześnie oczekiwanie, że ustawodawcy będą potrafili zaproponować mądre rozwiązania wymienionych tu problemów, rozwiązania na miarę człowieka, to znaczy respektujące niepodważalne wartości, z którymi są powiązane.

Życzył na koniec nieustannego postępu na drodze duchowego i materialnego dobrostanu. Zachęcił także wszystkich obywateli i wszystkie środowiska

⁸⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie z spotkaniem z korpusem dyplomatycznym...*, s. 34.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2009 r..., s. 8.

społeczne, by w życiu i działaniu kierowały się zawsze duchem autentycznej zgody, umacniały otwarty dialog społeczny i wzajemne zaufanie oraz starały się służyć dobru wspólnemu i godności osoby ludzkiej⁹⁰.

POLITYKA A ETYKA. CHRZEŚCIJAŃSTWO SŁUŻY „OCZYSZCZENIU” ROZUMU

Rozpoczynając przemówienie w Westminster Hall⁹¹, papież przypomniał św. Tomasza Morusa, wielkiego uczonego i męża stanu, który przez współczesnych był szczególnie podziwiany za swe prawe, zgodne z sumieniem, nawet za cenę gniewu monarchy, postępowanie. Następnie nawiązał do fundamentalnych kwestii moralnych, jakie od wieków nieustannie pojawiają się, choć za każdym razem w nowej postaci i w odmiennej sytuacji społecznej. W związku z tym postawił zasadnicze pytania: „Jakie wymogi rząd może w rozsądny sposób narzucić obywatelom i jak daleko mogą one sięgać?” oraz „Do jakiej władzy można się zwrócić, żeby rozstrzygnąć dylematy moralne?”. I podkreślił, że podobne pytania prowadzą bezpośrednio do założeń etycznych debaty społecznej. Jeśli bowiem zasady moralne, będące podstawą procesu demokratycznego, określane są jedynie przez nietrwały konsensus społeczny, to nic dziwnego, że sam proces demokratyczny okazuje się w rezultacie bardzo kruchy. Staje się to aż nadto oczywiste i stanowi właśnie podstawowe wyzwanie dla demokracji.

Stąd prawdziwym dla niej wyzwaniem jest w istocie przyjęcie trwałego fundamentu etycznego dla rozwiązywania złożonych problemów społecznych i etycznych. Papież przypomniał w tym miejscu, jak nieadekwatne i nieskuteczne okazały się rozwiązania przyjęte jedynie doraźnie i w sposób pragmatyczny w czasie niedawnego światowego kryzysu finansowego. Wyraził natomiast wielkie uznanie dla parlamentu brytyjskiego, który swego czasu podjął przełomową decyzję ustawodawczą o zniesieniu niewolnictwa, oraz przyznał, że ta decyzja opierała się właśnie na niewzruszonych zasadach etycznych, zakorzenionych w prawie naturalnym. Dzięki temu decyzja ta mogła wnieść tak znaczący wkład w postęp cywilizacji, co przyniosło prawdziwą chwałę narodowi brytyjskiemu.

Dlatego też, konkludując, postawił kluczowe pytanie: „Gdzie należałoby szukać etycznej podstawy politycznych wyborów?”. Odwołał się przy tym do aurytetytu tradycji katolickiej, która niezależnie od objawienia uczy, że rozumowi ludzkiemu dostępne są obiektywne normy, które określają, co jest działaniem słusznym moralnie. Bóg zakodował bowiem w człowieku zasady prawdy, dobra

⁹⁰ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi...*, s. 39.

⁹¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall w Londynie...*, s. 26.

i piękna, według których jest on w stanie ocenić, co jest dobre, a co złe. Skoro rozum ludzki otrzymał od Stwórcy zdolność poznawania tych norm zakodowanych we własnej naturze, to rola religii w debacie politycznej nie ogranicza się tylko do wskazywania tych norm, gdyż są one znane nawet niewierzącym. Nie polega też na promowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, gdyż wykracza to poza kompetencje religii. Rola religii polega natomiast na przychodzeniu z pomocą w „oczyszczaniu” rozumu i oświecaniu go, tak by potrafił odkrywać obiektywne zasady moralne⁹². Tę powinność religii nazwał papież „korekcyjną” i zauważył, że nie jest ona – niestety – chętnie akceptowana. Częściową winą za to obarczył wypaczone formy religii w postaci sekciarstwa i fundamentalizmu, które same w sobie mogą stwarzać poważne problemy społeczne. Samej religii potrzebna jest więc także oczyszczająca i porządkująca aktywność rozumu, ponieważ bez niej dochodziło niejednokrotnie do wypaczenia religii. Stąd oczyszczanie rozumu jest procesem dwukierunkowym. Gdy bowiem zabraknie „korekcyjnego” działania religii, bywa że zmanipulowany przez ideologię rozum ulega wypaczeniu i np. nie uwzględnia w pełni wszystkich zasad etycznych: powiedzmy, nie bierze pod uwagę godności osoby ludzkiej bądź stosuje ją w odniesieniu do jednych, a w odniesieniu do innych nie stosuje. Z tak niewłaściwego używania rozumu zrodziło się już w przeszłości wiele zła społecznego, jak handel niewolnikami, czy ideologie totalitarne XX wieku. Wszystko to potwierdza jedynie, że świat rozumu i świat wiary, tj. świat laickiego racjonalizmu i świat religii, potrzebują siebie nawzajem i powinny pozostawać bez obaw w nieustannym, pogłębionym dialogu, gdyż chodzi tu o dobro cywilizacji europejskiej, a nie tylko o jakieś partykularne interesy⁹³.

WKŁAD KOŚCIOŁA W FORMOWANIE SUMIEŃ

Szeroką wypowiedź Benedykta XVI na temat doniosłości sumienia w życiu społecznym Europy znajdujemy zwłaszcza w przemówieniu, jakie skierował do przedstawicieli społeczeństwa Chorwacji⁹⁴. Podkreślił wtedy, że kwestia sumienia zaczyna odgrywać ważną rolę w wolnym i sprawiedliwym społeczeństwie zarówno w znaczeniu krajowym, jak i międzynarodowym. Wielkie osiągnięcia epoki nowożytnej, jakimi stało się uznanie i zagwarantowanie wolności sumienia, praw ludzkich oraz wolności nauki – będące wyznacznikami wolnego społeczeństwa – winny być wciąż potwierdzane i rozwijane, przy założeniu jednak, że racjonalność i wolność pozostają otwarte na swój transcendentny fundament. Chroni on

⁹² Por. tamże, s. 27.

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym...*, s. 8.

bowiem i nie dopuszcza tych zdobyczy do samozniszczenia, co niestety w wielu przypadkach jednak się dokonuje.

W tym kontekście papież określił sumienie jako swego rodzaju „punkt krytyczny”, od którego w dużej mierze zależy jakość życia społecznego i obywatelskiego, czy w ogóle jakość demokracji. Ta więc jakość demokracji zależy od tego, jak pojmuje się sumienie i jak wiele uwagi przykładają do jego kształtowania. Zauważył jednak z ubolewaniem, że dominująca myśl współczesna zamyka sumienie jedynie w granicach subiektywności, do której spycha też religię i moralność. Jeśli ten proces będzie nadal postępował – to kryzys zachodniego świata może jeszcze bardziej się pogłębić, a Europie grozi poważny regres. Natomiast nadzieję na przyszłość mogłaby stwarzać tylko sytuacja przeciwna, tj. gdyby uznano, że sumienie jest tym miejscem, w którym „dochodzi do głosu odpowiedzialność przed Bogiem i przed braćmi w człowieczeństwie”⁹⁵, oraz że stanowi ono siłę sprzeciwiającą się wszelkiej przemocy i dyktaturze.

Papież podkreślił, że to właśnie

[...] w zakresie formowania sumień Kościoła wnosi swój najbardziej specyficzny i cenny wkład w życie społeczne. Ów wkład ma swe początki w rodzinie, potem znajduje istotne umocnienie w parafii, gdzie dzieci i dorastająca młodzież, a później młodzi ludzie uczą się zgłębiać Pismo Święte, które jest przecież także „wielkim kodeksem” kultury europejskiej, a jednocześnie nabierają poczucia, że wszelka wspólnota opiera się na logice daru, nie na interesie ekonomicznym czy na ideologii, ale właśnie na miłości, która stanowi „zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości” (CaVe, I)⁹⁶.

Zgodnie z tą – poznaną w dzieciństwie i w okresie dorastania – logiką daru będą żyć później na każdym polu

[...] czy to w zabawie, czy w sporcie, czy w relacjach z innymi ludźmi, także w sztuce, w posługiwaniu ubogim i cierpiącym w formie wolontariatu. A kiedy podobną logikę dobrze już przyswoją – to będą potrafili stosować ją także w bardziej złożonych dziedzinach polityki i ekonomii, współpracując w tworzeniu społeczeństwa (polis), które stanie się dla wszystkich przyjazne i gościnne, nie pozostając jednocześnie puste i fałszywie neutralne, lecz bogate w humanizm i wartościowe etycznie. Na tym zwłaszcza polu *Christifideles laici* powinni wielkodusznie wykorzystywać swoją formację i, kierując się zasadami społecznego nauczania Kościoła, zabiegać

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 9.

o autentyczną świeckość, sprawiedliwość społeczną, obronę życia i rodziny, wolność religijną i w zakresie wychowania⁹⁷.

HUMANIZM INTEGRALNY

W roku 2007 uczestnicy spotkania rektorów i wykładowców uniwersytetów europejskich podjęli debatę nad kwestią „Nowego humanizmu dla Europy”. Audiencja, której Benedykt XVI udzielił temu dostojnemu gronu, dała mu również okazję do wypowiedzenia się na temat tak rozumianego humanizmu. Papież zauważył wówczas, że Europa przeżywa obecnie pewną destabilizację społeczną i pewną nieufność wobec tradycyjnych wartości. W związku z tym wyraził przekonanie, że aby w pełni zrozumieć obecną ewolucję kulturową, trzeba by przede wszystkim bardziej zgłębić „kwestię człowieka”, gdyż ta właśnie kwestia stanowi istotny punkt wyjścia wysiłków, jakie podejmują uniwersytety, tworzące nową rzeczywistość kulturalną i tym samym wspomagające zjednoczoną Europę w budowaniu nowego humanizmu. Papież przypomniał też, że ujmując rzecz historycznie, humanizm rozwinął się dzięki twórczemu współdziałaniu pomiędzy kulturami różnych narodów europejskich i wiarą chrześcijańską. Dlatego też należało, by dzisiejsza Europa bardziej troszczyła się i kultywowała swą starożytną tradycję, by ją sobie przyswajała i uznawała za własną, jeśli tylko rzeczywiście pragnie pozostać wierną swemu powołaniu do „bycia kolebką” ludzkości. Stanowi to ważne wyzwanie zwłaszcza dla ludzi z wyższym wykształceniem; wymaga bowiem głębokiej refleksji na temat wielu kwestii fundamentalnych. Pośród tych kwestii papież wymienił przede wszystkim konieczność przeprowadzenia wyczerpującego studium nad kryzysem nowoczesności. Zauważył też, że ów kryzys wynika z presji współczesności na to, by budować przede wszystkim *regnum hominis* – królestwo człowieka, bez uwzględniania koniecznego dla człowieka i jego powołania fundamentu ontologicznego. Tymczasem antropocentryzm, którym charakteryzuje się współczesność, nigdy nie powinien pozostać oderwany od pełnej prawdy o człowieku, która to prawda obejmuje także jego powołanie do transcendencji – czyli dbałość o wymiar duchowy i zbawczy. Natomiast propagowana dychotomia pomiędzy teizmem i autentycznym humanizmem, czy inaczej, teza, jakoby wiara w Boga miała przekreślać prawdziwy humanizm, jest z gruntu fałszywa. Wspomniana dychotomia wyraża się w ekstremalnym twierdzeniu, że nie można pogodzić prawa boskiego z wolnością człowieka i dlatego powstaje jakoby nierozwiązywalny konflikt pomiędzy prawem boskim a wolnością człowieka. Podobne ujęcie humanizmu doprowadza jednak do sytuacji,

⁹⁷ Tamże.

w której ludzkość, pomimo wszechstronnego postępu, zarówno ekonomicznego, jak i technicznego, czuje się dziś głęboko zagrożona. Dlatego może warto za Janem Pawłem II zadać sobie pytanie: „Czy człowiek jako człowiek, w kontekście współczesnego postępu, staje się naprawdę lepszy, czyli bardziej dojrzały duchowo, bardziej świadomy swej ludzkiej godności, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na innych? (RH 15)”⁹⁸.

Nierzadko papież Benedykt XVI zwracał jednocześnie uwagę na konsekwencje odrzucenia Boga. I tak w przemówieniu na Gregorianie powiedział, że człowiek pozbawiony odniesienia do Boga nie potrafi odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania, które niepokoją i zawsze będą niepokoić człowieka, jak pytanie o cel, a tym samym o sens jego istnienia. Bez tej odpowiedzi nie potrafi jednak wprowadzić do życia społecznego wartości etycznych, które jako jedyne mogłyby zagwarantować wszystkim godne współżycie. Papież stwierdził nawet

[...] przeznaczenie człowieka bez odniesienia do Boga może być jedynie pustoszącą udręką, która prowadzi do rozpacz. Bo jedynie w odniesieniu do Boga – Miłości, który objawił się w Jezusie Chrystusie, człowiek może odnaleźć sens swego istnienia i żyć w nadziei, pomimo iż będzie doświadczał zła, które rani jego istnienie osobowe oraz społeczeństwo, w którym żyje. Nadzieja sprawia bowiem, że człowiek nie zamyka się w paralizującym i sterylnym nihilizmie, ale otwiera się na wspaniałomyślne zaangażowanie w społeczeństwie, w którym żyje, aby móc je ulepszać. Jest to zadanie, które Bóg powierzył człowiekowi, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo, zadanie, które napełnia każdego z nas największą godnością, ale też bezgraniczną odpowiedzialnością⁹⁹.

Wszystko to świadczy z pewnością o tym, że chrześcijaństwo nie może zostać zepchnięte do świata mitu czy do sfery sentymentalnej, ale musi być szanowane za to, że usilnie stara się rzucać światło na prawdę o człowieku, za to, że jest w stanie przemieniać duchowo całe społeczeństwa, a więc pozwala ludziom realizować ich własne powołanie w czasach, w których żyją. W związku z tym papież przywołał też słowa, które wypowiedział wcześniej w Brazylii: „Jeśli nie znamy Boga w Chrystusie i z Chrystusem, cała rzeczywistość przekształca się w zagadkę nie do odgadnięcia”¹⁰⁰. Kościół jest świadom swej odpowiedzialności

⁹⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników spotkania rektorów i wykładowców uniwersytetów europejskich*, 23.06.2007 r.

⁹⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie wizyty na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim*, 3.11.2006 r., L'OR I (2007), s. 22.

¹⁰⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów CELAM*, cyt. za: tenże, *Przemówieniem do uczestników spotkania rektorów i wykładowców uniwersytetów europejskich*, 23.06.2007 r.

za ów humanistyczny wkład, jaki wnosi we współczesną kulturę i dlatego szuka skutecznych sposobów, aby przepowiadać „realizm” własnej wiary, czyli dzieło zbawcze Chrystusa. Domaga się również, by postrzegać go w sposób wolny od przesądów i uprzedzeń.

ZADANIA CHRZEŚCIJAN W EUROPIE

Wydawałoby się, że po latach ateistycznego komunizmu, kiedy to ludzie wierzący byli tak często prześladowani, nastąpi wreszcie pełna swoboda wyznawania własnej wiary oraz bujny rozwój życia religijnego. Tymczasem jednak ateizm zachodni również próbuje zetrzeć chrześcijaństwo z powierzchni ziemi. Do tego trudnego problemu nawiązał papież w czasie audyencji generalnej po wizycie w Republice Czeskiej, mówiąc, że wspólnoty środkowowschodniej Europy przeżywają teraz chwile trudne: „Na pozostałości po długiej zimie ateistycznego totalitaryzmu nakładają się szkodliwe skutki pewnej formy zachodniego sekularyzmu i konsumpcjonizmu”¹⁰¹. Dlatego zachęcał wszystkich, by wciąż na nowo otwierali się na moc zmartwychwstałego Pana, by w swoim społeczeństwie stawali się ewangelicznym zaczynem, angażując się zwłaszcza w działalność charytatywną oraz wychowawczą.

Podkreślił równocześnie, że tak bogate dziedzictwo chrześcijańskie, jakie ma na przykład naród chorwacki, może być wielkim bodźcem do refleksji dla wszystkich innych narodów kontynentu zwłaszcza nad koniecznością zachowania i ożywienia ich nieocenionego, wspólnego dziedzictwa wartości ludzkich i chrześcijańskich. Życzył zarazem, by ten „kraj, mocny swoją bogatą tradycją, mógł przyczynić się do tego, by Unia Europejska w pełni doceniła to bogactwo duchowe i kulturowe”¹⁰².

Przemawiając zaś do mieszkańców San Marino, papież podkreślił ich słuszną dumę z tego, co Duch Święty zdziałał w ciągu wieków w ich Kościele i wyraził im uznanie za wierność temu dziedzictwu¹⁰³. Wskazał ponadto, że najlepszym sposobem na docenienie własnej spuścizny jest po prostu jej kultywowanie i wzbogacanie. A mieszkańcy San Marino wydają się wprost powołani do tego, by w jednym z najbardziej decydujących momentów historii swego kraju rozwijać właśnie to cenne dziedzictwo. W pewnym sensie stanowi to nawet ich misję, w której muszą się zmierzyć z głębokimi i szybkimi przemianami kulturowymi, społecznymi, ekonomicznymi oraz politycznymi. Przemiany te zapoczątkowały

¹⁰¹ Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie audyencji generalnej po podróży do Republiki Czeskiej*, 30.09.2009 r., L'OR 11–12 (2009), s. 23–24.

¹⁰² Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej na lotnisku w Zagrzebiu...*, s. 7.

¹⁰³ Por. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie w Serravalle...*, s. 15–17.

bowiem powstawanie nowych tendencji i bardzo zmieniły tak mentalność ludzi, jak i ich obyczaje oraz wrażliwość. W związku z tym pojawiło się też niemało trudności i przeszkód, których przyczyną są przede wszystkim hedonistyczne wzorce, załamujące umysły zwłaszcza młodych ludzi, czy niosące niebezpieczeństwo zniszczenia wszelkiej moralności. Zakradła się bowiem pokusa, aby uznać, że o prawdziwym bogactwie człowieka nie stanowi jego wiara, ale jego indywidualna i społeczna władza, jego inteligencja, jego kultura, a zwłaszcza jego zdolność manipulowania – naukową, techniczną i społeczną – rzeczywistością. Toteż wiarę i wartości chrześcijańskie zaczynają coraz częściej zastępować owe rzekome bogactwa, które – koniec końców – okazują się zawsze pozbawione jakiegokolwiek wartości, co więcej, okazują się też zupełnie niezdolne do respektowania tak wielkich wartości, jak prawda, dobro, piękno oraz sprawiedliwość, które przodkowie przez wieki utożsamiali z doświadczeniem wiary. Dodatkowo towarzyszy temu kryzys niemałej liczby rodzin, który pogłębia jeszcze powszechna słabość psychiczna i duchowa małżonków. Wielu wychowawców doświadcza także trudności w kontynuowaniu procesu wychowywania młodzieży, która boryka się z różnymi formami niepewności, a pierwsze miejsce wśród tych form zajmuje niepewność co do swego usytuowania w społeczeństwie, a zwłaszcza co do możliwości znalezienia pracy.

Jeżeli więc w niektórych krajach zachodniej Europy, czy takich jak Republika Czeska, katolicy znajdują się ponadto w mniejszości; to nie powinni mimo to zamilknąć, gdyż – jak zauważył papież – o tym, jaka będzie przyszłość, decydują zwykle twórcze mniejszości. A Kościół katolicki w Czechach wydaje się taką właśnie twórczą mniejszością, która dysponuje ogromnym dziedzictwem wartości, jakich nie da się zamknąć jedynie w czasie przeszłym, ponieważ wciąż należą do żywej i aktualnej rzeczywistości. Kościół musi więc uczestniczyć w debacie publicznej, walcząc o zgodne z prawdą pojmowanie wolności i pokoju, ponieważ tylko w ten sposób będzie mógł wnieść swój wkład w różne dziedziny życia społecznego. Niewątpliwie najważniejszą z nich winien być intelektualny dialog agnostyków i wierzących.

Jedni i drudzy potrzebują siebie nawzajem: bo agnostyk nie może zadowolić się tym, że nie wie, czy Bóg istnieje czy też nie, ale musi szukać odpowiedzi i uwzględnić wielkie dziedzictwo wiary; katolik z kolei nie może zadowalać się tylko tym, że wierzy, ale musi jeszcze bardziej poszukiwać Boga i w dialogu z innymi na nowo uczyć się Boga w głębszy sposób. To jest pierwsza płaszczyzna: wielki dialog intelektualny, etyczny i ludzki¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Konferencja prasowa Benedykta XVI w samolocie w drodze do Republiki Czeskiej...*, s. 10.

Papież zachęcał też w sposób szczególny do współdziałania z niewierzącymi i za przykład takiej owocnej współpracy na rzecz dobra swego kraju dał opozycję złożoną zarówno z ludzi wierzących, jak i niewierzących, którzy pracowali wspólnie nad wyzwoleniem Czechosłowacji z komunistycznej dyktatury.

Mówiąc natomiast o zadaniach chrześcijan wszystkich wyznań w Europie¹⁰⁵, przypomniał, że powinni oni dawać żywe świadectwo o Bogu, którego trudno niewierzącym odnaleźć. Winni zatem uwidaczniać Boga o ludzkim obliczu Jezusa Chrystusa, doprowadzając w ten sposób innych ludzi do źródeł, bez których moralność karłowacieje i traci swe punkty odniesienia. Papież zachęcał także, aby radować się z wielkości człowieka, który wcale nie jest nieudanym produktem ewolucji, lecz obrazem Boga. Tej właśnie, prawdziwej godności człowieka stworzonego na obraz Boga Kościół pragnie oddawać posługę. Nie wolno więc nigdy zapomnieć, że wykluczenie Boga, religii i cnót z życia publicznego, jakiego dokonał ateistyczny ekstremizm XX wieku, musi ostatecznie zrodzić okrojona wizję człowieka i społeczeństwa, a zwłaszcza „zawężoną wizję osoby i jej przeznaczenia (CaVe, 29)”¹⁰⁶, czyli doprowadzić do redukcji człowieczeństwa.

W obliczu tak wielkich wyzwań moralnych wszyscy wyznawcy Chrystusa winni ukazywać społeczeństwu podstawowe zasady etyczne. Najpierw jednak sami powinni wprowadzać je w życie, zapewniając w ten sposób etyczną spójność, bez której społeczeństwo nie może osiągnąć takich politycznych celów, jak powszechna sprawiedliwość, dobre współzycie społeczne, czy wreszcie pokój. Papież podkreślił, że mówiąc o chrześcijańskiej moralności, nie należy jednak postrzegać chrześcijaństwa jako jedynie zbioru zakazów, lecz widzieć również jego stronę pozytywną. Trzeba to dziś wyraźniej dostrzegać, ponieważ świadomość tego już niemal zanikła.

Kościół ma pozytywną wizję, zgodnie z którą mężczyzna i kobieta zostali stworzeni dla siebie; zgodnie z którą istnieje, by tak powiedzieć, swoista hierarchia miłości: seksualność, eros oraz agape. I tak, najpierw zostaje zawarte małżeństwo, będące uszczęśliwiającym związkiem mężczyzny i kobiety, następnie zaś powstaje rodzina, gwarantująca ciągłość pokoleń. Należy więc uznać fakt, iż mężczyzna i kobieta są dla siebie stworzeni, aby trwała ludzkość; i nie jest to tylko jakiś wymysł katolicyzmu, ale wiedzą o tym wszystkie kultury¹⁰⁷.

Papież zapewnił równocześnie, że zdaje sobie sprawę z tego, jak chrześcijanom trudno jest dziś niestrudzenie bronić tej prawdy o człowieku. Dodawał

¹⁰⁵ Por. *Wywiad z Benedyktem XVI przed wyjazdem do Niemiec...*, s. 41–47.

¹⁰⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z królową w Pałacu Holyroodhouse...*, s. 14.

¹⁰⁷ Tamże.

jednak otuchy i odwagi, przestrzegał przed poddawaniem się i zniechęcaniem. Uświadamiał, że zadaniem współczesnych chrześcijan jest wnoszenie – z Bożą pomocą – wkładu w budowę nowej Europy, tj. takiej Europy, którą określił jako realistyczną, ale nie cyniczną, jako bogatą w ideały, ale i wolną od naiwnych złudzeń, przede wszystkim zaś inspirowaną niezmienną i życiodajną prawdą Ewangelii. Zachęcał przy tym, by katolicy byli wszędzie obecni i aktywni w debacie publicznej, tak na poziomie krajowym, jak i europejskim, i aby w ten sposób skutecznie oddziaływali na kulturę, zgodnie z napomnieniem Chrystusa: Gdyby sól miała utracić smak, to stałaby się bezużyteczna i można by tylko wyrzucić ją i podeptać (por. Mt 5,13). Wyrzcił na koniec życzenie, by Pan czynił owocnym każdy ich wysiłek i pomagał im z jednej strony uznawać i nadawać właściwą wartość pozytywnym elementom obecnym w dzisiejszej cywilizacji, z drugiej natomiast – odważnie piętnować to, co stoi w sprzeczności z godnością człowieka¹⁰⁸. Bo jednak w Europie pozostają wciąż takie miejsca, jak sanktuaria maryjne, gdzie ludzie i narody czerpią „moc z wysoka”, i ta moc pozwala im potem prowadzić prawe życie.

PODSUMOWANIE

Z treści przemówień papieża Benedykta XVI wynika, że miał on Europie wiele do powiedzenia. Podobnie jak Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, przypominał często o jej chrześcijańskich korzeniach, o wartościach, jakimi chrześcijaństwo starało się przez wieki nasycać, czy prześwieślać życie Europejczyków i w ten sposób kształtowało specyfikę tego kontynentu, którego cywilizacja promieniowała potem i określała charakter cywilizacji zachodniej na całym świecie. Podstawową wartością kulturową wniesioną do Europy przez chrześcijaństwo była wiara monoteistyczna – wiara w jednego, osobowego Boga, Boga transcendentnego, a zarazem bliskiego człowiekowi we wcielonym Synu Bożym Jezusie Chrystusie, wiara racjonalna, zgodna z rozumem i wewnętrznym instynktem religijnym człowieka, wiara, która stała się szybko źródłem inspiracji dla bogatej i wszechstronnej kultury europejskiej, szanującej godność człowieka i rodziny. Niektóre jej aspekty udało się tu przedstawić, takie jak np.: kultura słowa, pracy, muzyki czy dobroczynności. Ta wiara przyczyniła się walenie do ukształtowania chrześcijańskiej tożsamości poszczególnych narodów, jak i do tożsamości całego kontynentu, z której Europejczycy są tak dumni. Dlatego w obliczu wysiłków ideologicznych, by osłabić czy wręcz zniszczyć chrześcijańską tożsamość Europy, papież nalegał, aby suwerenność jej narodów była nadal respektowana, a próby

¹⁰⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim...*, s. 10.

całkowitego ich ujednoczenia i nadania im charakteru całkowicie ateistycznego zostały zaniechane.

Wyjątkowo cenne i trafne wydają się papieskie oceny współczesnej sytuacji Europy, czy jej problemów, zwłaszcza wskazania na ich źródła i podpowiedzi, jak je ewentualnie rozwiązywać. Benedykt XVI wielokrotnie przypominał bowiem światu, że u podstaw niemal wszystkich problemów dzisiejszego człowieka leży detronizacja Boga. I uważał, że jeżeli Europa nie postawi na pierwszym miejscu Boga, jeżeli nie pozwoli, aby Bóg znalazł się w centrum ludzkiego życia, to nie będzie mogła rozwiązać żadnego ludzkiego i społecznego problemu. Nie przyniesie też nikomu żadnego dobra budowa takiego społeczeństwa, w którym zabraknie poszanowania autentycznej godności stworzonego przecież na obraz Boży człowieka. Unia Europejska nie stanie się również ani rzeczywistym gwarantem państwa prawa, ani też skutecznym obrońcą wartości uniwersalnych, jeśli nie uzna, że z całą pewnością istnieje niezmienna i trwała natura ludzka, w której mają swe źródło prawa wspólne wszystkim ludziom.

Podobnie jak Jan Paweł II, tak i jego następca na Stolicy Apostolskiej podkreślał, że Europa potrzebuje wiary chrześcijańskiej, aby mogła żywić nadzieję na jakąkolwiek lepszą przyszłość, aby mogła budować świat bardziej sprawiedliwy i bardziej godny człowieka i aby mogła przyczyniać się do budowania pokoju na całym świecie. Chrześcijaństwo jest dla społeczeństwa prawdziwym dobrodziejstwem, gdyż „oczyszcza” rozum, aby dzięki temu mógł odkrywać obiektywne zasady moralne; formuje również ludzkie sumienia, buduje humanizm integralny oraz w imię Boga w ogóle troszczy się o człowieka. Toteż Benedykt XVI przestrzegał chrześcijan, że choćby nawet byli w mniejszości, to nie powinni ulegać zniechęceniu wobec przeciwności, jakie niosą współczesne ideologie, ale by próbowali stawać się – jeśli nawet mniejszością – to szczególnie kreatywną, która wywiera realny wpływ na rzeczywistość. Wskazywał też, że najlepszym sposobem dowartościowania dziedzictwa narodowego jest jego kultywowanie i wzbogacanie.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele* (KDK), Poznań 2002.

Jan Paweł II

– *Encyklika „Redemptor hominis”* (RH) (1979).

– *Adhortacja „Ecclesia in Europa”* (EE) (2003).

– *Homilia w czasie Mszy św. na Le Bourget, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, 3* (1980) 1, s. 1579–1592.

– *Homilia w czasie beatyfikacji apostoła środowisk pracowniczych*, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” 9 (1986) 2, s. 808–819.

Benedykt XVI

Benedykt XVI – kard. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

– *Encyklika „Caritas in veritate”* (CaVe) (2009).

Przemówienia są dostępne na stronie internetowej Watykanu: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it.html> [dostęp: 10.03.2021] lub w polskim wydaniu „L’Osservatore Romano” [L’OR]. [Jeżeli nie ma przy przemówieniu odniesienia do L’OR, to autor korzystał z wyżej podanego adresu strony internetowej Watykanu. Można do wersji włoskiej lub innej dotrzeć, wpisując ww. adres, a potem kliknąć na „discorsi” i po dacie odszukać przemówienie].

– *Przemówienie na spotkaniu z prezydentem Włoch Carlo A. Ciampi i najwyższymi władzami włoskimi na Kwirynale*, 24.06.2005 r., L’OR 9 (2005), s. 37–39.

– *Wywiad z Benedyktem XVI przed wyjazdem do Niemiec*, 5.08.2006 r., L’OR 11 (2006), s. 41–47.

– *Wykład na uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12.09.2006 r., L’OR 11 (2006), s. 25–29.

– *Przemówienie w czasie wizyty na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim*, 3.11.2006 r., L’OR 1 (2007), s. 21–23.

– *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2007 r., L’OR 4 (2007), s. 51–54.

– *Przemówienie do delegacji wydziału teologii uniwersytetu w Tybindze*, 21.03.2007 r., L’OR 6 (2007), s. 31–32.

– *Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE)*, 24.03.2007 r., L’OR 6 (2007), s. 34–35.

– *Przemówienie do uczestników spotkania rektorów i wykładowców uniwersytetów europejskich*, 23.06.2007 r.

– *Przemówienie na spotkaniu ze światem polityki w Wiedniu*, 7.09.2007 r., L’OR 10–11 (2007), s. 16–19.

– *Przemówienie na spotkaniu z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 21.12.2007 r., L’OR 2 (2008), s. 12–15.

– *Przemówienie na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym*, 7.01.2008 r., L’OR 2 (2008), s. 32–35.

– *Przemówienie przygotowane do wygłoszenia na uniwersytecie rzymskim La Sapienza w dniu 17.01.2008 r.*, L’OR 3 (2008), s. 12–16.

– *Katecheza w czasie audiencji generalnej, Roman pieśniarz, Aula Pawła VI*, 21.05.2008 r., L’OR 7–8 (2008), s. 31–33.

– *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch*, 29.05.2008 r., L’OR 7–8 (2008), s. 12–14.

– *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim*, 12.09.2008 r., L’OR

- 10–11 (2008), s. 9–11.
- *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Kolegium Bernardynów w Paryżu*, 12.09.2008 r., L'OR 10–11 (2008), s. 12–16.
 - *Konferencja prasowa Benedykta XVI w samolocie w drodze do Republiki Czeskiej*, 26.09.2009 r., L'OR 11–12 (2009), s. 10–11.
 - *Przemówienie na spotkaniu z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym*, 26.09.2009 r., L'OR 11–12 (2009), s. 13–14.
 - *Przemówienie w czasie audiencji generalnej po podróży do Republiki Czeskiej*, 30.09.2009 r., L'OR 11–12 (2009), s. 23–24.
 - *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 8.01.2009 r., L'OR 2 (2009), s. 4–8.
 - *Przemówienie na spotkaniu z artystami*, Kaplica Sykstyńska, 21.11.2009 r.
 - *Przemówienie po koncercie wykonanym w 60-lecie prawa konstytucyjnego RFN i 20-lecie upadku muru berlińskiego*, 4.12.2009 r.
 - *Przemówienie do członków Biura Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy*, 8.09.2010 r., L'OR 10 (2010), s. 28.
 - *Przemówienie na spotkaniu z królową w Pałacu Holyroodhouse*, 16.09.2010 r., L'OR 10 (2010), s. 14–15.
 - *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall w Londynie*, 17.09.2010 r., L'OR 11 (2010), s. 26–27.
 - *Homilia na placu Obradoiro z okazji Jubileuszowego Roku św. Jakuba*, 6.11.2010 r., L'OR 12 (2010), s. 27–29.
 - *Przemówienie do przedstawicieli Krajowego Stowarzyszenia Gmin Włoskich*, 12.03.2011 r., L'OR 5 (2011), s. 1819.
 - *Papieskie przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu*, 25.03.2011 r., L'OR 5 (2011), s. 10–11.
 - *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej na lotnisku w Zagrzebiu*, 4.06.2011 r., L'OR 7 (2011), s. 7.
 - *Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym*, 4.06.2011 r., L'OR 7 (2011), s. 8–9.
 - *Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 15.06.2011 r., L'OR 8–9 (2011), s. 42–45.
 - *Homilia podczas Mszy św. na stadionie w Serravalle*, 19.06.2011 r., L'OR 8–9 (2011), s. 15–17.

Literatura pomocnicza

- Bokwa I., *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy. Refleksje na kanwie myśli Kardynała Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI o historii i przyszłości naszego kontynentu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 211–231.
- Hesemann M., *Benedykt XVI i jego wizja Europy. Każdy chrześcijanin powinien wnieść swój osobisty wkład w przyszłość Starego Kontynentu*, tłum. A. Meetschen, Niedziela 12.04.2020, <https://naszdziennik.pl/> [dostęp: 6.03.2021].

- Irek W., *Europa, w której jesteśmy i ku której zmierzamy: Benedykta XVI myśl o Europie*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 39–59, także na <https://bazhum.muzhp.pl> [dostęp: 6.03.2021].
- Kulisz J., *Kościół w służbie Unii Europejskiej*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) 1, s. 5–28.
- Niemira A., *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja etyczna dla Europy*, „Teologia i Człowiek” 10 (2007), s. 9–23.
- Nowakowski P., *Joseph Ratzinger. Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Przeciszewski M., *Tomasik Krzysztof, 15 lat obecności Polski w UE: Myśl Benedykta XVI i Franciszka*, 1.05.2019, <https://www.ekai.pl/> [dostęp: 6.03.2021].
- Rojek K., *Kultura europejska w stanie kryzysu: diagnoza Josepha Ratzingera*, „Studia Gilsoniana” July–September 2017, s. 489–496.
- Samulnik T., *Biblijne i systematyczne źródła teologii muzyki Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 16 (2018), s. 131–133.
- Szczypiński O., *Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera*, w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czachowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2013, s. 101–119, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/5421> [dostęp: 6.03.2021].
- Szymik J., *Od bezbożności do pobożności: Benedykta XVI teo-logiczny projekt dla Europy*, „Studia Gnesnensia” 32 (2018), s. 5–24.
- Warzeszak J., *Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 18 (2020), s. 65–116.
- Warzeszak J., *Polifonia nauk w ujęciu Benedykta XVI*, „Studia Bobolanum” 1 (2021), 43–70.
- Warzeszak J., *Benedykta XVI wizja uniwersytetu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021) [w druku].

Słowa kluczowe: wiara w Boga, europejskie korzenie, kultura chrześcijańska, jedność, etyka, ideologie

CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE IN THE TEACHINGS OF BENEDICT XVI

Summary

The author of the article tried to show – based on the speeches of Benedict XVI to Europeans – what the Christianity, especially the Catholic Church, has brought to the European civilization. Well, the Christianity brought the monotheistic religion – the revealed faith in God in the Trinity of Persons. It cleansed of polytheism and idolatry; it brought rational religion and freed from irrational myths and superstitions; it brought a culture

of word, and, over the centuries, it eliminated illiteracy; it introduced the ethos of work, musical culture and a number of its other kinds, the works of charity. It shaped the identity of nations and the identity of Europe. The author also presents the Pope's assessment of the contemporary political, social and ideological situation in Europe. He pointed out that the union of Europe ensures peace on the continent and in the world, as well as economic and civilization development. This union is to lead, according to the original assumptions, to unity, not to uniformity; wholesome secularism must respect the autonomy of the Church. The respect of universal and Christian values is the base of a successful future. Christianity serves "purification of the reason", contributes to the formation of conscience and an integral humanism. Worshiping God means caring for man.

Keywords: Faith of God, european roots, christian culture, identity, unity, ethics, ideologies

Anna Woźnica*, University of Silesia in Katowice
Jan Słomka**, University of Silesia in Katowice

RADICAL NATURE OF POPE FRANCIS'S ECCLESIOLOGY

As can be easily noticed, Pope Francis's documents provide no systematic ecclesiological discourse, yet undoubtedly, his entire teaching is founded on a very deep understanding of the Church. Thus, the aim of this article is to present its basic theological presumptions. In other words, it seeks to find a hermeneutic key – or keys – which will allow us to better understand the ecclesiological presumptions of the message directed to the Church by Pope Francis.

INTRODUCTION

As can be easily noticed, Pope Francis's documents provide no systematic ecclesiological discourse, yet undoubtedly, his entire teaching is founded on a very deep understanding of the Church¹. Thus, the aim of this article is to present its basic theological presumptions. In other words, it seeks to find a hermeneutic key – or keys – which will allow us to better understand the ecclesiological presumptions of the message directed to the Church by Pope Francis in his documents. For that reason, the article raises a number of issues which step beyond traditional ecclesiological discourse, while some classical elements of that discourse are omitted. It can be stated, though, at the very outset, that an analysis of the theological foundations of Pope Francis's theology leads us to the conclusion expressed in the title of this article: Pope Francis's ecclesiology is radical. The authors hope that the analyses of his ecclesiology presented in the article will demonstrate the nature of that radicalism.

* Anna Woźnica – associate professor at the University of Silesia in Katowice; e-mail: anna.woznica@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0561-9588.

** Jan Słomka – full professor at the University of Silesia in Katowice; e-mail: jan.slomka@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1404-5109.

¹ See also: G. Mannion, *Francis's Ecclesiological Revolution. A new Way of Being Church, a New Way of Being Pope*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, ed. G. Mannion, Cambridge 2017, p. 93.

The whole theology of Pope Francis is founded on the Tradition of the Church, which is demonstrated by his numerous references to the documents of the Magisterium.² There is an abundance of references to synodal documents. They lend themselves as a major subject for research, as they help to better understand the ecclesial nature of Francis's theology. However, we do not intend to analyse them in this article.³ Instead, we will focus on the internal logic of that theology. As *Evangelii Gaudium* is considered to be a programme document⁴, we will base our analyses almost entirely on its text. The essence of Francis's ecclesiology is probably best expressed in the sentence opening para. 24 of *Evangelii Gaudium*: "The Church which «goes forth» is a community of missionary disciples who take the first step, who are involved and supportive, who bear fruit and rejoice."⁵ Therefore, this article will occasionally refer to some selected words from the above quoted sentence.

A LOOK OF FAITH, FROM WITHIN THE CHURCH

The Church is a community of Jesus's disciples, so what binds the Church together is faith in Jesus, and thus faith in the God of Jesus Christ. Therefore, any reflection on the Church will always mean thinking within faith. It is not a look from the outside, but from within the Church. It is a look of faith.⁶ The pope's own experience, even though it is not often referred to directly as his personal witness, plays a fundamental role in that ecclesiology.

Francis's ecclesiology is thus a theology in the strictest sense, i.e. a reflection built on the foundation of faith. Faith is subject to critical reflection, however,

² More about contention (or disconnection) between Francis and the earlier teachings of the Church's Magisterium see for example: M. Faggioli, *Evangelii Gaudium as an Act of Reception of Vatican II*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism...*, pp. 38–54; G. Mannion, *Francis's Ecclesiological Revolution...*, pp. 94–99, 106–108.

³ Such an analysis is not simple. It would definitely be insufficient, or even highly confusing, to draw conclusions only on the basis of the number of quotes. St Thomas Aquinas, for example, is quoted more frequently in EG than St Augustine, yet we claim that Francis's theology is far more Augustinian than Thomistic. It would, however, take another study to uphold or reject such a claim.

⁴ See *Pope Francis and the Future of Catholicism...* Especially: G. Mannion, *Pope Francis's Agenda for the Church – Evangelii Gaudium as Papal Manifesto: Introduction*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism...*, pp. 9–12.

⁵ Francis, *Evangelii Gaudium* (2013, 24 November), 24, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [20.04.2021; hereafter cited as EG].

⁶ EG repeatedly refers to a look of faith, e.g. 50, 68, 71.

the reflection itself is not lead from outside, from a place external to faith, which would presumably be objective and impartial, and, because of its “objectivity”, could be regarded as a privileged point of view or criticism. The above might suggest that Francis's ecclesiology shuts itself within faith and is thus protected from rational criticism. It is a legitimate allegation, and it needs to be dealt with.

In the first place, one has to reject a simplified perception of faith which apprehends faith from the perspective of knowledge as rational cognition, thus subject to rational criticism. Contrary to such cognition, faith would mean adopting the truths which cannot be reviewed and verified on the basis of rational or empirical criteria. Faith would thus constitute a specific extension of knowledge with a parallel structure. Such perception of faith unavoidably puts it in the position of “inferior knowledge.”

EG adopts a totally different understanding of faith, where a thirst awaken in the human heart is the point of departure. Faith is described as a way of living in a relationship with God, which remains to be the desire of God and which gives rise to a relationship with other people and the will to give oneself.⁷ Thus, faith exists in man on a totally different level than knowledge: it is much more deeply rooted in the human heart. There is no direct relationship between faith and knowledge. Rational knowledge serves faith. Also theology, as far as it is knowledge, is meant to serve faith. The contribution of theology, including the theology open to modern sciences, lies in rational criticism which guards faith against the illusion of subjectivism and immanentism (EG 133, 242). However, what Francis continually recalls as the panacea against immanentism, or faith that is shut upon itself and impervious to criticism, is the test of the love of neighbour, or more precisely, the sensitivity to the wrong done to another man, the neighbour. In that context, he closely links faith to tenderness (EG 88). The belief that every person is created and loved by God provides the basis for an attitude of “going out”, or stepping beyond the bounds of the familiar, towards other people. Thus, it becomes the most significant criterion, a critical tool, which precludes closing oneself within the system, leaving others outside: its call to go out, to see man in their unique and irreducible humanity, thwarts any attempt at such closure. The question whether a given theological idea serves the love of neighbour becomes the most significant benchmark for a critical assessment. Such criticism functions

⁷ Francis extensively presented this understanding of faith in his first encyclical, *Lumen Fidei*. Abraham, our father in faith, is a model for this faith (LF 8–11). Abraham recognized the voice of God calling him to leave because he had heard the promise of fatherhood in it. He recognized God's voice by the desire of the heart and not by the discernment of reason (see Francis, *Lumen Fidei*, 2013, 29 June), 11, http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html [20.04.2021].

in a completely different way than the criticism offered by the “objective” rational mind, but it is no less demanding.

It is worth noting that the way of thinking where objectivism or scientific rationality are not considered to be the highest authority, while what is really important about man and his humanity should be regarded outside their framework, is already well grounded in the twentieth century European philosophy. Husserl came to similar conclusions towards the end of his life, which he described in “The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.”⁸ It is certainly Levinas’s way of thinking about man, also Derrida and other post-modernists may be mentioned in this context. The link of Francis’s theology with (post)modern philosophy will be discussed in more detail in the part devoted to the moment of “going forth.”

THEOLOGY OF GRACE, DIALOGICAL ECCLESIOLOGY

The perspective of faith described above is closely linked to the question of the primacy of grace. In pope’s writings, everything related to the Church, her life and evangelising mission, is described within the theology of grace. It is a theology of an absolute primacy of grace: grace comes first, it is an act of God towards man, but also towards the world and in the world. Grace works in a mysterious way, it precedes any human effort, including the proclamation of the Word (EG 112). It surpasses human capability to comprehend. One of the few modern theologians quoted in EG is Henri de Lubac (EG 93). Francis is clearly his disciple as far as the question of grace is concerned. It can be stated that, even though he does not do it explicitly, Francis rejects the neo-scholastic approach to the relation between nature and grace, the approach expressed in the phrase “grace builds on nature.” Francis’s theology of grace can be summarised with the words suggesting the opposite: “nature builds on grace.”⁹ Thus, any effort of the Church takes place

⁸ E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evaston 1970.

⁹ In other words, proclaiming the message of grace (also in the case of the first announcement – the kerygma), the Church does not come across a void, a place “without God”, but wherever she is sent, she discovers the prior work of grace. The pope describes it as follows: “grace supposes culture, and God’s gift becomes flesh in the culture of those who receive it”. We can see that it involves a double movement. On the one hand, a fruitful process takes place when the Gospel takes root in a given place, for “whenever a community receives the message of salvation, the Holy Spirit enriches its culture with the transforming power of the Gospel”. On the other hand, *the Church herself undergoes a process of reception that enriches her with the fruits of what the Spirit has already mysteriously sown in that culture* [emphasis added]. Francis, *Querida Amazonia* (2020, 2 February), 68, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [20,04.2021; hereafter cited as QA].

within grace, the Church is an instrument of grace, or “the sacrament of salvation”, which does not mean, however, that grace is subordinated to the authority of the Church. Francis repeatedly insists that we should never endeavour to control God’s grace.¹⁰ Such theology of the absolute primacy and freedom of God’s grace, or God’s acting in the world, which always comes first, has a strong impact on the perception of individual ecclesiological questions.

One of the implications of the above described theology of grace is a deep understanding of dialogue as a genuine conversation, exchange, where each of the engaged parties has something to offer, and at the same time each is ready to acknowledge that the other party has something I lack, which can be a gift for me. Francis’s ecclesiology can thus be defined as dialogical. It builds on the recognition of a dialogical structure of the Revelation.¹¹ The obligation of the Church, therefore, is to enter into a dialogue with people and communities: it is an obligation stemming from her very nature and the understanding of her mission. That motif is often found in EG. Francis emphasises that “Dialogue is much more than the communication of a truth. It arises from the enjoyment of speaking and it enriches those who express their love for one another through the medium of words. This is an enrichment which does not consist in objects but in persons who share themselves in dialogue.” (EG 142). The above results, *inter alia*, in the way evangelization is understood. It means proclaiming the truth, however, dialogue is not a mere addition to the act of proclaiming, but the only genuine way of spreading the message. The proclamation implies dialogue, i.e. a willingness to recognize and receive the inner gift carried by every person we proclaim the Gospel to. The logic of dialogical theology also pertains to the Church within. It

¹⁰ That call appears five times in EG: 47, 94, 112, 124, 280. Most importantly in 112: “The Church is sent by Jesus Christ as the sacrament of the salvation offered by God. Through her evangelizing activity, she cooperates as an instrument of that divine grace which works unceasingly and inscrutably. [...] This principle of the *primacy of grace* [emphasis added] must be a beacon which constantly illuminates our reflections on evangelization.” The English translation seems rather unfortunate as it does not sufficiently reflect the impossibility to control grace. However, in the original text, i.e. Spanish, there is a direct reference to the lack of such possibility („Ella, a través de sus acciones evangelizadoras, colabora como instrumento de la gracia divina que actúa incesantemente más allá de toda posible supervisión”). Other translations, i.a. Polish („Przez swoją działalność ewangelizacyjną współpracuje on jako narzędzie Bożej łaski, działającej nieustannie ponad wszelką możliwą kontrolą”), German („Durch ihr evangelisierendes Tun arbeitet sie mit als Werkzeug der göttlichen Gnade, die unaufhörlich und jenseits jeder möglichen Kontrolle wirkt”) and Italian („Essa, mediante la sua azione evangelizzatrice, collabora come strumento della grazia divina che opera incessantemente al di là di ogni possibile supervisione”) faithfully follow the Spanish text. It refers to all the aforementioned paragraphs of EG (47, 94, 112, 124, 280).

¹¹ On the dialogical structure of the Revelation, see, i.a., EG 137. Such an approach to the Revelation is similar to that of Paul Tillich. See P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago–London 1973, p. 111.

imposes a necessity to create dialogical structures and relations in the Church. This theme will be discussed later, in the part devoted to the ecclesial structures.

To acknowledge the fundamental role of dialogue does not mean to close one's eyes to the difficulties related to the actual dialogue, including the existence of conflicts, some of which are deep and persistent. Conflicts exist within the Church, in the relations of the Church with the world, and in the world itself. The pope writes: "Conflicts cannot be ignored or concealed" (EG 226). Yet, the whole passage entitled "Unity prevails over conflict" (EG 226–230) is devoted to an instruction that we need to solve conflicts in the spirit of dialogue, "build communion amid disagreement" (EG 228). The patience that is necessary to work for a "reconciled diversity" can be found in Christ, who "has made all things one in himself: heaven and earth, God and man, time and eternity, flesh and spirit, person and society" (EG 229). There is no doubt that such deep understanding of the dialogical nature of Revelation, the proclamation of the Word and ecclesiology owes much to the twentieth century philosophy of dialogue.

THE CHURCH WHICH GOES FORTH. AN EXISTENTIALIST PERSPECTIVE

"Going forth" is a passing moment which is immediately over. In Francis's reflection, however, that moment means much more. It is a starting point from which he develops his thought. It has both spiritual and theological meaning.¹² Therefore, also in his ecclesiology, the pope starts from "here and now", i.e. from our actual experience of the Church where we belong and live our faith. For Francis, "here and now" is the primary *locus theologicus*.¹³ It has its inner dynamics of the beginning, of embarking on a journey. It is not a static point, but living time.

A privileged position of "here and now" points to the existential philosophy as a significant intellectual basis, or a kind of "ancilla theologiae." There is, indeed, some ground for such a statement. Francis emphasizes the primacy of realities over ideas (EG 231), and he perceives reality taking our earthly reality as a starting point: seen in the perspective of faith, yet earthly. Our life here on earth needs

¹² See most importantly EG 2.

¹³ The notion of *locus theologicus* was brought to catholic theology by Melchior Cano, who also suggested a classification of *loci theologici*. As the first and most important category of constitutive and fundamental places, he classified the Scriptures, the Tradition, the Catholic Church, Ecumenical Councils and the Church of Rome. We claim that Francis considers "here and now" as equivalent to that category of *loci*. M. Cano, *De locis theologicis*, ed. J. Belda Plans, Madrid 2006.

the Gospel because it needs salvation. The perception of salvation which begins with and covers the earthly life is undoubtedly very strong in Francis's theology.¹⁴

Thus, the perspective initiated by Heidegger, i.e. the existentialist recognition of mortal man living on earth as the point of departure and the centre of any philosophical reflection, seems to correspond with the viewpoint presented by pope Francis. However, unlike existentialist philosophy which believes in the primacy of individual freedom as the foundation of humanity, regarding any limitation of that freedom as an assault against the humanity of man, Francis gives priority to the love of neighbour over autonomy, he thus perceives freedom as ancillary to love (EG 78, 89). On the other hand, Francis considers the commandment of the love of neighbour as the basis for any comprehension of man, i.e. anthropology, rather than a moral requirement which is secondary to ontology, thus also to anthropology.¹⁵ His repeatedly expressed objection against prioritizing autonomy as the highest value can be quoted as evidence. Francis warns that such exaltation of freedom-autonomy inevitably leads to immanentism, it closes man to God (EG 89).

Such a point of departure for Francis's ecclesiology, but also for his entire theology, its existentialist perspective with the central position of man living on earth, in the world and in time, demonstrates that Francis has abandoned the classical framework of scholastic philosophy and metaphysics related to it. In other words, Francis has employed (post)modern philosophy to serve theology, abandoning Aristotelian metaphysics. The latter no longer defines the theological understanding of man, God, the world, and thus also the Church. That approach, however, does not mean abandoning St. Thomas Aquinas, whose texts Francis often refers to.

The above discussed transition may also be described in the following way: For Francis, it is the approach of *Gaudium et Spes*, showing the Church in the world, vis-à-vis the world, the Church "ad extra", that is of primary importance, while the approach of *Lumen Gentium*, or, to put it in a simplified way, showing the Church "ad intra", provides a commentary.

¹⁴ This approach seems to betray an influence of liberation theology, which emphasises the earthly dimension of salvation. Cf. W. Morris, *No Salvation without the Church*, "Practical Theology" 7 (2014) 4, pp. 300–301, <https://doi.org/10.1179/1756073X14Z.00000000048>. Juan Carlos Scannone and Rafael Luciani recognizes numerous other connections between Francis's teaching and the "theology of the people" ("teología del pueblo"), which is a strand of liberation theology. J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, "Theological Studies" 77 (2016) 1, pp. 118–135; R. Luciani, *Pope Francis and the Theology of the People*, trans. P. Berryman, New York 2017. About the Pope's understanding of the church as shaped by the theology of liberation see: G. Mannion, *Francis's Ecclesiological Revolution...*, pp. 109–117.

¹⁵ We claim that Francis does not sympathise with the scholastic principle *bonum sequitur esse*, he acknowledges, on the other hand, that love and good form the foundation of being. Such radical prioritisation of love over ontology is close to the fundamental assumption in the philosophy of E. Levinas's.

COMMUNITY OF MISSIONARY DISCIPLES. TWO POINTS OF REFERENCE

Thus, the Church is always considered by Francis against two points of reference: its relation to God and its relation to the world.¹⁶ In EG, not only a reflection on the Church as such is absent: there is also virtually no reflection on the mystery of the Church in relation to God alone. As a matter of fact, the mystery of the Church is totally incomprehensible without the context of her evangelizing mission. One can thus claim that EG does not focus on just one aspect of the work of the Church, namely her evangelizing mission, but it presents the deepest identity of the Church, which is being a witness and bearer of Good News to the world. Such an approach towards the Church, however, is no novelty in ecclesial teaching, though it has to be admitted that the emphasis placed by Francis is, indeed, very strong. In a way similar to EG, the Church is presented not only in *Gaudium et Spes*, but also in *Lumen Gentium*. Although, as has already been mentioned, the Dogmatic Constitution on the Church of the Second Vatican Council seems to focus on the description of the Church herself (*ad intra*), its inner logic to a certain extent approaches that of EG, which is most clearly pronounced in the opening part of the Constitution. Para 1 of the document reads: “the Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race.” Here also the Church is presented in her twofold relation – to God (in Christ) and to the whole human family – and defined as an instrument for building communion with God and between people. *Lumen gentium* regards the Church as the Church in the making, an unfinished process which consists in a constant outreach towards all people in order to bring them into the communion with God and others, that is to salvation. That is the goal which defines, and, according to Francis, constantly modifies the identity of the Church.¹⁷

The relation of the Church to God in EG is at least as fundamental as its relation to the world: the Church is a community of Jesus’s disciples, and being His disciple implies faith in the God of Jesus Christ. At the same time, we as the Church are a missionary community – we are sent into the world. We are also inhabitants of this world: we live as people among other people, we are part of

¹⁶ The Church’s relation to the world in EG is also thoroughly commented by Judith Gruber in her article: J. Gruber, „*The Lord, your God, is in your Midst* (EG 4): *Evangelii Gaudium*” – *Francis’s Call for a Kenotic Theology*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism...*, pp. 55–74.

¹⁷ “As she perseveres in the preaching of the kerygma, the Church also needs to grow in the Amazon region. In doing so, she constantly *reshapes her identity* through listening and dialogue with the people, the realities and the history of the lands in which she finds herself” [emphasis added]. QA, 66.

the community which encompasses all human beings inhabiting the world, we also belong to numerous social groups, larger or smaller. It is then vital to show the theological foundations on which Francis builds his perception of the relation between the Church and the world.

The relation of the Church to the world consists in community in humanity and the mission to proclaim the Word. The mission to proclaim the Word is founded on the community in humanity, while faith expressed in the Creed provides the most valid grounds for the recognition and understanding of that community. This is the spirit in which the pope interprets the profession of faith in God: the Father, the Son and the Holy Spirit.¹⁸ Faith in God means believing in God who loves every human being, and out of that love He is at work in the world, penetrating every human situation. The work of God goes beyond any limits of our capacity to understand. The perception of the world, of individual human communities and all forms of social life, of every human being, is a perception of faith. All other perspectives, be it sociological, psychological or cultural, are of secondary importance, and they are never considered as the highest critical authority to which the perspective of faith should be subordinated.

Similarly, our community in humanity, i.e. participation in social groups and human actions, is strengthened rather than broken by faith. Our affiliation to the Church does not take us out of human community and the multiple relationships and affiliations of which that community is made. The chosenness of the Church means a call on a mission, it is not chosenness that would remove her members from human community and allow the rejection of others.¹⁹

Such understanding of the world and the place of the Church in the world provides theological foundations for the call to become involved. Francis calls upon the Church, her members and Church communities to get involved (i.a. EG 24, 235).

It is in this spirit that one can understand the words “I do not want a Church concerned with being at the centre” (EG 49). In the light of these words, getting

¹⁸ EG 178: “To believe in a Father who loves all men and women with an infinite love means realizing that “he thereby confers upon them an infinite dignity”. To believe that the Son of God assumed our human flesh means that each human person has been taken up into the very heart of God. To believe that Jesus shed his blood for us removes any doubt about the boundless love which ennoble each human being. Our redemption has a social dimension because “God, in Christ, redeems not only the individual person, but also the social relations existing between men”. To believe that the Holy Spirit is at work in everyone means realizing that he seeks to penetrate every human situation and all social bonds: “The Holy Spirit can be said to possess an infinite creativity, proper to the divine mind, which knows how to loosen the knots of human affairs, even the most complex and inscrutable.”

¹⁹ See EG 278. It is worth noting, however, that Francis almost never uses the word “chosenness.” He prefers to speak about a vocation.

involved in initiatives emerging outside the Church does not mean deviating from her mission. It is not a compromise vis-à-vis the world.

Such an outlook on the world also impacts the perception of cultures and religions. Francis recognizes the work of God in them, and on that basis he builds a comprehensive reflection on the relation of the Church to cultures and religions. Its analysis, however, goes beyond the scope of this article.

PROCLAMATION OF THE WORD

Only after having discussed the way Francis perceives the community in humanity, may we endeavour to present the foundations of his theology of the proclamation of the Word. Proclaiming the Word, evangelizing, is not a mere addition to the life of the Church, therefore it does not fall under the scope of pastoral theology understood as secondary to ecclesiology: it is an ecclesiological theme par excellence. Proclamation of the Word is the *raison d'être* of the Church, her vital identity. It is through proclaiming the Word that the Church recognises who she is. The proclamation always means listening to the Word at the same time. It is in the proclamation that a twofold relation takes place: we are the disciples who are called to conversion and, proclaiming the Word, we listen to God, who reveals Himself in the faces of people to whom we proclaim it. Revealing Himself, God summons us to conversion. Thus, the proclamation of the Word is at the same time a dialogue with those we proclaim the Word to and with God, who speaks to us through them. Francis strongly emphasises that there can be no proclamation of the Word without listening and conversion (EG 25–26).

Francis points to the kerygma as the essence of the proclamation of the Word. The kerygma, or the first announcement of Good News, may be regarded as an initial stage followed by further deepened formation of catechesis, Francis, however, strongly objects to such perception. He devotes the whole para 164 of *Evangelii Gaudium* to the presentation of his teaching on the subject. The kerygma is supposed to be „the centre of all evangelizing activity and all efforts at Church renewal” (EG 164). Francis stresses the completeness and wholeness of the kerygma, stating that the kerygma is trinitarian. Although the proclamation of the Word, catechesis, formation have their consecutive stages, they should never depart from the inner dynamics present in the first announcement, i.e. the kerygma. Francis writes: „On the lips of the catechist the first proclamation must ring out over and over: «Jesus Christ loves you; he gave his life to save you; and now he is living at your side every day to enlighten, strengthen and free you»” (EG 164). Such a privileged position of the kerygma has to be linked to the theology of the “begin-

ning”. The first proclamation of the Gospel encompasses everything: “This first proclamation is called «first» not because it exists at the beginning and can then be forgotten or replaced by other more important things. It is first in a qualitative sense because it is the principal proclamation” (EG 164).²⁰

Let us once again emphasize the ecclesiological dimension of the theology of kerygma presented above: it is closely linked to the idea of the beginning, i.e. the Church which goes forth. The proclamation of the kerygma also involves the renewal of the Church herself, it is her life, her “Exodus”. It is the moment when the Church discovers her identity. Therefore, even though Francis does not explicitly refer to it, we may assume that it is also a significant hermeneutic key for the reading of the texts of the Magisterium.

ECCLESIAL STRUCTURES. TAKING THE FIRST STEP

We tackle the issue of ecclesial structures in the final part of the article, as the way Francis perceives them is related to all the above discussed themes. As has already been mentioned, the call to conversion and the readiness to convert which accompany every act of proclamation of the Word have not only an individual, but also an ecclesial dimension. Therefore, they also pertain to the Church structures. That's probably what Francis means by his phrase “pastoral conversion” (EG 25, 27, 32).²¹ The call to conversion involves a call to look at ecclesial structures in a new way. Francis himself looks at them in this way, and he devotes a large section to the Church structures in *Evangelii Gaudium*. He definitely does not perceive them as a value per se, as a vehicle of the Church's identity. On the contrary, he warns against the spiritual danger of excessive reliance on the structures and of the expectation that they will guarantee the “soundness of doctrine or discipline” (EG 94). He refers to such an attitude of seeking security in the structures as spiritual worldliness, and he condemns it as a most significant threat. He presents a comprehensive analysis of the subject in *Gaudete et Exultate*, pointing to the Pelagian mentality as one of the two greatest spiritual dangers.²²

²⁰ See also, Francis, *Christus Vivit* (2019, 25 March), 213–214, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [20.04.2021].

²¹ More about pastoral conversation: S. Mazzolini, “An ecclesial renewal which cannot be deferred (EG 27–33),” in: *Pope Francis and the Future of Catholicism...*, pp. 80–83; W. Kasper, *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, trans. W. Madges, New York–Mahwah 2005, pp. 37–38.

²² Francis, *Gaudete et Exultate* (2018, 19 March), http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html [20.04.2021], 49–59.

Francis sees little value in tradition, especially in relation to the traditional structure of the Church, that gives rise to a demand to keep what has lasted for a long time just because it has lasted for a long time.²³ The protection of traditional structures granted on the basis of such a demand implies that the very fact of their persistence proves their significance for the Church. Francis writes, on the other hand: “good structures are only helpful when there is a life constantly driving, sustaining and assessing them. Without new life and an authentic evangelical spirit, without the Church’s «fidelity to her own calling», any new structure will soon prove ineffective” (EG 26). Thus, every structure, even if firmly rooted in the theological and sacramental nature of the Church, is subject to assessment in terms of its usefulness for evangelization²⁴, and that also refers to „the papacy and the central structures of the universal Church” (EG 32).

Such an outlook on ecclesial structures undoubtedly stems from the theology of grace. Grace is first and foremost at work in human hearts rather than the structures. It can work in the structures insofar as the people the structures are made of follow its inspiration. If they refuse to follow grace and start to rely on the structures as a safety net, an autonomous vehicle of grace, then the structures immediately begin to hinder the work of grace and the proclamation of the Word. Such a reliance on the structures is a specific form of Pelagianism, which Francis exhaustively describes in *Gaudete et Exultate*.

The hierarchical character of the Church is also perceived by Francis as totally subordinated to the purpose of serving the Body of Christ (EG 104) and the logic of evangelization. He writes: „The Church, as the agent of evangelization,

²³ It is worth noticing that the argument of the persistence of tradition is commonly raised in ecclesial discourse. It is also employed in magisterial documents. As the most notable example, one can quote the teaching on the possibility to ordain exclusively men to the priesthood. Both *Inter Insigniores* and *Ordinatio Sacerdotalis* refer almost solely to the unbroken tradition of ordaining only men, and they seem not to provide arguments of theological, or more precisely, anthropological nature. (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Inter Insigniores* (1976, 15 October), chapter 1: “The Church’s Constant Tradition”, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html; John Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis* (1994, 22 May), http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html [20.04.2021]). Thus, the reason for maintaining this tradition is not apparent. It certainly does not mean that such a tradition should be immediately abandoned, even though it has no sufficient support in theological argumentation since, as we read in *Donum Veritatis*: „Magisterial teaching, by virtue of divine assistance, has a validity beyond its argumentation” (Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum Veritatis* (1990, 24 May), 34, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html [20.04.2021]).

²⁴ See also: G. Mannion, *Francis’s Ecclesiological Revolution...*, p. 99.

is more than an organic and hierarchical institution” (EG 111). One may add that the Church as the subject of evangelization is a community which is held together by a multitude of interpersonal bonds. Francis sees interpersonal relationships as a privileged place where grace is at work (EG 67, 178). Ecclesial community should all the more be a community founded on deep interpersonal bonds (EG 229). Structures must not attempt to replace them.

At the same time, despite his critical view of the significance of structures per se, Francis does not advocate their dismantling. He knows perfectly well that doing away with structures only causes harm and leads to the emergence of new structures which are even worse. A reform of the structures will only bring fruit if it is itself the fruit of “pastoral conversion”. Still, in *Evangelii Gaudium*, Francis calls for readiness to reform the structures when they begin to hamper the missionary dynamism of the Church (EG 26). That readiness involves vigilance and constant examination of the Church structures against the previously quoted criterion of their relevance for the mission of the Church.

Francis's view of the structures is closely linked to his call to take the first step. At first glance, the call seems to be in total contradiction to the traditional call for obedience to the Church. However, if such a call is directed to the Church by the pope, it has to be interpreted with an assumption that it is by no means an encouragement to break the ecclesial obedience and act as if there were no tradition and everything started with us. The most relevant text interpreting that call is provided in the subchapter entitled “The whole is greater than the part” (EG 234-237). It is thus a call to boldly take the initiative, to be courageous, but also an instruction that such an initiative must be subject to discernment. The aforementioned subchapter provides the main criteria for such discernment.

SUMMA

In the title and the introduction we present an opinion that pope Francis's ecclesiology is radical. We hope that the analysis provided above enables a more precise understanding of that claim.

Pope Francis's ecclesiology is radical in the primary sense of the word. The Latin word *radix* means the root, “radical”, therefore, means “going back to the roots”. However, Francis is not interested in turning back the time and returning to the early Church as if the twenty centuries of her history in all its dimensions, including the doctrine, has never happened. The history of the Church is also, or perhaps above all, the Tradition, i.e. the experience of the twenty centuries of listening to the Word and working of the Spirit collected in the documents of

the Magisterium. The pope refers to it as follows: “the authentic Tradition of the Church, which is not a static deposit or a museum piece, but the root of a constantly growing tree. This millennial Tradition bears witness to God’s work in the midst of his people and “is called to keep the flame alive rather than to guard its ashes.”²⁵

The radicalism of pope Francis’s ecclesiology consists in going to the depth, to the very sources of the Gospel rather than going back in time and trying and reconstruct the beginnings²⁶. It implies a fresh reading of the Gospel and of what the Spirit says to the churches today. That reading indispensably needs the presence of history, Tradition and Magisterium. They are regarded as enrichment and help rather than intermediaries between us and the Word. They are subordinated to the Word and our reading of the Word. Today we hear His voice, God’s Spirit is at work today. That is probably the essence of the radicalism of Francis’s ecclesiology. Every element of history and the Tradition, including every ecclesial structure, which emerged in history and was interpreted as part of the Tradition, is here relativized, subjected to the test of love and the question to what extent it serves the evangelizing mission of the Church.

For that reason, we can consider Francis’s theology as radical, but by no means revolutionary. A revolution means rejecting the old order for the sake of something new, and the vision of a new order gives the revolution its inner dynamism and power, since the old order has to be demolished in order for the new one to emerge. Francis’s ecclesiology is rooted in the Tradition and traditions. It does not draw a vision of an ideal Church which should now be implemented. It is a call to go forth, and the road leads to the unknown. The actual presence of the Church, including ecclesial structures, provides a point of departure, which is, however, regarded within the logic of transformation, of the Gospel parable of the leaven, rather than the revolutionary logic of demolition.

It is also an ecclesiology that has eventually been freed from the perspective of *christianitas*, which considers those outside the Church as an “object” of evangelization. It is an ecclesiology which is thoroughly dialogical, i.e. recognizes that the world and every man are loved by God and bestowed with grace, so God also speaks to the Church by every man. The Church is a servant, not a dispenser of the grace of God. She is a proclaimer and, at the same time, a listener of the Word. Such a change of perspective means, indeed, a new perception of the place of the Church in the world and the relation of the Church to the whole humanity, including a new openness to the multicultural and multireligious reality of humankind.

²⁵ QA 66.

²⁶ See W. Kasper, *Pope Francis’ Revolution...*, p. 23, 27–28.

BIBLIOGRAPHY

- Cano M., *De locis theologicis*, ed. J. Belda Plans, Madrid 2006.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum Veritatis* (1990, 24 May), 34, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html [20.04.2021].
- Faggioli M., *Evangelii Gaudium as an Act of Reception of Vatican II*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, ed. G. Mannion, Cambridge 2017, pp. 38–54.
- Francis, *Evangelii Gaudium* (2013, 24 November), http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [20.04.2021].
- Francis, *Lumen Fidei* (2013, 29 June), http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html [20.04.2021].
- Francis, *Gaudete et Exultate* (2018, 19 March), http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html [20.04.2021].
- Francis, *Christus Vivit* (2019, 25 March), 213–214, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [20.04.2021].
- Francis, *Querida Amazonia* (2020, 2 February), http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [20.04.2021].
- Gruber J., „*The Lord, your God, is in your Midst* (EG 4): *Evangelii Gaudium*” – *Francis's Call for a Kenotic Theology*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, eds. G. Mannion, Cambridge 2017, pp. 55–74.
- Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evaston 1970.
- John Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis* (1994, 22 May), http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html [20.04.2021].
- Kasper W., *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, trans. W. Madges, New York–Mahwah 2005.
- Luciani R., *Pope Francis and the Theology of the People*, trans. P. Berryman, New York 2017.
- Mannion G., *Francis's Ecclesiological Revolution. A new Way of Being Church, a New Way of Being Pope*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, eds. G. Mannion, Cambridge 2017, pp. 93–122.

- Mannion G., *Pope Francis's Agenda for the Church – Evangelii Gaudium as Papal Manifesto: Introduction*, in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, eds. G. Mannion, Cambridge 2017, pp. 1–19.
- Mazzolini S., “An ecclesial renewal which cannot be deferred (EG 27–33),” in: *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, ed. G. Mannion, Cambridge 2017, pp. 75–92.
- Morris W., *No Salvation without the Church*, “Practical Theology” 7 (2014) 4, pp. 300–301, <https://doi.org/10.1179/1756073X14Z.00000000048>.
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Inter Insigniores* (1976, 15 October), chapter 1: “The Church’s Constant Tradition”, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html [20.04.2021].
- Scannone J.C., *Pope Francis and the Theology of the People*, “Theological Studies” 77 (2016) 1, pp. 118–135.
- Tillich P., *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago–London 1973.

Keywords: Ecclesiology, *Evangelii Gaudium*, Magisterium, Pope Francis

RADYKALIZM EKLEZJOLOGII PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

Jak można łatwo zauważyć, dokumenty papieża Franciszka nie dostarczają żadnej systematycznej myśli eklezjologicznej, niewątpliwie jednak jego całe nauczanie jest ufundowane na bardzo głębokiej refleksji dotyczącej Kościoła. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie jej podstawowych założeń teologicznych. Inaczej mówiąc, chodzi w nim o znalezienie klucza lub kluczy hermeneutycznych, które pozwolą lepiej rozumieć eklezjologiczne założenia przesłania, jakie Franciszek kieruje do Kościoła w swoich dokumentach.

Słowa kluczowe: eklezjologia, *Evangelii gaudium*, magisterium, papież Franciszek

Michał Kosche*
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

DUCH ŚWIĘTY KSZTAŁTUJĄCY OSOBOWOŚĆ CHRZEŚCIJANINA

Celem artykułu jest próba ukazania tego, w jaki sposób Duch Święty kształtuje osobowość chrześcijanina. Pojęcie „osobowości” zostało wybrane nieprzypadkowo, ponieważ posługuje się nim wiele współczesnych nauk o człowieku. Dlatego też bardzo dobrze nadaje się do multidyscyplinarnego dyskursu o osobie ludzkiej. Oczywiście fenomen osobowości ma nieco inne pole semantyczne w psychologii, socjologii, etyce czy pedagogice. W niniejszym opracowaniu terminy: „osobowość” oraz „osobowość chrześcijańska” będą rozumiane personalistycznie, zgodnie z intuicjami zaczerpniętymi od Wincentego Granata. Próba odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób Duch Święty kształtuje osobowość człowieka, będzie prowadzona zgodnie z zaproponowaną przez Granata hermeneutyką osoby przez osobowość. Zdaniem lubelskiego personalisty można mówić o trzech płaszczyznach (rodzajach) osobowości ludzkiej: psychicznej, etycznej i społecznej. Jednakże należy pamiętać o tym, że za każdym razem chodzi o „osobę integralną”, ujmowaną wszakże w perspektywie pewnego wyodrębnionego spektrum jej bytowania i działania.

Prawda o tym, że Bóg troszczy się o człowieka i kształtuje go na swój obraz i podobieństwo, zajmuje centralne miejsce w przepowiadaniu Kościoła. Cała narracja biblijna, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, przedstawia dzieje człowieka jako umiłowanego stworzenia Bożego, jako dziecka, którym nieustannie i troskliwie zajmuje się jego Stwórca. W historii myśli chrześcijańskiej, szczególnie w teologii ojców Kościoła, można odnaleźć rozmaite koncepcje, które próbowały wyjaśnić i opisać ową troskliwą opiekę Boga nad swoim stworzeniem.

* Dr Michał Kosche – asystent naukowy w Katedrze Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; zainteresowania naukowe: personalizm, społeczny wymiar osoby, hermeneutyka filozoficzna i teologiczna; e-mail: michal.kosche@kul.pl; ORCID:0000-0002-1715-0510.

Kategorie synostwa Bożego czy przebóstwienia usiłowały pokazać, że Bóg jest nieustannie obecny w życiu każdego człowieka i dzieli się z nim licznymi darami, nade wszystko zaś formuje i przemienia osobę ludzką w kogoś podobnego samemu sobie, aby ostatecznie człowiek mógł stać się uczestnikiem komunii miłości, jaka odwiecznie istnieje pomiędzy Ojcem i Synem w Duchu Świętym.

Podążając za tą intuicją, mówiącą o nieustannej obecności i troskliwej opiece Boga nad człowiekiem, niniejszy artykuł będzie próbą ukazania tego, że Duch Święty kształtuje osobowość chrześcijanina. Aby uniknąć nieporozumień związanych z możliwymi interpretacjami kategorii osobowości, a także stosunku osobowości do kategorii osoby, należy w punkcie wyjścia wyjaśnić, co w dalszej części pracy będzie się kryło pod terminem „osobowość”. Pojęcie to jest bowiem stosowane w wielu naukach szczegółowych i może mieć liczne pola znaczeniowe. Z punktu widzenia psychologa kluczową sprawą jest zjawisko podmiotu wyrażonego przez termin „ja” oraz jego aktywność; dla pedagoga priorytetowe stają się warunki i metody kształcenia osobowości; socjolog skoncentruje swoją uwagę poznawczą na powiązaniach społecznych osoby, na opisanie jej roli w społeczeństwie oraz relacji, jakie zachodzą pomiędzy jednostką a społeczeństwem; z kolei dla etyka najistotniejsze będą kwestie związane z wolnością, wzorcami i metodami działania, normami czynów oraz powiązaniem ich z kształtowaniem moralności człowieka¹.

OSOLOWOŚĆ

W niniejszym opracowaniu terminy: „osobowość” oraz „osobowość chrześcijańska”, będą rozumiane personalistycznie, zgodnie z intuicjami zaczerpniętymi od Wincentego Granata. Dla tego myśliciela istnieje silne i nierozzerwalne powiązanie osobowości z osobą, przy czym termin „osoba” jest zakresowo szerszy od terminu „osobowość”².

Osoba jest kategorią bardziej metafizyczną, wskazującą na zasadniczy przedmiot poznania. Jest także zasadą scalającą wszystkie aktywności, jest centrum osobowościowym. Wskazuje na samoistość, rozumność, indywidualność i jednostkowość. Jest to termin używany raczej przez filozofię klasyczną i teologię³.

¹ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2007², s. 390–391.

² Por. S. Kowalczyk, *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, w: W. Granat, *Osoba ludzka*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2006², s. 7–8.

³ W. Granat, *Fenomen człowieka...*, s. 390–391.

Osobowość natomiast jest kategorią dynamiczną, stosowaną do poszczególnych zakresów istnienia i działania osoby integralnej⁴. Lubelski personalista wyróżnił trzy podstawowe zakresy osobowości ludzkiej: psychiczną, etyczną oraz społeczną. Posłużą one w dalszej części artykułu za kryterium porządkujące namysł nad płaszczyznami oddziaływania Ducha Świętego na człowieka.

Wyróżniając trzy rodzaje osobowości, Granat z jednej strony pragnął ukazać złożoność i wielowymiarowość bytu ludzkiego, z drugiej zaś dokładał starań, aby nie utożsamiać ich z trzema podmiotami, co byłoby epistemologicznym absurdem, który nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości. Ostatecznie istnieje tylko jeden podmiot – osoba ludzka integralna – który jest fundamentem istnienia osobowości konkretnego człowieka. Kiedy jest on rozpatrywany od strony faktów psychicznych, wtedy objawia się jego osobowość psychiczna, kiedy rozpatruje się go od strony wolności i wartości, ujawniona zostaje jego osobowość etyczna, kiedy zaś naświetla się go od strony relacji społecznych, w których żyje, wtedy uwiadcza się jego osobowość społeczna. Wszystkie rodzaje osobowości są za sobą ściśle powiązane i wpływają na siebie. Psychika człowieka nie mogłaby poprawnie funkcjonować, gdyby nie podwaliny etyczne i wychowanie; wolność ludzka nie mogłaby zaistnieć, gdyby człowiek nie cechował się zdrowiem psychicznym; życie społeczne nie mogłoby być urzeczywistnione bez etycznego fundamentu współistnienia, jak też bez świadomości własnej podmiotowości i substancjalności.

W niniejszym artykule obficie korzystać się będzie z koncepcji hermeneutyki osoby przez osobowość, jaką przedstawił Granat. Stanowi to wspierały fundament rozważań na temat wpływu Ducha Świętego na osobowość chrześcijanina. Trzeba jednak zauważyć, że sam Granat nie pogłębił swojego rozumienia osobowości ludzkiej w kierunku, w którym czyni to niniejszy artykuł. Znaczący jego twórczości zauważają pewien pneumatologiczny deficyt w jego dziełach⁵. Dlatego też w dalszej części analiz niedostatek ten zostanie uzupełniony pneumatologicznymi intuicjami obecnymi w nauczaniu Jana Pawła II.

OSOBOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Warto wyjaśnić także sformowanie „osobowość chrześcijańska”. W pierwszej kolejności termin ten należy odnieść – jak wszystko, co określa się mianem

⁴ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 70–71: „Pojęcie osobowości różni się od integralnej osoby tym, że wskazuje nie na całość jednostkowej natury ludzkiej, lecz na jej wyodrębniony zakres działań”.

⁵ Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009, s. 211–212.

„chrześcijańskie” – do Jezusa Chrystusa. W tym znaczeniu osobowość chrześcijańska jest osobowością Jezusa Chrystusa, przynależącą jego ludzkiej naturze⁶. Niezmiernie istotną cechą tej osobowości jest jej rys pneumatologiczny. Autor niniejszego przedłożenia stoi na stanowisku, że kwestię osobowości Chrystusa należy rozpatrywać ze szczególnym uwzględnieniem roli Ducha Bożego. Chrystus, jako namaszczonego Duchem Świętym, posiadał od momentu swojego poczęcia szczególną i unikatową więź z Trzecią Osobą Trójcy Świętej. Duch Boży sprawił nie tylko to, że w łonie Maryi Dziewicy „Słowo stało się ciałem”, lecz także ukształtował Chrystusa jako prawdziwego i doskonałego człowieka, cechującego się doskonale zharmonizowaną i rozwiniętą osobowością. Oczywiście Chrystus w Duchu Świętym spełniał się przede wszystkim w relacji do swojego Ojca, która jest konstytutywna dla całej Osoby Chrystusa, zarówno w naturze ludzkiej, jak i boskiej.

Pneumatologiczny rys osobowości Chrystusa ma nie tylko wymiar wertykalny, lecz także i horyzontalny. Ten sam Duch Święty, który kształtował osobowość ludzką Jezusa, kształtuje osobowość każdego chrześcijanina na wzór Mistrza z Nazaretu. W ten sposób odkryte zostaje drugie – pneumatyczno-antropologiczne – rozumienie „osobowości chrześcijańskiej”. Jest ona efektem boskiego oddziaływania Ducha Świętego na proces kształtowania osobowości ludzkiej w taki sposób, aby rozwijała się ona na wzór osobowości Jezusa z Nazaretu. Przy czym owego oddziaływania Ducha Bożego nie można pojmować jako działania posiadającego jakiegokolwiek znamiona przymusu. Jako Boski Wychowawca człowieka, pozostawia On pełną suwerenność osobie, co więcej, sam przyczynia się do wzmacniania wolności człowieka poprzez ugruntowanie jej na fundamencie wolności Osób Bożych⁷. W związku z tym osobowość chrześcijańska jest autentyczną osobowością ludzką, tyle że dopełnioną i wzmacnianą nieustannym oddziaływaniem Ducha Świętego. Oddziaływanie to obecne jest także w pewnym stopniu wobec osób niewierzących i niemających osobowej relacji z Bogiem. Niemniej jednak należy zauważyć, że Duch Święty kształtuje osobowość człowieka najlepiej poprzez dialog, w trakcie którego człowiek pokornie podąża za natchnieniami Boskiego Pedagoga na wzór Chrystusa.

Kształtowanie przez Ducha Bożego osobowości ludzkiej nie jest jakiegoś rodzaju alternatywnym pośrednictwem wobec pośrednictwa Chrystusa. Wręcz przeciwnie, jest ono związane w sposób ścisły z odkupieńczym dziełem Syna Bożego i z niego czerpie. Jak przypomniał Jana Paweł II w encyklice o Duchu Świętym:

⁶ Osobowość Chrystusa w tym kontekście jest ujmowana w ramach rozumienia osobowości jako kategorii dynamicznej, stosowanej do ujawnienia poszczególnych zakresów istnienia i działania osoby integralnej.

⁷ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 431.

Odkupienie zostaje w całości dokonane przez Syna jako Pomazańca, który przyszedł i działał w mocy Ducha Świętego, składając na końcu najwyższą ofiarę z siebie na drzewie Krzyża. Równocześnie zaś Odkupienie to jest stale dokonywane w sercach i sumieniach ludzkich – dokonywane w dziejach świata – przez Ducha Świętego, który jest „innym Pocieszycielem”⁸.

Ujawnia się zatem ściśle powiązanie pomiędzy Duchem Świętym a Chrystusem. Formowanie osobowości ludzkiej dokonywane przez Ducha Bożego jest wynikiem odkupieńczego dzieła Chrystusa, lecz zarazem Chrystus jako Odkupiciel jest, jeśli się tak można wyrazić, „owocem” kształtującego osobowość działania Ducha Świętego.

PLASZCZYZNA PSYCHICZNA (OSOBOWOŚĆ PSYCHICZNA)

Bardziej szczegółowe analizy tego, w jaki sposób Duch Święty kształtuje osobowość człowieka, należy prowadzić z uwzględnieniem poszczególnych płaszczyzn osobowości. Przy czym należy nadmienić, że posługując się zaproponowaną przez Granata hermeneutyką osoby przez osobowość, można mówić wprost o trzech rodzajach osobowości ludzkiej – psychicznej, etycznej i społecznej – ponieważ za każdym razem ma się na myśli osobę integralną, ujmowaną w perspektywie pewnego wyodrębnionego spektrum jej bytowania i działania.

W związku z tym osobowość psychiczna będzie w tej pracy rozumiana za Granatem jako „wszystkie akty psychiczne skoncentrowane wokół podmiotowego «ja», czyli że jest to osoba integralna w sferze psychicznych aktów uświadomionych i złączonych z centrum nazywanym «ja»”⁹. Próbując ująć ten fenomen w szerszej perspektywie, można wyróżnić cztery podstawowe znaczenia omawianej kategorii: 1) jest ona zespołem stanów świadomości; 2) jest to podmiot, „spełniacz” aktów świadomości; 3) jest to centrum wszystkich działań i dyspozycji; 4) jest to całe indywidualne zachowanie się człowieka¹⁰. Co warto podkreślić, osobowość psychiczna, będąca zwornikiem wszystkich aktów osoby, musi być postrzegana zawsze w korelacji z całą osobą ludzką, w tym także z jej substancjalnym podłożem. Nie można zgodzić się bowiem z taką interpretacją osobowości psychicznej, która dokonuje redukcji aktów psychicznych jedynie do rangi wiązki czuć, stanów czy przeżyć niezwiązanych ze strukturami substancjalnymi osoby.

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, Rzym 1986, 24.

⁹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 71.

¹⁰ Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 202; tenże, *Fenomen człowieka...*, s. 393–394.

Pragnąc uchwycić wpływ Ducha Świętego na osobowość psychiczną człowieka, już w punkcie wyjścia należy zdać sobie sprawę z tego, że fundamentalną cechą prawidłowo funkcjonującej osobowości jest jej samoistność oraz autonomiczność. Jak zauważył Granat:

Osobowe „ja” jest w sobie zamknięte i nikt nie może na nie bezpośrednio oddziaływać, jest ono niepowtarzalne i jedyne na całą wieczność, odrębne od wszystkich innych bytów¹¹.

Oczywiście Duch Święty, jako Bóg, posiada bezpośredni przystęp do ludzkiej osobowości¹². Jednakże owa bezpośredniość musi być postrzegana dialogicznie. Duch Boży nigdy nie gwałci ludzkiej suwerenności. Uwidacznia się to choćby w scenie zwiastowania, jak też w codziennym doświadczeniu każdego chrześcijanina. Kształtowanie osobowości człowieka przez Ducha Świętego w pierwszej kolejności obejmuje wykształcenie i rozwijanie świadomości własnej odrębności i podmiotowości, własnej unikalności i niepowtarzalności osobowościowej oraz świadomości suwerennej władzy – jak też płynącej z niej odpowiedzialności – osoby nad samą sobą. Działanie Ducha Świętego, obok szeroko pojętego wzmacniania podmiotowości ludzkiego „ja”, obejmuje także integrowanie wszystkich władz psychicznych, opanowanie życia uczuciowego i harmonizowanie różnego rodzaju dynamizmów o podłożu psychicznym oraz kontrolę sfery popędowej.

Analizując wpływ Trzeciej Osoby Trójcy Świętej na osobowość psychiczną człowieka, należy pamiętać o tym, że Paraklet kształtuje osobowość człowieka na wzór ludzkiej osobowości Jezusa z Nazaretu, pragnąc w ten sposób uczynić każdego człowieka przybranyim dzieckiem Ojca w odwiecznym i jedynym Synu. Jak nauczał Jan Paweł II: „U początku owego nadprzyrodzonego «usynowienia» ludzi stoi Duch Święty, który jest Miłością i Darem”¹³. On to, dokonując chrystoformizacji osobowości ludzkiej, daje człowiekowi nowe życie, oparte na fundamencie wcielenia, w którym osoba ludzka ma dostęp do Ojca¹⁴.

Kształtowanie osobowości człowieka przez Ducha Świętego jest zatem dwukierunkowe. Z jednej strony Duch Boży wzmacnia indywidualne cechy osobowości człowieka, zachowując ich unikatowość, z drugiej zaś upodabnia człowieka do

¹¹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 192.

¹² W tym miejscu ujawnia się problem rozumienia bezpośredniości oddziaływania na psychikę pomiędzy psychologią a teologią. Z punktu widzenia psychologii na człowieka zdrowego psychicznie bezpośrednio oddziałuje jedynie on sam. Dla teologii bezpośredniość działania Ducha Świętego nie tylko nie powoduje zachwiania psychiki, lecz wręcz jest konieczne i oczywiste.

¹³ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”...*, 52.

¹⁴ Por. tamże.

Chrystusa, będącego Omegą stworzenia. W ten sposób powstaje pewne „napięcie” w kształtowaniu osobowości konkretnego człowieka. Zarówno bowiem ruch ku wyjątkowości i niepowtarzalności, jak też ruch ku upodobnieniu do Chrystusa jest pożądanym i koniecznym. Każdy wyznawca Chrystusa pragnie „być jak Pan”, a jednocześnie każdy człowiek pragnie „być sobą”. Analizując owe „napięcie”, dochodzi się do przekonania, że ukształtowanie harmonijnej chrześcijańskiej osobowości nie jest możliwe dla człowieka o własnych siłach. Tylko bowiem Duch Święty, będący Boskim Wychowawcą, potrafi zharmonizować obydwie ruchy. Pozwala On człowiekowi upodabniać się do Chrystusa i zarazem pozostawać sobą. Tylko bowiem w Duchu Świętym możliwe jest uzyskanie jedności z Chrystusem w różnorodności form. Tylko dzięki Niemu możliwe jest bycie chrystoforycznym, a zarazem bycie kimś unikatowym i jedynym w swoim rodzaju.

PLASZCZYZNA ETYCZNA (OSOBOWOŚĆ ETYCZNA)

„Osobowość etyczna – w ujęciu Granata – jest to osoba ludzka integralna działająca w zakresie wartości religijno-moralnych i będąca odpowiedzialną za swe działania”¹⁵. Kluczowy dla zrozumienia etycznej płaszczyzny osoby jest szeroko rozumiany fenomen wolności. Jej najbardziej fundamentalnym poziomem jest wolność psychiczna¹⁶, dzięki której człowiek ma możliwość wyboru pomiędzy podjęciem jakiegoś działania lub tegoż działania zaniechaniem¹⁷. Osobowość etyczna jest także zdolnością człowieka do „świadomego i dobrowolnego wyboru wśród wartości szczególnie moralnych”¹⁸. Zawiera się w niej cały proces wartościowania i wyboru określonego rodzaju dobra, postaw czy wartości moralnych które człowiek rozpoznaje jako ważne i godne realizacji w swoim życiu.

Analizując wpływ Ducha Świętego na wolność człowieka, należy zwrócić uwagę na tajemniczy rozłam w psychice ludzkiej, który Owidiusz w swoich *Metamorfozach* oddaje słowami: „video meliora proboque, deteriora sequor” (widzę i pochwalam rzecz lepszą, idę [jednak] za gorszą). Polega on na psychicznej walce wewnątrz osoby pomiędzy czynieniem dobra a czynieniem zła, pomiędzy działaniem pełnym miłości a egoizmem. Mamy zatem do czynienia z tajemniczym „pęknięciem antropologicznym” polegającym na osłabieniu wolności psychicznej

¹⁵ W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 71.

¹⁶ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka...*, s. 395–396.

¹⁷ Por. tamże, s. 232; K. Krajewski, *Etyczny status osoby. Propozycje Wincentego Granata i Karola Wojtyły*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 141.

¹⁸ W. Granat, *Fenomen człowieka...*, s. 394.

człowieka. W teologii katolickiej ów tajemniczy rozłam w ludzkiej osobowości tłumaczony jest jako skutek odejścia człowieka od Boga, czyli grzech. Owocuje on pozbawieniem oparcia w boskim bycie, miłości i wolności, co z kolei skutkuje dysharmonią psychiki ludzkiej. Ponadto człowiek popełniający grzech popada w „niewolę grzechu” (Rz 7,14), tracąc coraz bardziej władzę nad samym sobą. I właśnie w tę patową wręcz sytuację wkracza Duch Święty, niosąc człowiekowi wyzwolenie, będące skutkiem nieograniczonego miłosierdzia Bożego, spersonifikowanego w Osobie i paschalnym dziele Jezusa Chrystusa. Trzecia Osoba Boska przynosi człowiekowi łaskę oczyszczenia z niewoli grzechu w odkupieńczej krwi Chrystusa oraz łaskę uczestnictwa w synowskiej relacji Chrystusa do Ojca¹⁹, relacji, w której człowiek na nowo odnajduje oparcie w boskim bycie, miłości i wolności. Duch Święty obdarza zatem osobowość etyczną uczestnictwem w wolności Chrystusa, która wzmacnia wolność psychiczną człowieka zawartą we władzy woli²⁰.

Działanie pedagogiczne Ducha Bożego polega również na przepajaniu osobowości ludzkiej wartościami zawartymi w nauce Chrystusa głoszonej przez Niego, Jego apostołów i Jego Kościół. Wiara w Jezusa z Nazaretu w wymiarze podmiotowym wpływa bezpośrednio na postawy i wybory życiowe chrześcijanina, który pragnie działać na podobieństwo Mistrza z Nazaretu. W formowaniu odpowiednich postaw pomaga także wiara w znaczeniu przedmiotowym, która porządkuje świat wartości osoby, a nade wszystko daje jasne kryteria oceny tego, co jest dobre i złe, jak również tego, co prowadzi człowieka do szczęścia i spełnienia, a co do rozpacz i braku realizacji siebie jako bytu osobowego.

Niezwykle istotnym darem Ducha Świętego, przez który kształtuje On osobowość ludzką, jest miłość chrześcijańska²¹. Prawdziwa miłość chrześcijańska ma swoje korzenie we wspólnocie Osób Bożych. Święty Jan Ewangelista stwierdza bez wahania, że „Bóg jest miłością, a kto nie miłuje, ten nie zna Boga” (1 J 4,8). Papież Jana Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem* naucza:

[...] miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego „przenika głębokości Boże” (por. 1 Kor 2,10) jako *Miłość-Dar nie stworzony*. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*..., 52.

²⁰ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*..., s. 485.

²¹ Por. tamże, s. 491: „Wprowadza ona ład w ludzką psychikę w oparciu o najwyższy ład Miłości Boga; jest następnie siłą dynamizującą władze duchowe człowieka; miłość prawdziwie ludzka otwiera oczy na rzeczywistość świata i człowieka [...]; miłość ułatwia stosunki międzyludzkie i sprzyja życiu społecznemu. Miłość zaś chrześcijańska wynika z nauki Chrystusa i Jego przykładu, jest realizacją królestwa Bożego i prowadzi do ostatecznego celu; w historii zbawienia jest ona najważniejszą siłą”.

Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością, jest Osobą-Darem. Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu²².

Duch Boży, będący Boską Osobą-Miłością, za sprawą odkupieńczego dzieła Chrystusa został powszechnie zesłany przez Ojca i Syna w dniu Pięćdziesiątnicy, aby rozlewał tę Bożą miłość w sercach ludzi, którzy poprzez spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej jednoczą się z Chrystusem w jedno Ciało – Kościół. Nim jednak to się stało, Duch Święty ukształtował samego Chrystusa w taki sposób, aby stał się On żywym i osobowym znakiem miłości Ojca do ludzi oraz wzorem do naśladowania. I to właśnie sam Chrystus – jako prawdziwy Człowiek – będąc tym, który bez zastrzeżeń poddał się kształtowaniu Ducha i był posłuszny Ojcu aż do śmierci, staje się niejako żywym dowodem na poparcie tezy, iż posłuszeństwo i współpraca z osobową Miłością Boską przynosi najwspanialsze owoce dla człowieka.

Formowanie ludzkiej osobowości etycznej przez Ducha Świętego przybiera różne kształty – Duch wszakże „wieje, kędy chce”. Ogólny jego schemat można zaprezentować w dwóch punktach. Po pierwsze, Duch Boży tworzy w osobie ludzkiej ideał osobowości etycznej, do którego należy dążyć. Po drugie, wzmacnia osobę w procesie wyboru tych wartości i w przyjmowaniu takich postaw, które zgodne są z owym ideałem. Szczególnie ważny jest tu moment stałej obecności osobowej Ducha Świętego, który nie tylko pomaga człowiekowi odkryć prawdę o swoim życiu w świetle zbawczego dzieła Chrystusa, lecz także udziela habitualnej łaski wytrwania w dobrym. Oczywiście wpływ Ducha Bożego na osobowość człowieka uzależniony jest także od ludzkiej woli przyjęcia Jego boskiej pomocy. Siła oddziaływania Boskiego Pedagoga ujawnia się najmocniej, kiedy człowiek czynnie i z zaangażowaniem uczestniczy w życiu sakramentalnym Kościoła. Życie sakramentalne i związany z nim stan przebywania w łasce uświęcającej stanowi zarówno najlepszy sposób otwarcia się na Ducha Świętego, jak i stwarza najlepszą okazję do tego, aby ten Duch kształtował człowieka na podobieństwo Chrystusa.

PLASZCZYZNA RELACYJNO-SPOŁECZNA (OSOBOWOŚĆ SPOŁECZNA)

W personalizmie Granata osobowość społeczna rozumiana jest jako „osoba integralna rozpatrywana w swoich licznych relacjach zachodzących między jed-

²² Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*..., 10.

nostką a wspólnotami, w których żyje”²³. Jest to płaszczyzna osobowości ludzkiej, która ukierunkowana jest ku światu zewnętrznemu, a szczególnie ku innym osobom. Człowiek w swoim życiu społecznym tworzy zarówno relacje interpersonalne typu „ja” – „ty”, jak i relacje społeczne typu „my”. Współczesny personalizm podkreśla, że powołaniem człowieka jest pełne miłości i altruizmu wejście w relacje z innymi osobami, poprzez które może on spełnić się jako byt osobowy. Nie neguje to jednak substancjalnego charakteru człowieka. Osoba bowiem jest rozciągnięta pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co relacyjne i społeczne, stanowiąc sama w sobie misteryjny zwornik tych dwóch przeciwstawnych biegunów.

Wspomniano już przy analizach osobowości psychicznej, że Duch Święty wspomaga człowieka w ukształtowaniu swojej własnej, odrębnej świadomości i samoistności psychologicznej, jednocześnie „popychając” jej rozwój w stronę upodobnienia się do Chrystusa. W tym momencie analiz, Duch Boży ujawnia się także jako Ten, który umożliwiłby bytowo zamkniętemu podmiotowi wyjście ku innemu osobowemu podmiotowi. Co więcej, umożliwia obdarowanie owego drugiego podmiotu darem własnej obecności, własnej osoby, a zarazem pozwala na przyjęcie daru drugiej osoby do swojego bytowo zamkniętego świata, do swojej osobowości. Duch Święty ujawnia się zatem jako ktoś, kto umożliwia osobową relację pomiędzy osobami! Przy czym nie chodzi tu o komunikację, a nawet dialog w sensie werbalnego czy pozawerbalnego procesu wymiany informacji, lecz o docierające do najgłębszych pokładów psychiki doświadczenie obecności kogoś drugiego. Jest to głębokie doświadczenie, które za Wojtyłą można by nazwać uczestnictwem w człowieczeństwie drugiego „ja”. Tak głęboka relacja osobowa możliwa jest do doświadczenia tylko w Duchu Świętym właśnie dlatego, że tylko On jest Osobą-Miłością, Osobą-Darem i tylko przez Niego osoby mogą bytować na sposób daru²⁴.

Rola Ducha Świętego w kształtowaniu relacji międzyosobowych ujawnia się jeszcze silniej, kiedy weźmie się pod rozwagę osobowo-zbawcze udzielanie się Boga człowiekowi. Zazwyczaj w teologii podkreśla się rolę Jezusa Chrystusa jako tego, który znajduje się w centrum tajemnicy Odkupienia człowieka. Jest to intuicja słuszna i właściwa, lecz nie można postrzegać roli Chrystusa w tym dziele na sposób ekskluzywny. Odkupienie jest bowiem darem całej Trójcy Świętej, darem, w który każda z Osób Boskich jest zaangażowana – jeśli się tak można wyrazić – „osobiście”. Rola Ducha Świętego w tajemnicy odkupienia została w sposób klarowny przedstawiona przez św. Jana Ewangelistę

²³ W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 71.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”...*, 10.

w scenie ostatniej wieczerzy (por. J 16,5–16). Odnosząc się do tego logionu, Jan Paweł II napisał:

Zdaje się więc, że słowa Chrystusa wypowiedziane w czasie mowy pożegnalnej w Wieczerniku należy odczytać w odniesieniu do tak odległego, a zarazem tak pierwotnego i podstawowego początku, który znamy z Księgi Rodzaju. „Jeżeli nie odejdę, Pociészyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošę Go do was”. Określając swoje „odejście” jako warunek „przyjścia” Pociészyciela, Chrystus łączy nowy początek zbawczego udzielania się Boga w Duchu Świętym z tajemnicą Odkupienia. Jest to więc początek nowy, przede wszystkim dlatego, że pomiędzy pierwszym początkiem a całymi dziejami człowieka – począwszy od pierwotnego upadku – zaległ grzech, który jest przeciwieństwem obecności Ducha Bożego w stworzeniu, nade wszystko zaś przeciwieństwem zbawczego udzielania się Boga człowiekowi²⁵.

Duch Święty jest zatem tą Osobą, w której „ureczywistnia się definitywnie ów nowy początek udzielania się Trójjedynego Boga [...] za sprawą Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka i świata”²⁶. To Duch Święty jest tym, przez kogo Ojciec i Syn przychodzą do człowieka i czynią u niego swoje mieszkanie²⁷.

Trzecia Osoba Trójcy Świętej kształtuje w człowieku osobowość komunijną, to znaczy taką, która jest otwarta na relacje do innych osób, zarówno tych boskich, jak i tych ludzkich. Duch Święty, włączając człowieka w komunie Osób Bożych, sprawia, że ten w nowy sposób odkrywa całe swoje człowieczeństwo. Poprzez dar komunii osoba ludzka doświadcza w swoim życiu pełnego urczywistnienia się podobieństwa Bożego, obejmującego uczestnictwo w komunii osób, nieustannie obdarowujących się wzajemnie bezinteresownym darem z siebie samego. Dopiero zatem za sprawą społecznej płaszczyzny swojego bytu człowiek może odnaleźć właściwy kierunek własnej transcendencji, najwznieściejszy cel rozwoju swojej osobowości. Jest to kierunek ku Bogu oraz z Bogiem i w Bogu ku człowiekowi. Kształtowanie osobowości komunijnej, której dokonuje Duch Święty, wiąże się ściśle z osobą Jezusa Chrystusa, jest On bowiem – jak zauważył Jan Paweł II – „pierwowzorem obcowania z Bogiem i w Nim musi być odkrywana także racja tego odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego wspólnie z innymi ludźmi”²⁸. Nie może to jednak dziwić, wszakże zbawcza obecność Ducha Świętego w człowieku promieniuje z Osoby i dzieła samego Chrystusa.

²⁵ Tamże, 13.

²⁶ Tamże, 14.

²⁷ Por. tamże, 58.

²⁸ Tamże, 59.

PODSUMOWANIE

Kształtowanie przez Ducha Świętego osobowości ludzkiej ma na celu harmonijny rozwój osoby. Duch Boży dokonuje go w taki sposób, aby nie zadając gwałtu wolności i podmiotowości człowieka, wzmocnić i wydoskonalić wszystkie sfery jego osobowości. Ostatecznym celem tego zbawczego, a zarazem w pełni humanistycznego działania Boskiego Pedagoga jest umożliwienie człowiekowi jako osobie udziału w boskim życiu, w komunii, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, oraz w komunii, jaka dzięki Duchowi Świętemu rozlewa się na wszystkie osoby stanowiące Mistyczne Ciało Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Barth G., *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2009.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2007².
- Granat W., *Osoba ludzka*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2006².
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, Rzym 1986.
- Kowalczyk S., *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, w: W. Granat, *Osoba ludzka*, (Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL), Lublin 2006², s. 5–14.
- Krajewski K., *Etyczny status osoby. Propozycje Wincentego Granata i Karola Wojtyły*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 139–148.

THE HOLY SPIRIT FORMING THE PERSONALITY OF A CHRISTIAN

Summary

The article discusses the issue forming the personality of the Christian by the Holy Spirit. The initial intuition located at the base of the text is belief that the Christian personality is the result of divine influence of the Holy Spirit on the process of forming the human personality so that it becomes a reflection of the personality of Jesus of Nazareth. A more detailed analysis of how the Third Person of the Trinity creates the personality in this document are organized according to the three levels of personality (psychological, ethical and social), which singled out and characterized Wincenty Granat.

Keywords: The Holy Spirit, person, personality, Christian personality, Wincenty Granat

DUCH ŚWIĘTY KSZTAŁTUJĄCY OSOBOWOŚĆ CHRZEŚCIJANINA

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest zagadnieniu kształtowania osobowości chrześcijanina przez Ducha Świętego. Wychodzi on z założenia, że osobowość chrześcijańska jest efektem boskiego oddziaływania Ducha Świętego na proces kształtowania osobowości ludzkiej w taki sposób, aby rozwijała się ona na wzór osobowości Jezusa z Nazaretu. Bardziej szczegółowe analizy tego, w jaki sposób Trzecia Osoba Trójcy Świętej kreuje osobowość człowieka, są w artykule prowadzone z uwzględnieniem trzech płaszczyzn osobowości (psychicznej, etycznej i społecznej), które wyróżnił i scharakteryzował Wincenty Granat.

Słowa kluczowe: Duch Święty, osoba, osobowość, osobowość chrześcijańska, Wincenty Granat

DOKUMENTACJA

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

IDEA POKOJU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Przepraszam, że mnie nie ma¹. Wszystkiemu winna Moskwa. Moje VI Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej zaplanowałem przestrzennie w Moskwie, a czasowo na wrzesień 2011 roku, nie byłoby więc żadnego zderzenia Moskwy z Łagiewnikami. Tymczasem katolicy biskupi, którzy budują Królestwo Boże w Rosji, zdecydowali, że moje Forum odbędzie w dniach 14–18 listopada, co z kolei rozstrzygnęło o moim wyjeździe do Moskwy już 11 tegoż miesiąca. Ponieważ w konflikcie Moskwy z Łagiewnikami musiała wygrać Moskwa, w ręce ks. dr. Andrzeja Blewińskiego, naukowego organizatora sympozjum, składam osierocony tekst mojego referatu, by jednak przegrana Łagiewnik nie była kompletna.

Na temat *Idea pokoju w nauczaniu bł. Jana Pawła II* prawdopodobnie można by w ciągu 2–3 lat napisać zgrabną rozprawę doktorską. W Instytucie Jana Pawła II na KUL opublikowano bibliografię wypowiedzi papieża na temat wojny i pokoju z lat 1990–2005. Bibliografia liczy 250 pozycji². Ogromny i wdzięczny materiał. Nie znaczy to jednak, by nie można było na ten sam temat z pożytkiem opracować referatu na tradycyjne łagiewnickie *Simposium Blewinianum*.

Zgłaszam na wstępie poważne pominięcie, prosząc o wyrozumiałe usprawiedliwienie. Otóż według wszelkich znaków na niebie i na ziemi najpoważniejszym wkładem Jana Pawła II w światowy pokój jest jego wkład w upadek komunizmu: spotkanie Jana Pawła II z Gorbaczowem, pierwsza pielgrzymka do Polski i zwy-

¹ Ks. dr Andrzej Blewiński, nauczający w WSD Łódź-Łagiewniki, buduje piękną tradycję jesiennych minisympozjów pastoralnych w teże uczelni. W 2011 r. przypało ono na 12 listopada. Poproszony o współudział, zaproponowałem referat *Idea pokoju w nauczaniu Jana Pawła II*. Nieprzewidziane czasowe zderzenie z organizowanym przeze mnie Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Moskwie nt. *Kultury, jakiej potrzebujemy. Chrześcijańskie wartości we współczesnej Europie* (14–18 listopada 2011 r.) spowodowało moją nieobecność na sympozjum w Łagiewnikach, jednak przesałem tam niniejszy referat, który nie został wtedy opublikowany.

² T. Górka, B. Bogusz, *Wojna i pokój. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1990–2005*, „Ethos” 18 (2005) nr 3–4, s. 331–352. Bibliografia nie zestawia opracowań, sprawozdań i innych informacji.

cięstwo Solidarności, upadek berlińskiego muru... Upadek komunizmu bez wątplenia znaczy zwycięstwo pokoju. Rola Jana Pawła II w tym wydarzeniu jest niewątpliwa, aczkolwiek dokładniejsze ustalenie jej rozmiarów oczekuje na badanie polityków, psychologów i socjologów. Dlatego eksponuję w poczuciu obowiązku i pomijam w poczuciu niekompetencji.

ORĘDZIA NA ŚWIATOWY DZIEŃ POKOJU³

Inicjatywa Światowych Dni Pokoju, jak wiadomo, wyszła od papieża Pawła VI, który firmował 11 orędzi: od 1968 do 1977 roku: 1968 – *O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju”* (był to właściwie dokument programowy, a nie orędzie we dosłownym znaczeniu; I Światowy Dzień Pokoju); 1969 – *Obrona praw człowieka – drogą do pokoju* (II); 1970 – *Pojednanie wychowuje do pokoju* (III); 1971 – *Każdy człowiek jest moim bratem* (IV); 1972 – *Jeśli pragniesz pokoju, pracuj na rzecz sprawiedliwości* (V); 1973 – *Pokój jest możliwy* (VI); 1974 – *Pokój zależy również od ciebie* (VII); 1975 – *Pojednanie drogą do pokoju* (VIII); 1976 – *Prawdziwy oręż pokoju* (IX); 1977 – *Jeśli chcesz pokoju, broń życia* (X).

Tematy orędzi na Światowe Dni Pokoju przygotowanych przez Jana Pawła II (27): 1978 – *Odrzucamy przemoc, popieramy pokój* (XI); 1979 – *Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju* (było to ostatnie hasło, przygotowane przez Pawła VI, orędzie napisał już Jan Paweł II) (XII); 1980 – *Prawda siłą pokoju* (XIII); 1981 – *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność* (XIV); 1982 – *Pokój – dar Boga powierzony ludziom* (XV); 1983 – *Dialog na rzecz pokoju wyzwaniem dla naszych czasów* (XVI); 1984 – *Pokój rodzi się z serca nowego* (XVII); 1985 – *Pokój i młodzi idą razem* (XVIII); 1986 – *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ-Południe, Wschód-Zachód: jest tylko jeden pokój* (XIX); 1987 – *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (XX); 1988 – *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (XXI); 1989 – *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (XXII); 1990 – *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (XXIII); 1991 – *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (XXIV); 1992 – *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju* (XXV); 1993 – *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim* (XXVI); 1994 – *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości* (XXVII); 1995 – *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* (XXVIII); 1996 – *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju* (XXIX); 1997 – *Przebacz, a zaznasz pokoju* (XXX); 1998 – *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (XXXI); 1999 – *Poszanowanie*

³ Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1985.

praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju (XXXII); 2000 – *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje* (XXXIII); 2001 – *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (XXXIV); 2002 – *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (XXXV); 2003 – „*Pacem in terris*”: *nieustanne zobowiązanie* (XXXVI); 2004 – *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju* (XXXVII); 2005 – „*Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*” (Rz 12,21) (XXXVIII).

Po Janie Pawle orędzia przygotowywał Benedykt XVI: 2006 – *Pokój w prawdzie* (XXXIX) (pierwszy dzień z tematem i orędziem przygotowanym przez Benedykta XVI); 2007 – *Osoba ludzka sercem pokoju* (XL); 2008 – *Rodzina wspólnotą pokoju* (XLI); 2009 – *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju* (XLII); 2010 – *Jeśli chcesz krzycieć pokój, strzeż dzieła stworzenia* (XLIII); 2011 – *Wolność religijna drogą do pokoju* (XLIV).

Nie byłem w stanie przestudiować omawianych orędzi⁴. Opieram się na pracy ks. prof. Jerzego Bajdy z UKSW, który w „Ethosie” opublikował artykuł *Zagadnienie pokoju w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Refleksja nad treścią orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju*. Streścił swój artykuł następująco:

Od początku pontyfikatu Papież akcentuje w swoich orędziach etyczny, osobowy wymiar pokoju, wiążąc ten aspekt z koniecznością oparcia się na prawdzie – prawdzie o człowieku, o świecie, a także o istotnych zasadach bytu, z których wynikają oczywiste wymagania moralne obowiązujące wszystkich ludzi. Doniosłe znaczenie dla kształtowania etosu pokoju ma to wszystko, co Papież powiedział na temat poszanowania sumienia każdego człowieka. Bez zrozumienia racji poszanowania wolności ludzkiego sumienia nie można bowiem zrozumieć, dlaczego pokój jest zadaniem moralnym człowieka⁵.

Papież-etyk uwarunkowuje na etyczne i osobowe warunki pokoju. By służyć pokojowi, trzeba służyć prawdzie, wolności, sprawiedliwości, rozwojowi, solidarności; pokój buduje dialog, wiara, przebaczenie, poszanowanie mniejszości oraz praw człowieka i jego sumienia, rodzina, cywilizacja miłości i życia, dialog między kulturami, dialog na rzecz pokoju, międzynarodowa solidarność i współpraca na rzecz wspólnego dobra wszystkich ludów, troska o ubogich, właściwe wychowanie młodzieży, poszanowanie naturalnego środowiska człowieka...

⁴ O treści propokojowych orędzi Jana Pawła II już sporo napisano. Zob. J. Bajda, *Zagadnienie pokoju w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Refleksja nad treścią orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju*, „Ethos” 18 (2005) 3–4, s. 70–86. Cały tom poświęcono tematowi *Wojna sprawiedliwa*. W wielu artykułach znajdujemy odniesienia do myśli Jana Pawła II.

⁵ Tamże, s. 70.

Wielokrotnie nawiązywał do encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII z jej postrzeganiem wolności jako filaru pokoju⁶. Pokój buduje się przez dialog. Temu tematowi papież poświęcił orędzie na rok 1983. Będzie mocno i stanowczo upominał się o dialog w związku z konfliktem kuwejskim.

Wysoką ocenę otrzymała Powszechna deklaracja praw człowieka, którą Jan Paweł interpretuje w świetle chrześcijańskiej koncepcji prawa naturalnego, a nie w sensie moralnego pozytywizmu⁷.

Konsekwentnie papież przypomina moralny wymiar pokoju: wojna rodzi się z grzechu, pokój rodzi się w sercu odnowionym, to zaś zakłada nawrócenie, wiarę, otwarcie się na Boga⁸.

STANOWISKO WOBEC WOJNY W ZATOCE PERSKIEJ

W WSD Łódź-Łagiewniki, w tej franciszkańskiej świątyni nauki, powstała poważna rozprawa naukowa pt. *Stanowisko Jana Pawła II wobec wojny na przykładzie wojny w Zatoce Perskiej w kontekście innych stanowisk*. Napisano ją pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Leona Dyczewskiego, a młodym, obiecującym autorem studium jest o. Janusz Szypulski⁹. Obszerne fragmenty zostały opublikowane w roczniku naszej *Alma Mater* – „Lignum Vitae”¹⁰.

Wojna w Zatoce Perskiej, o której pisze Szypulski, zaczęła się agresją Iraku na Kuwejt (2 sierpnia 1990 r.), a zakończyła klęską Saddama Husajna (kapitulacja Iraku 3 marca 1991 r.). Była to najpoważniejsza wojna od zakończenia II wojny światowej. Świat musiał zająć stanowisko. Szczyt arabski potępił Irak, ale nie jednogłośnie (12 państw potępiło, 11 wstrzymało się od potępienia), co znaczyło małą skuteczność. Bush, prezydent USA, organizował działania przeciw Irakowi. Racje były mocne: cała gospodarka światowa mogła być zagrożona, Husajn mógł wyprodukować bombę atomową; koniecznie trzeba było bronić demokracji i międzynarodowej praworządności... Od 6 sierpnia 1990 roku pod egidą ONZ budowała się antyiracka koalicja. Anglia zdecydowanie popierała ten kierunek działań. Także państwo Izrael parło do rozstrzygnięcia militarnego. Doradca prezydenta Cartera do spraw bezpieczeństwa narodowego w latach 1977–1981 Zbigniew

⁶ Tamże, s. 72.

⁷ Tamże, s. 81.

⁸ Tamże, s. 83.

⁹ Praca liczy 139 s. Dostępna jest w Instytucie Franciszkańskim. W osobnym dziale *Bibliografia* autor zestawiał 103 pozycje „polityków i humanistów”.

¹⁰ J.M. Szypulski OFMConv, *Stanowisko Jana Pawła II wobec wojny na przykładzie konfliktu w Zatoce Perskiej*, „Lignum Vitae” 11 (2010), s. 331–342.

Brzeziński stwierdzał dwa główne motywy podjęcia siłowej akcji przeciwko Husajnowi: Irak zagraża podstawowym interesom Zachodu (napływ niedrogiej ropy) i zagrożenie prozachodnich rządów na Półwyspie Arabskim.

W czasie tej wojny (2 sierpnia 1990 – 3 marca 1991) Jan Paweł II 57 razy zabierał głos w tej sprawie, najczęściej przy modlitwie Anioł Pański podczas śródowych konferencji. Korzystał z dyplomacji: listy do prezydenta Busha oraz Husajna, do sekretarza generalnego ONZ, poparcie inicjatywy pokojowej prezydenta ZSRR Michaiła Gorbaczowa.

Działania papieża na rzecz pokojowego rozwiązania konfliktu zasługują na przypominanie, ale *hic et nunc* ważniejsze są jego oceny.

Ocena irackiej agresji na Kuwejt była zdecydowanie negatywna: „poważne naruszenie prawa międzynarodowego” i zasad etycznych¹¹.

[...] byliśmy świadkami brutalnego pogwałcenia norm prawa międzynarodowego, określonych przez ONZ oraz wynikających z prawa moralnego: z tymi faktami nie można się pogodzić [...] ogromna koncentracja ludzi i broni, jaka nastąpiła później, miała na celu położenie kresu temu, co słusznie uznano za agresję¹².

Ocena siłowej odpowiedzi koalicji była również negatywna.

SPOTKANIE W ASYŻU W 1986 ROKU ORAZ „DUCH ASYŻU”

Najpierw samo spotkanie, następnie trzy jego potężne echa.

ASYSKIE SPOTKANIE

Wielokrotnie o tym wydarzeniu pisano. Franciszkanie mają w Asyżu centrum ekumeniczne z wysokiej klasy własnym ekspertem, o. Maksymilianem Mizzinim. Posiadamy jego opis tamtego spotkania¹³.

25 stycznia 1986 roku Jan Paweł II na zakończenie Tygodnia Modlitwy o Jedność w bazylice św. Pawła za Murami powiedział, że zamierza zaprosić do Asyżu przywódców religii i Kościołów chrześcijańskich. na modlitwę w intencji pokoju, co się też stało w dniu 27 października 1986 roku.

¹¹ *Anioł Pański – 26 VIII 1990*, OR 12 (1991) 1, s. 40.

¹² *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego 12 I 1991*, OR 12 (1991) 2–3, s. 40.

¹³ Tytuł tekstu: Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 r. i znaczenie dialogu międzyreligijnego.

Już zapowiedź takiego spotkania poruszyła świat. Takiego spotkania nie widziały niebo i ziemia od swojego stworzenia. Absolutny precedens z inicjatywy słowiańskiego papieża.

W Asyżu mój zakon prowadzi centrum ekumeniczne. Przez wiele lat kierował nim o. Maksymilian Mizzi. Jako naoczny świadek w następujący sposób opisał tamto niesłychane wydarzenie. Opowiadaj, bracie Maksymilianie. Słuchamy także w Moskwie.

Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, który odbył się w 27 października 1986 roku w Asyżu, został zorganizowany z inicjatywy Jego Świątobliwości Jana Pawła II. 25 stycznia 1986 roku podczas obchodów Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan w bazylice św. Pawła za Murami w Rzymie papież ogłosił, że zamierza zaprosić przywódców religii i Kościołów chrześcijańskich na modlitwę w intencji pokoju na dzień 27 października 1986 roku do Asyżu.

To była ogromna niespodzianka. Następnego dnia ta wiadomość błyskawicznie rozeszła się po całym świecie. Podczas gdy jedni wyrażali swe zadowolenie i entuzjazm, inni byli nastawieni sceptycznie wobec możliwych rezultatów tego przedsięwzięcia. W istocie okazało się ono najbardziej niezwykłym spotkaniem religijnym, jakie kiedykolwiek się odbyło. Wszystkie wielkie religie świata i wszystkie Kościoły chrześcijańskie po raz pierwszy uczestniczyły wspólnie w – jak to zostało nazwane – Światowym Dniu Modlitwy o Pokój. Asyż nigdy wcześniej nie był świadkiem wydarzenia tak wielkiej wagi. Trzy zasadnicze momenty złożyły się na program spotkania: powitanie, modlitwa połączona z jednodniowym postem oraz pielgrzymka. Rankiem w dniu uroczystości papież powitał zaproszonych gości w bazylice Matki Bożej Anielskiej u podnóża góry, na której położony jest Asyż. Następnie wszyscy wyruszyli do tego starego średniowiecznego miasta, gdzie urodził się św. Franciszek. Gdy wszyscy przedstawiciele światowych religii przybyli do Asyżu, udali się do różnych miejsc, gdzie przywódcy religijni (buddyści, muzułmanie, żydzi, sintoiści, Indianie amerykańscy, wyznawcy wierzeń afrykańskich, chrześcijanie, bahaiści i in.) prowadzili modlitwy zgodnie z własną tradycją. Po zakończeniu modlitw wszyscy przedstawiciele religii zgromadzili się na głównym placu Asyżu i wyruszyli stamtąd w pielgrzymce w kierunku bazyliki św. Franciszka. Tysiące ludzi zebranych wzdłuż trasy marszu ulicami miasta wznosili entuzjastyczne okrzyki i śpiewali: „Pokój, pokój, pokój. My chcemy pokoju!”. Naprzeciwko bazyliki przywódcy religijni, wraz z papieżem w centrum, zajęli miejsca na specjalnie wzniesionej platformie, zaś około 2 tys. zaproszonych gości ustawiło się na placu. Po wprowadzeniu uczynionym przez Jana Pawła II poszczególne przedstawiciele różnych religii w określonej kolejności podchodzili do mównicy i odczytywali przesłanie pokoju lub wykonywali krótki obrzęd, będący wezwaniem do pokoju. Na przykład Indianie z Ameryki Północnej wypalili fajkę pokoju, wydmuchując dym na

cztery strony świata: na północ, południe, wschód i zachód.

Zadziwiające było to, że w końcowym momencie uroczystości nad Asyżem rozpostarła się tęcza o jaskrawych barwach, biorąca swój początek od Matki Bożej Anielskiej. Zostało to powszechnie odczytane jako znak pokoju¹⁴.

To religijne zgromadzenie zostało określone jako „proroctwo pokoju”, a papież stwierdził, że odbyło się ono w „duchu Asyżu”, to znaczy w duchu pokoju i pojednania, w duchu szacunku i miłości, w duchu międzyreligijnego dialogu. To spotkanie stało się początkiem nowej epoki, epoki szacunku do wszystkich światowych religii i kultur, stworzyło także poczucie jedności rodzaju ludzkiego¹⁵.

Dodamy tu kilka szczegółów.

Kiedy Jan Paweł II 25 stycznia 1986 roku w rzymskiej bazylice św. Pawła za Murami zapowiadał zaproszenie do Asyżu wyznawców wszystkich religii, jasno sformułował cel spotkania:

Organizując to spotkanie Stolica Apostolska pragnie przyczynić się do powstania światowego ruchu modlitwy o pokój, który przekraczając granice państw i angażując wyznawców wszystkich wyznań, ogarnie cały świat [...]¹⁶.

Nie jest prawdą, że Jan Paweł II modlił się wspólnie z przedstawicielami innych religii. Wspólne było spotkanie, wspólne świadectwa i słowa za pokojem, ale na modlitwę nastąpiło rozejście się do różnych kościołów i sal niesakralnych, by modlić się „po swojemu”.

Papież usłyszał głosy zaniepokojenia, że swoją asyską inicjatywą relatywizuje prawdę i prowadzi do gubienia własnej tożsamości. Tłumaczył więc, że nie jest to ustępstwo na rzecz religijnego relatywizmu, ale wyraz głębokiego i konsekwentnego szacunku dla każdego człowieka, każdy bowiem ma prawo i obowiązek kierować się głosem własnego sumienia w poszukiwaniu prawdy¹⁷. Odwołał się też do *sacrum*, które Bóg zakorzenił w każdym człowieku. Kiedy pragniemy

¹⁴ Koniecznie muszę dodać: Kiedy Jan Paweł II podczas pielgrzymki do ojczyzny był w Auschwitz, pod koniec jego modlitw i przemówienia nagle pojawiła się nad obozem śliczna tęcza. Kiedy w tymże Auschwitz był jego następcą, Benedykt XVI, również pojawiła się tęcza.

¹⁵ M. Mizzi, Światowy dzień modlitwy o pokój w Asyżu w 1986 r. i znaczenie dialogu między religijnym. Niestety, nie odnotowałem *locus citationis*. Na uwagę zasługuje także inny tekst O. Mizziego: *Interreligious dialogue. Written by Faither Max Mizzi in May 2006*. „Assisi News” April 2009.

¹⁶ *Zjednoczeni w modlitwie o pokój. Zapowiedź światowego spotkania na modlitwie o pokój*, OR(P) 7 (1986) 1(75), 1. Redakcja „L'Osservatore Romano” w taki sposób przekazuje słowo Jana Pawła II.

¹⁷ *Powitalne przemówienie Ojca Świętego*, OR(P) 7 (1986) 10, s. 1.

wspólnie dążyć do pokoju, trzeba sięgać do tego najgłębszego i powszechnego korzenia¹⁸. Nieuznawanie tej prawdy rodziło w dziejach bardzo przykre owoce. Z goryczą trzeba wyznać, że:

[...] religie, a nawet kościelne i wyznaniowe przynależności (a zatem również wewnątrz jednej religii), nie zawsze jednoczą ludzi i budują szerszą wspólnotę ludzką. Przynależność kościelna, wyznaniowa i religijna niekiedy dzieli ludzi. Palestyna, Irlandia, Indie, kraje dawnej Jugosławii... Krwawe antagonizmy między mahometanami a wyznawcami judaizmu, dawniej między mahometanami a chrześcijanami, walki między protestantami a katolikami, konflikty między prawosławiem a rzymskim katolicyzmem, prawosławiem a grekokatolicyzmem... Straszne demony religijnego fanatyzmu podają dłonie demonom nacjonalizmów... Niszczące w konsekwencji alianse tych dwóch demonów z przerażeniem obserwujemy na dymiących terenach dawnej Jugosławii [...]¹⁹.

Przykład Asyżu okazał się w pozytywnym znaczeniu „zaraźliwy”: coś analogicznego zorganizowano w Japonii na Górze Hiei (1987), w bazylice Matki Bożej na Zatybrzu w Rzymie (1988), w Warszawie w 50. rocznicę wybuchu II wojny światowej (1 września 1989 r.) i dzień później, 2 września w Oświęcimiu-Brzezince, w La Valetta na Malcie (1991) i znowu w Asyżu (1993)²⁰.

Szczegółowiej opowiem o Asyżu w Chicago, Gratzu, Astanie i Gdańsku. Bez obawy pomyłki można i trzeba słyszeć tu trzy potężne światowe echa spotkania w Asyżu oraz jedno pokorne, małe, lecz bardzo interesujące echo franciszkańsko-polskie.

NIEOCZEKIWANE ECHA ASYSTEKIEGO SPOTKANIA

ECHO ASYSKIEGO SPOTKANIA W CHICAGO – WRZESIEŃ 1993

– Deklaracja za etyką światową (1995)

Duch Asyżu bardzo wyraźnie i konkretnie objawił się w Chicago, gdzie we wrześniu 1993 roku spotkali się reprezentanci religii całego świata, tworząc

¹⁸ Tamże, s. 1 i 13.

¹⁹ S.C. Napiórkowski, *Religie a pokój. Doświadczenia asyjskie*, w: *Religie i pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993)*, red. E. Sakowicz, Lublin 1994, s. 43–44. Na apel Jana Pawła II przybyło do Asyżu 47 delegacji, reprezentujących poza chrześcijaństwem 13 religii świata. Tamże, s. 40.

²⁰ *Veglia di preghiera per la pace in Europa specialmente nei Balcani presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II con i vescovi delle diocesi dei Balcani e i rappresentanti delle alert Chiese e comunità ecclesiali, Assisi 1993*, w: Napiórkowski, *Religie a pokój...*, s. 41. Bibliografia polska: „Znak” 48 (1996) 497: *W duchu Asyżu*.

swoisty Parlament Religii Świata. Wypracował on, przyjął i opublikował bardzo ważny i potrzebny dokument podstawowych zasadach etyki dla współczesnego świata: *Déclaration pour une éthique planétaire*. Punktem wyjścia deklaracji była książka Hansa Künga *Projekt etyki światowej* z trzema podstawowymi założeniami: 1) Nie ma pokoju w świecie bez pokoju między religiami; 2) Nie ma pokoju między religiami bez dialogu między religiami; 3) Nie ma dialogu między religiami bez studium wewnętrznych zasad każdej religii. Właśnie takie badania umożliwiły narodziny *Deklaracji o światowej etyce*. Reprezentanci wszystkich religii po raz pierwszy w dziejach opowiedzieli się za następującym ukierunkowaniem czy zasadami światowej etyki:

1) zaangażowanie w promocję kultury bez przemocy (*non violence*) i szanowanie każdego życia;

2) zaangażowanie w promocję kultury solidarności i sprawiedliwego porządku;

3) zaangażowanie w promocję kultury tolerancji i życia z poszanowaniem prawdy;

4) zaangażowanie w promocję kultury równości i partnerstwa między mężczyzną i kobietą²¹.

Deklaracja nie odwołuje się wprost i wyraźnie do wydarzenia w Asyżu w 1986 roku, ale bez niego raczej by jej nie było. Asyż 1986 zainaugurował nowy etap w dziejach religii, a nawet – nie lekajmy się tego słowa – w dziejach ludzkości.

ECHO ASYSKIEGO SPOTKANIA W GRAZU – 1997

– Charta Oecumenica (kwiecień 2001)

Spotkanie w Asyżu owocuje, ośmiela do analogicznych działań, otwiera serca na serca, Kościoły na Kościoły i religie, religie na religie i Kościoły, promuje solidarność ludzi wierzących. Duch Asyżu wylewa się na Europę. Piękną tego ilustrację i dowód otrzymaliśmy w Charta Oecumenica, o której koniecznie trzeba tu powiedzieć.

Jak wiadomo, Kościół katolicki dzieli się na diecezje, a na czele diecezji stoi biskup. Biskupi danego kraju tworzą konferencję episkopatu tego kraju. Od niedawna reprezentacje takich konferencji tworzą w Europie naczelną strukturę, po łac. *Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae* (CCEE). Obok Kościoła katolickiego są w Europie także inne Kościoły. One również utworzyły wspólną strukturę europejską pod nazwą Konferenz Europäischen Kirchen (KEK).

²¹ *Parlement des religions du monde présenté et commenté par Hans Küng et Karl Josef Kuschel*, Paris 1995.

CCEE oraz KEK podjęły współpracę. Organizują ogólnoeuropejskie konferencje. Pierwsza odbyła się w Bazylei w 1989 roku (trzy lata po spotkaniu w Asyżu), druga w Grazu w 1997 roku. Mówi się i pisze o tych spotkaniach jako o konferencjach Kościołów Europy. W 2001 roku została opublikowana Charta Oecumenica – Karta ekumeniczna. Wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie. Jej autorstwo przypisuje się konferencji w Grazu. Opublikowana została jednak cztery lata później, ponieważ w tym czasie konsultowano ją we wszystkich Kościołach i oczekiwano na ich zgodę, by Charta Oecumenica nabrała możliwie największego autorytetu.

Główne tezy Charta Oecumenica pięknie harmonizują z duchem Asyżu.

1) Jesteśmy wspólnie powołani do jedności w wierze. Mamy wspólne Credo. Wspólnie uznajemy pierwsze sobory. Teraz chodzi o to, by dać wspólny wyraz naszej wspólnej wierze. „Najważniejszym zadaniem Kościołów w Europie jest wspólne głoszenie Ewangelii [...]. Wymaga to zwiększonego zaangażowania i wymiany doświadczeń w zakresie katechezy i duszpasterstwa [...].”

2) „W duchu Ewangelii musimy wspólnie opracować historię Kościołów chrześcijańskich”. „Ważne jest: poznawać duchowe bogactwo różnych tradycji chrześcijańskich, wzajemnie uczyć się od siebie i pozwalać się obdarowywać”.

3) „Wspólnie działać [...]. Szczególnego wsparcia wymagają małżeństwa międzywyznaniowe w ich dążeniu do praktykowania ekumenie w życiu codziennym”.

4) „Wspólnie się modlić. [...] przez modlitwy i nabożeństwa – do pogłębienia wspólnoty duchowej między Kościołami oraz do widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego”.

5) „Kontynuować dialogi. [...] kontynuować sumiennie i intensywnie dialog na różnych płaszczyznach [...].”

6) „Wspólnie kształtować Europę”. „[...] Kościoły popierają integrację kontynentu europejskiego. Bez wspólnych wartości jedność nie uzyska trwałego fundamentu”. Deklaracja wylicza te podstawowe wartości: pokój, sprawiedliwość, wolność, tolerancja, uczestnictwo i solidarność. Dodaje: „Kładziemy nacisk na poszanowanie życia, wartość małżeństwa i rodziny, priorytetowe zaangażowanie na rzecz ubogich, gotowość do przebaczenia, a we wszystkim na miłosierdzie”. „[...] przeciwdziałać niebezpieczeństwu przekształcenia Europy w zintegrowany Zachód i w zdeintegrowany Wschód”.

7) „Jednać narody i kultury”. „[...] Wobec licznych konfliktów zadaniem Kościołów jest wspólna służba na rzecz pojednania między narodami i kulturami”.

8) „Chronić stworzenie”. „[...] Zalecamy wprowadzenie w Kościołach europejskich ekumenicznego dnia modlitwy o ochronę stworzenia”. „Zobowiązujemy się [...] wspierać kościelne organizacje ekologiczne i struktury ekumeniczne w ich staraniach na rzecz ochrony stworzenia”.

9) „Pogłębiać więź [tekst oryg.: *Gemeinschaft*] z judaizmem”. Kościoły wyrażają żal „z powodu wszelakich przejawów antysemityzmu”, potępiają „towarzyszące im wybuchy nienawiści i prześladowania” i proszą Boga o przebaczenie za chrześcijański antyjudajizm. Za sprawę nagłą uznają, „by nasze Kościoły przez głoszenie i nauczanie, w teorii praktyce, ukazywały głęboki związek wiary chrześcijańskiej i judaizmu oraz by wspierały współpracę chrześcijańsko-żydowską”.

10) „Utrzymywać relacje z islamem”. Autorzy nie ubarwiają sytuacji. Napisa-
li: „Chociaż między muzułmanami a chrześcijanami istniało i nadal istnieje wiele dobrych kontaktów i stosunków sąsiedzkich, to jednak po obu stronach występują też poważne zastrzeżenia i uprzedzenia [...]”. Deklarują wolę nasilania spotkań między chrześcijanami i muzułmanami oraz rozwijania dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego na wszystkich płaszczyznach, zwłaszcza na temat wiary w jednego Boga i rozumienia prawd człowieka.

11) Odnośnie do spotkań z innymi religiami i światopoglądami *Charta* stwierdza ich pluralizm w Europie, przy równoczesnym zjawisku odrzucania chrześcijaństwa na ich korzyść. Deklaruje gotowość Kościołów do podejmowania krytycznych pytań i do prowadzenia uczciwej dyskusji. Są jednak wspólnoty, z którymi nie da się prowadzić dialogu i przed nimi trzeba ostrzegać. Ten punkt kończą dwa zobowiązania. „Zobowiązujemy się: * uznawać wolność religii i sumienia jednostek oraz wspólnot i bronić ich praw – w ramach obowiązujących przepisów prawnych – do wyznawania swojej wiary lub światopoglądu indywidualnie lub zbiorowo, prywatnie lub publicznie; * być otwartym na dialog z wszystkimi ludźmi dobrej woli, podejmować z nimi wspólne dążenia i świadczyć wobec nich o wierze chrześcijańskiej”²².

Taki wielki i piękny tekst został zalecony jako „tekst podstawowy wszystkim Kościołom i konferencjom episkopatów, aby ją przyjęły i dostosowały do swoich lokalnych warunków”.

ECHO ASYSKIEGO SPOTKANIA W ASTANIE

We wrześniu 2001 roku Jan Paweł II złożył wizytę w Kazachstanie²³, kraju głównie islamskim (9 razy większy od Polski, ok. 15,5 mln mieszkańców). Za religie tradycyjne uznaje się tam islam, prawosławie i judaizm. Katolicyzm nie ma takiego statusu. A jednak papieża zaproszono i bardzo życzliwie przyjęto. W swoich przemówieniach podkreślał wielokulturowość Kazachstanu i wyjątkową potrzebę w tym kraju dialogu kultur. Jego przemówienie do środowisk aka-

²² Punkty 1–12 odpowiadają takim punktom w *Charta Oecumenica*.

²³ *Визит Святейшего Отца Иоанна Павла II в Казахстан. The Visit of the Holy Father. John Paul II to Kazakhstan*, „Credo”, Karaganda 2003 [informacja, dokumenty, album].

demickich w nowej stolicy kraju, Astanie, spotkało się z owacją. Kilkakrotnie na własne oczy oglądałem ten entuzjazm (na filmie w Astanie we wrześniu 2010 r.).

Biskup Janusz Kaleta, administrator apostolski Atyrau w Kazachstanie, napisał, że była to wizyta nieoczekiwana, tym bardziej że na krótko przed nią był historyczny zamach w USA (11 września), a w związku z tym wyjątkowe napięcie między Zachodem a islamem. Trzeba też wziąć pod uwagę to, że Kazachstan był częścią Związku Radzieckiego, a tam programowo i konsekwentnie mówiło się źle o Kościele katolickim. A jednak doszło do wizyty²⁴.

Jednym z owoców pielgrzymki Jana Pawła II do Kazachstanu była prezydencka inicjatywa organizowania konferencji przywódców religijnych. Odbywają się one co trzy lata w Astanie. Są dosyć ważne dla całego regionu środkowoazjatyckiego, władze bowiem „deklarują szacunek dla religii, wchodzą w nią w dialog i potwierdzają poszanowanie dla praw międzynarodowych dotyczących wolności religijnej: wyznawania lub niewyznawania religii, a także możliwości wyboru lub zmiany religii. To jest dla nas bardzo ważne, bo nie zawsze to prawo jest respektowane w państwach o większości islamskiej”²⁵.

Astana, młoda stolica kraju (liczy ok. 10 lat²⁶, odebrała godność stolicy Ałma Acie, jak Warszawa odebrała niegdyś koronę stolicy Krakowowi, a Moskwa Petersburgowi). Ma swój Manhattan – centrum z imponującą architekturą oraz slumsy na obrzeżach pełne muzułmańskiej biedoty. W centrum astańskiego Manhattanu prezydent Nazarabajew wystawił olbrzymią i śliczną, pełną światła piramidę. Znaczną jej wewnętrzną przestrzeń przeznaczył na kazachstański Asyż, tzn. postanowił niejako przedłużyć wydarzenie Asyżu z 1986 roku. Co trzy lata organizuje to spotkanie przywódców religijnych z całego regionu środkowoazjatyckiego. Tutejsze władze „deklarują szacunek dla religii, wchodzą z nią w dia-

²⁴ „Znaczenia tej wizyty nie da się przecenić. W Związku Sowieckim, którego częścią był Kazachstan, o Kościele katolickim mówiło się źle. A jednak doszło do wizyty. Prezydent Nursułtan Nazarabajew nie krył swojej wielkiej sympatii dla Gościa; mówiło się nawet o przyjaźni między nimi. Prezydent podkreślał wkład Jana Pawła II w proces dialogu międzyreligijnego i między kulturami. Podkreślano, że jest to postać ważna dla całego świata, niezależnie od tego, jakie ktoś ma poglądy religijne; że jest to autorytet światowego formatu – napisał: Papieska wizyta zaowocowała ociepleniem kontaktów między państwem a Kościołem katolickim. Oczywiście władzom zależy przede wszystkim na relacjach z Watykanem, Kościół lokalny liczy się dużo mniej. Prezydent jednak wielokrotnie podkreślał, że Kościół katolicki jest w Kazachstanie religią tradycyjną, co w nomenklaturze kazachstańskiej, ale i rosyjskiej jest bardzo istotne, gdyż dzięki temu tak jak islam, prawosławie i judaizm cieszymy się pewnymi względami, oficjalnie i nieoficjalnie. Władze faktycznie uznały katolickie struktury kościelne: diecezje i administraturę apostolską, możemy zakładać nowe parafie i budować kościoły” (tamże).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tekst pisany w 2011 r.

log i potwierdzają poszanowanie dla praw międzynarodowych”²⁷. Na ogół nie nawiązuje się do spotkania w Asyżu, ale dość wyraźnie nawiązuje się do wizyty w Kazachstanie Jana Pawła II. Skądinąd wiemy, że szacunek dla innych kultur i apel o dialog kultur w sensie „dialog między kulturami” to ważny element spotkania w Asyżu w 1986 roku.

ECHA SPOTKANIA W ASYŻU W MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Międzynarodowa Komisja Teologiczna (*Commissio Theologica Internationalis*) została powołana przez papieża Pawła VI w 1969 roku jako odpowiedź na soborowy postulat *aggiornamento*. Miała służyć odnowie, wspierając Nauczycielski Urząd Kościoła²⁸. W latach 1969–1995 opublikowała 18 ważnych dokumentów²⁹. W październiku 1996 roku, a więc 10 lat po spotkaniu w Asyżu, przyjęła dokument *Chrześcijaństwo i religie*. Specjalna podkomisja, której współprzewodniczył rektor KUL, ks. prof. Andrzej Szostek MIC, opracowała i przyjęła tekst wyraźnie nawiązujący do spotkania w Asyżu. We *Wprowadzeniu* napisano:

Czynniki komunikacji i współzależności między różnymi narodami i różnymi kulturami przyczyniły się do rozwoju świadomości. Mimo sekularyzacji wśród ludzi współczesnych nie zanikł zmysł religijny. Dobrze znane są rozmaite zjawiska, w których przejawia się zmysł religijny, mimo kryzysu, jaki w różnym stopniu obejmuje wielkie religie. Znaczenie elementu religijnego w życiu człowieka i coraz częstsze spotkania między ludźmi i kulturami powodują, że dialog międzyreligijny jest konieczny. Jest on niezbędny także ze względu na problemy dotyczące ludzkości oraz potrzebę ukazywania sensu życia i rozwijania wspólnego działania na rzecz pokoju i sprawiedliwości

²⁷ Tamże.

²⁸ Pracuje w niej kadencyjnie (5–6 lat) 30 wybitnych teologów z całego świata. Sukcesywnie pracowali w niej także Polacy: ks. Stanisław Olejnik ATK, ks. Bogusław Inlender ATK, ks. Ignacy Różycki PAT, ks. Stanisław Nagy KUL, ks. Tomasz Węclawski PWT Poznań, ks. Andrzej Szostek MIC KUL, ks. Jerzy Szymik KUL i Uniwersytet Śląski.

²⁹ 1) *Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1969); 2) *Kapłaństwo katolickie* (1970); 3) *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972); 4) *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska* (1973); 5) *Moralność chrześcijańska i jej normy*; 6) *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1976); 7) *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977); 8) *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977); 9) *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979); 10) *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981); 11) *Pojednanie i pokuta* (1982); 12) *Godność i prawa osoby ludzkiej* (1983); 13) *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985); 14) *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985); 15) *Wiara i inkultuacja* (1988); 16) *Interpretacja dogmatów* (1988); 17) *Aktualne problemy eschatologii* (1992); 18) *Teologia Odkupienia* (1995); 19) *Chrześcijaństwo i religie* (1996).

w świecie. Chrześcijaństwo nie pozostaje na zewnątrz ani nie może pozostawać na marginesie takiego spotkania i konsekwentnego dialogu między religiami (nr 2)³⁰.

Pamiętamy, że w latach 1993–1995 tzw. Parlament Religii w Chicago wypracował Deklarację za etyką światową. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie przeczyła tej imponującej inicjatywie, wykazała, owszem, swoją z nią solidarność. W latach 2006, 2007 i 2008 na spotkaniach w Rzymie pogłębiała tę problematykę, ogniskując swoje poszukiwania na prawie naturalnym. W 2006 roku ukazał się olbrzymi dokument pt. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. We Wstępie autorzy dość wyraźnie wskazali na wartość świadectwa różnych religii. Pracowali niewątpliwie „w duchu Asyżu”*³¹.

Analiza dokumentu zasługuje na osobne sympozjum. Tutaj niech wystarczy zasygnalizowanie.

ECHO ASYSKIEGO SPOTKANIA NAD BAŁTYKIEM

Franciszkanie (OFMConv) w Gdańsku realizują program pt. Asyż w Gdańsku. Bez ambicji planetarnych i globalnych czy nawet europejskich, na małą skalę, ale jednak! Corocznie zapraszają na spotkania m.in. rabina oraz imana. Tworzą małą tradycję. Przyzwyczajają ludzi. Pogłębia się wzajemna znajomość. Słabną uprzedzenia, które często wynikają właśnie z braku znajomości i kontaktów. Gdańsk pokazuje, że nie trzeba być wielkim Chicago, Gratzem czy Astaną, ażeby być Asyżem i promować ducha Asyżu.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Dla sprawy pokoju w Europie poważne znaczenie miało wielkie i zasłużenie sławne *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich* z 18 listopada 1965 roku (tego samego dnia zakończyła się przedostatnia sesja Vaticanum II, na której przyjęto konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* oraz dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*). Pod orędziem podpisało się 36 biskupów polskich, a wśród nich Karol Wojtyła, arcybiskup metropolita krakowski. Warto ustalić osobisty wkład w to dzieło krakowskiego hierarchy³².

³⁰ Polski przekład całego dokumentu: *Chrześcijaństwo i religie* (1996), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. ks. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393–434.

³¹ Autorzy z wielkim uznaniem przypominają Powszechną deklarację praw człowieka z 1948 r. [4].

³² *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1966.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985.
- Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju*, „Chrześcijanin w Świecie” (1979) 74, s. 93–101.
- Jan Paweł II, *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999*.
- Jan Paweł II, *Dzień Pokoju 1 stycznia 1980 r.*, [Watykan] Typis Polyglottis Vaticanis 1979.
- Jan Paweł II, *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 78 (2002) 2, s. 95–99.
- Jan Paweł II, *List papieża do przywódców państw i rządów – „Aby każdy naród żył w pokoju”*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 78 (2002) 3, s. 181–182.
- Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 80 (2004) 1, s. 1–9.
- Bajda J. ks., *Zagadnienie pokoju w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Refleksja nad treścią orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju*, „Ethos” 18 (2005) 3–4, s. 70–86.
- Górka T., Bogusz B., *Wojna i pokój. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1990–2005*, „Ethos” 18 (2005) 3–4, s. 331–352. [Bibliografia nie zestawia opracowań, sprawozdań i innych informacji].
- Napiórkowski S.C. OFMConv, *Religie a pokój. Doświadczenia asyjskie*, w: *Religie i pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993)*, red. E. Sakowicz, Lublin 1994, s. 43–44.
- Napiórkowski S.C. OFMConv, *Ekumeniczny wymiar myślenia soborowego w polskich katolickich podręcznikach teologicznych i katechizmach Kościoła katolickiego*, w: *Teologia w dialogu*, red. A. Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski, t. V: Święta Tajemnica Jedności. Dekret o ekumenizmie, Lublin 1988, s. 129–140; też w: S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 443–452.
- Napiórkowski S.C. OFMConv, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. ks. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Napiórkowski S.C. OFMConv, *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1966.
- Szypulski J.M. OFMConv, *Stanowisko Jana Pawła II wobec wojny na przykładzie konfliktu w Zatoce Perskiej*, „Lignum Vitae” 11 (2010), s. 331–342.
- Визит Святейшего Отца Иоанна Павла II в Казахстан. The Visit of the Holy Father. John Paul II to Kazakhstan*, „Credo”, Karaganda 2003 [informacja, dokumenty, album].

PUBLIKACJE S.C. NAPIÓRKOWSKIEGO CZĘŚCIOWO LUB W CAŁOŚCI
POŚWIĘCONE JANOWI PAWŁOWI II

Zestawienie wykazuje wszystkie publikacji S.C. Napiórkowskiego poświęcone Janowi Pawłowi II. Tematyczne rozszerzenie bibliografii niech usprawiedliwi metodologiczne założenie autora, że wybrane tematy, również odnośnie do Jana Pawła II, należy uprawiać w kontekście, nie w izolacji od innych działań.

Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce?, „Summarium” (1980) 9, s. 125–129.
[Ukazał się w 1984 r.].

Dwie wizje papieża i świętego, RN(S) (1982) 317, s. 267.

Na czym polega odnowa kultu maryjnego, RTK 29 (1982) 2, s. 169–182. [Ukazał się w 1985 r.].

Niepokalana Wszechpośredniczka, RN(P) (1982) 316.

Mariologia i pobożność maryjna jako problem ekumeniczny, RTK 39 (1983) 2, s. 17–32.

Miłosierna Matka Miłosierdzia, RN(P) (1983) 11, s. 333–334.

Jan Paweł II o Marcinie Lutrze, „Posłaniec Warmiński” 3 (1984) 2.

La théologie de l'icône enseignée per l'Église Catholique en Pologne est-elle catholique ou orthodoxe?, EM 34 (1984) I–II, s. 41–51.

Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce, „Collectanea Theologica” 54 (1984) fasc. II, s. 29–40.

Godność człowieka według encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis” oraz Konstytucji Soboru Watykańskiego II „Gaudium et spes”, RTK 32 (1985) 2, s. 183–194.

Maryjność – szansa czy niebezpieczeństwo w naszym duszpasterstwie, „Jasna Góra” 3 (1985) 11, s. 9–21, 12, s. 14–25. [Współ z S. Wilkanowiczem i in.].

Chrześcijanie uczą się chrześcijańskiej pobożności od Pierwszej Chrześcijanki, Lublin 1986. [Wyd. powielaczowe].

Marie dans la piété catholique, „Collectanea Theologica” 56 (1986) fasc. spec., s. 69–84.
[Referat wygłoszony w Strasburgu podczas Międzynarodowego Sympozjum Ekumenicznego].

Mariologisches Symposium zum Thema der Erneuerung des Marienkultes (KUL 5. Mai), M 48 (1986) 1–2, s. 276–277.

Odnowa kultu maryjnego. Stwierdzenia – problemy otwarte – sprawy oczekujące na interwencję (podsumowanie sympozjum), „Teologia w Polsce” 4 (1986) 9, s. 35–42.

Poszukiwanie ekumenicznej ikony Maryi, BE (1986) 2, s. 44–71.

Antropologiczna adhortacja Pawła VI i mariologiczna encyklika Jana Pawła II w służbie odnowy kultu maryjnego, „Teologia w Polsce” 5 (1987) 13, s. 26–33.

[Głos w dyskusji nt. *Redemptoris Mater*], „Przegląd Katolicki” 75 (1987) 41, s. 4.
[W pliku „Więź z Maryją”].

- Le Symposium Polonais sur le renouveau du culte marial (Université Catholique de Lublin, le 11 mai 1987)*, M 49 (1987) fasc. 1–4, s. 591–593.
- Więź z Maryją* [Z S.C. Napiórkowskim rozmawia T. Pulcyn], „Przegląd Katolicki” 75 (1987) 41, s. 4–5.
- Dwa wielkie słowa o Maryi*, „Więź” 31 (1988), s. 69–75.
- L’enciclica di Giovanni Paolo II „Redemptoris Mater”. Un messaggio alla Chiesa di Polonia (Lublin, 9 maggio 1988)*, M 50 (1988) fasc. I–II, s. 559–560.
- Z Maryją urzeczywistniamy Kościół*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 20 (1988), s. 189–204.
- Odnajdywanie człowieka w Chrystusie. Z antropologii encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: „Żeby nie ustala wiara”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, Lublin 1989, s. 101–109.
- Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” i encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater” w odnowie kultu maryjnego*, w: „Błogosławić mnie będą”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”. Tekst – komentarze – dyskusja*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1990, s. 73–81.
- Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, „Teologia w Polsce” 8 (1990) 24, s. 3–4.
- Teolog o Matce Boskiej*, „Wierzę. Koszalińsko-Kołoobrzeski Dwutygodnik Katolicki” (1990) 18, s. 3–4.
- O rozprawie doktorskiej ks. Jerzego Buczka pt. „Ekumenizm IV Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny”*, „Misyjne Drogi” [Poznań] 9 (1991) 4, s. 13–15.
- Encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater”. Zagadnienia wybrane*, w: *Historia i Logos*, red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 101–115.
- La Mediatrice in Cristo*, „Miles Immaculatae” 27 (1991) fasc. I–II, s. 43–52.
- Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993. [Rec.: G. Bartosik OFMConv, „Miles Immaculatae” 29 (1993) 2, s. 386–387].
- Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, w: *Jan Paweł II, Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 215–245. [Współ z ks. T. Wilskim].
- O mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek MIC, Warszawa 1993, s. 19–36.
- Polska teologia w Kamerunie* [o s. Marii Lazik], „Teologia w Polsce” 11 (1993) 36, s. 50.
- Pośredniczka w Chrystusie*, w: *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 195–213.
- Wprowadzenie*, w: *Jan Paweł II, Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 67–69.
- Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964–1987*, Jasna Góra–Częstochowa 1994, s. 95–111.

- O piąty dogmat maryjny*, „Teologia w Polsce” 13 (1995) 42, s. 45–48.
- Redemptoris Mater*” – „*Lumen gentium*” – „*Marialis cultus*”, w: *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu*, Lublin 1996, s. 173–185.
- Być jak Ona. O polskiej pobożności maryjnej mówi o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski, franciszkanin*, „Przewodnik Katolicki” (1997) 27, s. 5–6. [Wywiad przeprowadziła E. Adamiak].
- Czego nas nauczył Papież. O. Celestyn Napiórkowski, franciszkanin, wykładowca KUL*, „Życie” (1997) VI.
- Jubileuszowe oceny Soboru Efeckiego: Pius XI (1931 r.) – Jan Paweł II (1981 r.)*, w: *Maryja w Tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski, ks. S. Longosz, Niepokalanów 1977, s. 100–103.
- Maryja w Tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski, ks. S. Longosz, Niepokalanów 1997.
- Słowo Jana Pawła II o Lutrze*, „Nasz Dziennik” 9.11.1998, s. 10.
- L'esperienza storica delle persone e delle comunità cristiane come fonte di teologia. La mariologia kolbiana e la „Redemptionis Mater”*, w: *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congresso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19–25 Settembre 1994) a cura di Eugenio Galignano*, Roma 1999, s. 333–347.
- Ocena rozprawy doktorskiej mgr lic. Beaty Bilickiej „Katecheza mariologiczna Jana Pawła II”*, (Olsztyn 1999, WT, 210 s.), napisanej w indywidualnym toku studiów na seminarium historii dogmatów bp. prof. dr. hab. J. Wojtkowskiego, „Teologia w Polsce” 17 (1999) 59, s. 6–8.
- Bóg wielkich niewolników Maryi*, w: *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa, 6–8 września 1999 roku*, red. ks. T. Siudy, K. Pek MIC, Częstochowa 2000, s. 49–88.
- Pierwsza Chrześcijanka i Przewodniczka Ludu pielgrzymującego*, w: *Archidiecejalny Kongres Różańcowy*, Wąwolnica, 17–18 czerwca 2000, red. R. Podpora, Lublin 2000, s. 55–69.
- S. Faustyna i Jan Paweł II o Bożym Miłosierdziu*, „Teologia w Polsce” 18 (2000) 60, s. 78.
- Per Iesum ad Mariam* [Głos w dyskusji po referacie ks. K. Peka o Kongresie Mariologicznym w Rzymie], w: *Mariologia na przełomie wieków: ogólnopolskie sympozjum mariologiczne* (Niepokalanów, 27-28 X 2000), Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 39–40.
- Maryja w kontekście Misterium Wcielenia*, w: ks. W. Siwak, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 7–8.
- O wznawianiu dawnych tekstów pobożności maryjnej. Problemy polskiej recepcji Vaticanum II*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 3, s. 327–335.

- Per Iesum ad Mariam. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej Memorianda” 75 (2001) 4, s. 979–988.
- Siwak W. ks., *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001.
- O Tajemnicy miłosierdzia ze św. Tomaszem z Akwinu i br. Thibaultem de Pompignam*, „Salvatoris Mater” 4 (2002) 2, s. 307–311.
- Per Iesum ad Mariam. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26–27 października 2001 roku*, red. S.C. Napiórkowski, K. Pek MIC, Częstochowa–Licheń 2002, s. 9–29.
- Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Licheń, 26–27 października 2001 roku*, red. S.C. Napiórkowski, K. Pek MIC, Częstochowa–Licheń 2002.
- Dwa oblicza Matki: Kościół czci Matkę swego Pana. Sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu w dniu 23 października 2003 r. Materiały*, pr. zb. pod red. ks. dr. W. Siaka, Przemyśl 2003, s. 60–76.
- Jana Pawła II Litania do Miłosiernego Boga ułożona na podstawie encykliki o Bożym Miłosierdziu*, „Teologia w Polsce” 21 (2003) 71, s. 66–67.
- Kult obrazów w nauczaniu Soboru Nicejskiego II*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 77 (2003) 2, s. 439–457.
- Maryja a Eucharystia według encykliki „Ecclesia de Eucharistia”*, w: *Mysterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 197–213.
- Do Maryi przez Jezusa*, w: *Nasz Papież: Kronika pontyfikatu w 27 zeszytach. Rok czwarty 16 X 1981–15 X 1982*, s. 7.
- O mariologicznym słowie Jana Pawła II. Wprowadzenie w tematykę i metodologię*, „Summarium”, 34 (2005), s. 113–120.
- [O pierwszym tomie „więziowej” *Dogmatyki*], „Teologia w Polsce” 23 (2005) 82, s. 41–45.
- Z mojej teki. „Piąty dogmat maryjny”*, „Teologia w Polsce” 13 (1995) 42, s. 48.
- Wstęp do encykliki „Redemptoris Mater”*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. I: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 239–241.
- Wstęp do polskiego wydania*, w: M. Tosatti, *Nieujawniona tajemnica. Nie wszystko zostało powiedziane – prorocтва fatimskie wciąż skrywają tajemnicę*, tłum. W. Bernasiewicz, Katowice 2006, s. 5–7.
- Mariologia Jana Pawła II*, [rec.:] Bogusław Kochaniewicz OP, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, WOF 2007, 180 s., LV 8 (2007), s. 557–562.
- Mariologia Jana Pawła II. Problemy interpretacji – sposób recepcji*, red. naukowa K. Klauza, K. Pek MIC (*Mariologia w Kontekście 7*, red. serii: S.C. Napiórkowski, K. Pek MIC), Lublin 2007.

- Pośredniczka w Duchu Świętym Pośredniku. [Rec.:] Grzegorz Bartosik OFMConv, MEDIATRIX IN SPIRITU MEDIATORE. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha, WOF 2006, 582 s., LV 8 (2007), s. 562–565.*
- Icone mariane vivono all'est dell'Oder, „Studia Oecumenica” 9 (2008), s. 105–120.*
- Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielnego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego, w: W służbie Bogarodzicy. 10-lecie Polskiego Towarzystwa mariologicznego (1999–2009), red. nauk. G.M. Bartosik OFMConv, Częstochowa 2009, s. 110–129.*
- Ikony w uczeniu Wtarowo Nikejskawa Sobora (787), perewod: A. Dobroyer, Odessa-N 2009, s. 39.*
- Ad Mariam per Iesum. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II, LV 11 (2010), s. 111–125.*
- Mariologia Jana Pawła II. [Rec.:] Bogusław Kochaniewicz OP, Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II, WOF 2007, LV 11 (2010), s. 449–453.*
- Polacy interpretują mariologię Jana Pawła II dla Zachodu. [Rec.:] Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Associazione Mariologia Polacca, La Vergine Maria nel magistero Paolo II, red. T. Siudy, Città del Vaticano 2007, LV 11 (2010), s. 453–457.*
- W mariologicznej szkole Jana Pawła II, LV 11 (2010), s. 403–411. [Tekst publikowany w „Salvatoris Mater” 2 (2000) 3, s. 439–448].*
- Jak Kościół uczy o Matce Pana i naszej Matce oraz Jej miejscu w kulcie chrześcijańskim, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 25–60 [s. 50–60: Dwa słowa Jana Pawła II].*
- Rozmowy, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 75–100. [Problem „Współodkupicielki” i piątego dogmatu].*
- Zawierzyć Matce. Pielgrzymowanie po aktach zawierzenia Matce Bożej, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 119–152.*
- Głos w sprawie nauczania Jana Pawła II o Najświętszej Maryi Pannie, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 331–332.*
- Jan Paweł II a 1550. rocznica Soboru Efejskiego, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 333–338.*
- Piętnaście zdziewień mariologią Jana Pawła II (Radio R–L), w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 20015, s. 339–350.*
- Mariologia Jana Pawła II. Doktoraty i magisteria w Katedrze Mariologii KUL pod kierunkiem S.C. Napiórkowskiego, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 351–357.*
- Moje wypowiedzi o mariologii i maryjności Jana Pawła II, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 359–363.*
- O maryjnej pobożności błogosławionego Jana Pawła II. Z o. Prof. Celestynem Napiórkowskim rozmawia Jolanta Krasowska, w: Oto Ja, Służebnica Pana, Lublin 2015, s. 453–456.*
- 18 zdziewień mariologią Jana Pawła II, SL 8 (2015), s. 47–60.*

Ad Marian per Iesum. Ad Interpretation of John Paul II's Speech, w: *The Debate about the Mariology of John Paul II*, ed. by K. Pek, M. Heritage, Stockbridge, MA, 2018, s. 26–59.

Dear Reader [Przedmowa], w: *The Debate about the Mariology of John Paul II*, ed. by K. Pek, M. Heritage, Stockbridge, MA, 2018, s. 5–7.

Poprawniej o Bogu, poprawniej o człowieku, SL 11 (2018), s. 129–136.

Matka. Problemy poszukiwania perspektywy, Lublin 2019, 798 s., 2020².

THE IDEA OF PEACE IN THE TEACHINGS OF BL. JOHN PAUL II

Summary

The author lays out 27 *Peace Proclamations* of John Paul II pointing out those elements in context, stating the Pope's stance towards the Persian Gulf War (based on the magisterial work of Fr. Janusz Szypulski written under the direction of Prof. Fr. B.L. Dyczewski), and on the meeting of Religious Leaders of different Churches and Religions in Assisi in 1986. The author notes the unexpected echo the Assisi meeting made: 1. In Chicago (that is the *World Religions Parliament* of 1993 with the *Declaration for World Ethics* of 1995), 2. With Graz in 1997 and the *Oecumenica Charter* in 2001, 3. In Astana, the new capital of Kazakhstan, with the period (every 3 years) to meet with the leaders of different religions in the Middle East and 4. With the International Theological Commission which in the spirit of the Assisi meeting worked out the document *Christianity and Religions* (1996).

Keywords: The Oecumenica Charter, Spirit of Assisi, World Ethics, Napiórkowski Stanisław Celestyn, peace according to John Paul II, Meeting in Assisi, Major Seminary of OFMConv in Łódź-Łagiewniki, Persian Gulf

Translated by Annamaria Mix OV

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

IMPRESJE Z HISTORII KATEDRY MARIOLOGII KUL

W niniejszym tekście autor przedstawia trzy impresje z historii Katedry Mariologii KUL. Pierwszą stanowi wystąpienie na okoliczność spotkania absolwentów Katedry połączonego z promocją trzytomowego zbioru fragmentów prac dyplomowych pisanych pod opieką autora. Drugą impresją jest relacja z kongresu mariologicznego w Irkucku w 2015 roku. Najświeższe wspomnienie dotyczy wydania w Stanach Zjednoczonych w 2018 roku pracy zbiorowej poświęconej mariologii Jana Pawła II, a przygotowanej przez środowisko mariologiczne KUL.

KATEDRA MARIOLOGII KUL DZIĘKUJE. WSPOMNIENIA Z OKAZJI PROMOCJI MARIOLOGICZNEJ TRYLOGII (13 CZERWCA 2008)

Chwała Panu i dzięki wszystkim, którzy trudzili się na rzecz dzisiejszego spotkania¹, nie tylko konstruując dzisiejszy program, ale także pisząc książki, które weszły do naszej mariologicznej trylogii. Dzięki szczególnie Kaziowi Pekowi MIC, który przejął po mnie Katedrę Mariologii, oraz ks. Andrzejowi Czai, moim następcy na I Katedrze Teologii Dogmatycznej.

Informacja zamieszczona na okładce trzeciego tomu *Ku mariologii w kontekście* głosi:

Jubileusze czić należy. Zwłaszcza złote. Także w mariologii. Katedra Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II świętuje swój złoty jubileusz: 1957–2007. Celebrując swój złoty jubileusz, Katedra dokonuje przeglądu i oceny wła-

¹ Tekst przygotowany na spotkanie uczniów S.C. Napiórkowskiego 13.06.2008 roku z okazji publikacji trylogii przynoszącej fragmenty prac magisterskich i doktorskich napisanych w Katedrze Mariologii KUL pod moim kierunkiem: *Ku mariologii w kontekście* (cz. I: *Mariologia Soboru Watykańskiego II, Pawła VI, Jana Pawła II* [373 s.], cz. II: *Mariologia teologów, kaznodziejów, ruchów odnowy* [303 s.], cz. III: *Mariologia zakonów, sanktuariów; ekumenizm, varia* [311 s.], Lublin 2008. Radość spotkania przyjaciół.

snego półwiecza. Nadszedł czas na ogląd niemal ćwierćwiecza mojej działalności. 104 prace magisterskie (niektóre z nich zostały uznane za prace licencjackie) i 21 rozpraw doktorskich z mariologii stroną tytułową wskazują na moje promotorstwo. Tylko nieliczne przebiły się do kultury w formie publikacji pełnej lub częściowej. Złoty jubileusz Katedry Mariologii KUL owocuje m.in. trzema tomikami *Ku mariologii w kontekście*. Mała złota trylogia ocali przynajmniej niektóre elementy tego dorobku. Stanowczo protestuję przeciwko tezie, że prace magisterskie nie zasługują na publikację. Zainteresowani mariologią P.T. Czytelnicy bez trudu zauważą twórcze wartości przypominanych tu studiów: każda wnosi coś interesującego!

S.C. Napiórkowski OFMConv

Skoro wypada, bym przy takiej okazji coś powiedział, przywołam niektóre osoby związane z pracami Katedry, chociaż niekoniecznie formalne.

1. Ks. Władysław Piwowarski

On prawdopodobnie nie był świadomy, że pracował dla naszej mariologii oraz maryjności, tak jednak faktycznie było.

Jako socjolog religii przeprowadzał badania nad religijnością ludową: *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*, w: *Religijność ludowa* (red. W. Piwowarski), Wrocław 1983, s. 333–367; *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971. Badając religijność parafii pod Puławami, odsłonił jej blaski i cienie, a nawet nędze... Episkopat raczej negatywnie oceniał te publikacje Piwowarskiego, m.in. dlatego, że łatwo można było wykorzystywać je przeciwko Kościołowi w krytyce jego duszpasterstwa. Dla mnie badania młodego i zadziornego ks. Władysława miały znaczenie odsłaniania problemu religijności ludowej i maryjności.

2. Biskupi latynoamerykańscy

Na konferencjach w Medelin i Puebla bardzo na serio zastanawiali się nad religijnością ludową, nie wahali się wskazać na nieodzowność jej oczyszczenia. Przystudiowałem oba wielkie dokumenty episkopatu latynoamerykańskiego. Wykładałem je na monografiach i pisałem o nich (*Matka Boska ludowa. Doświadczenia Kociolów latynoamerykańskich. Polskie dopowiedzenia*, w: S.C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 30–78).

3. Kard. Henry Newman i ks. Wojciech Życiński

Wojtek zrobił doktorat z Newmana. Ten kardynał z przełomu XIX i XX wieku, nawrócony z anglikanizmu, z olbrzymim szacunkiem pisał o religijności ludowej, która w starożytności ocaliła ortodoksję przed arianizmem. Jednak miał odwagę twierdzić, że każda religijność ludowa jest jakoś zepsuta. Wojtek mówił o tym na seminariach.

4. Prymas Stefan Wyszyński

Samoobronę wiary i Kościoła przed agresywnym i strukturalnym ateizmem prymas Wyszyński organizował, opierając się na ludowej maryjności. Skuteczność tego programu potężnie przemawiała za ostrożnością w krytyce tego typu pobożności.

Tak to ks. Piwowarski, biskupi latynoamerykańscy, kard. Newman i Wojtek Życiński z ks. prymasem Wyszyńskim są odpowiedzialni za uwrażliwienie naszej Katedry Mariologii na maryjność i mariologię ludową. Są odpowiedzialni, ponieważ uzasadniali potrzebę z jednej strony głębokiego szacunku, z drugiej odważnej i obowiązkowej krytyczności.

5. Ks. doc. Stanisław Kamiński

Uczył mnie ogólnej metodologii nauk i porządnej pracy naukowej, a więc na innych falach, w zdecydowanie innej przestrzeni. Jednak muszę go dzisiaj w tym kontekście wdzięcznie wspomnieć. Ukończenie szkoły Kamińskiego dało mi pewność siebie w organizowaniu pracy w mariologii: w stawianiu problemów, w organizowaniu myśli, w budowaniu planów prac, konstruowaniu metod odpowiednio do podejmowanych problemów oraz przedmiotu badań, konsekwencji w logicznym pielgrzymowaniu do obranego celu. Jego receptury na badanie dziejów myśli (uwzględnianie genetyczności i rozwojowości) przydawały się na co dzień w seminaryjnej pracy ze studentami. Dzisiaj wydawnictwo uniwersyteckie położy przed nami trzy tomy fragmentów prac magisterskich doktorskich, które napisaliśmy z mariologii. Bez „otarcia się” o Kamińskiego nie byłoby tego fenomenu. Po prostu nie miałbym odwagi.

6. Ks. Krzysztof Kowalik

Pracował w Katedrze krótko, pozostawił jednak przynajmniej dwa znaczące ślady: dobry komentarz do Lutrowego *Komentarza do Magnificat* oraz studium o doświadczeniu jako *locus theologicus* (źródło teologiczne), co dla metodologii mariologii ma duże znaczenie. Obie prace spełniają kryteria pionierskości.

7–8. Ks. Franciszek Blachnicki i ks. Andrzej Czaja

Żaden z nich nie pracuje i nie pracował w Katedrze Mariologii, ale oddali jej olbrzymie przysługi, wprowadzając w przestrzeń polskiej teologii pneumatologię Heriberta Mühlena. Pierwszym odkrywcą Mühlena był ks. Blachnicki, który dał sygnał. Czaja opanował Herberta i podarował go Polsce. Katedra Mariologii z wdzięcznością przyjęła ten dar i przemodelowała teologię pośrednictwa maryjnego, konstruując teologię *Mediatrix in Spiritu Mediatore*. Najpełniej uczynił to O. Grzegorz Bartosik OFMConv (habilitacja na UKSW), na Słowację przeniosła ten model Jana Moricová, doktor z Katedry Mariologii KUL, profesor w Katolickim Uniwersytecie w Ružomberoku.

9. Kazimierz Pek MIC

Rozwija teologię *Mediatrix in Spiritu Mediatore*, czerpiąc inspiracje z Y. Congara. Prowadzi bardzo potrzebne badania nad teologicznym obrazem Boga i obrazem Chrystusa w maryjności, zwłaszcza polskiej. Kardynał Newman przyjąłby go chętnie na swojego współpracownika z jego troską o oczyszczenie i leczenie religijności (maryjności) ludowej. Ktoś to musi robić.

10. Ks. Józef Kudasiewicz²

21 XI 2012 – odwiedziłem ks. prof. Kudasiewicza z jego pokoju w konwiktach, gdy po przejściu na emeryturę miał powracać do Kielc. Powiedział mi wówczas coś bardzo interesującego, a mianowicie:

Na początku mojej pracy na uczelni postanowiłem sobie nie zajmować się mariologią. I byłem wierny swemu postanowieniu. Aż tu kiedyś ojciec [tu zwrócił się do mnie] organizował sympozjum mariologiczne i przyszedł tutaj, do pokoju, by prosić mnie o referat. Jakoś nie odmówiłem. I tak się zaczęło... Dzisiaj, kiedy oglądam się wstecz i podsumowuję swój dorobek, stwierdzam, że najwięcej zrobiłem w mariologii.

Szerzej napisał o tym w mojej książce *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości?*³.

„Gdyby jutro spłonęły wszystkie moje publikacje...” – tak ks. Kudasiewicz rozpoczął.

Muszę wyjaśnić. Otóż w 2006 roku zwróciłem się do ponad dwustu teologów polskich w takim tekstem:

Zakładamy hipotetycznie, że jutro spłoną na wieki wszystkie Twoje publikacje z wyjątkiem kilku, które wskażesz. Wskaż je i powiedz przyjaciołom, dlaczego właśnie one – Twoim skromnym zdaniem – mają największą wartość; dlaczego szczególnie na nich Ci zależy.

Ksiądz profesor Kudasiewicz napisał:

Gdyby jutro spłonęły wszystkie moje publikacje, starałbym się uratować z nich tylko trzy wraz z ich satelitami i nowymi edycjami.

Na pierwszym miejscu wymienił swoje opracowanie *Ewangelie synoptyczne*, na trzecim miejscu *Proforystykę pastoralną*, a na drugim miejscu książkę *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne* (Kielce 1991; 1996).

² Tekst dołączony w 2016 roku.

³ Niepokalanów 2007, s. 165–169.

Byłeś mi, Profesorze, bratnią duszą w mariologii. Wspólnie protestowaliśmy na różne sposoby przeciwko promowaniu obrazu i obrazków Matki Bożej Częstochowskiej bez Dzieciątka Jezus. Nie przestaniemy upominać się o Jezusa na rękę Jasnogórskiej Pani. Nie przestaniemy przypominać, że Częstochowska bez Jezusa to nie Częstochowska. Przywróćcie Syna Matce!

Przyrzekam Ci to. A Ty jeszcze skuteczniej wspieraj. Trzeba bronić Częstochowskiej. Trzeba bronić Jasnej Góry. Poszerzyły się Twoje możliwości działania. Wspieraj polską recepcję mariologii Soboru Watykańskiego II i *Marialis cultus*. Deklaracji o recepcji, że jesteśmy „za”, jest wiele. Gorzej z faktyczną recepcją. Tutaj jesteś bardzo potrzebny.

Bracie Józefie! W imieniu KUL-owskiej Katedry Mariologii, a także wielu mariologów nie tylko polskich, jak też ludzi odpowiedzialnych za kształt maryjnej pobożności, przyjmij podziękowanie. Dziękuję Ci także w imieniu moich współbraci, którzy w Moskwie opublikowali rosyjski przekład Twojej mariologii biblijno-pastoralnej. Po raz pierwszy w dziejach świat języka rosyjskiego otrzymał tak wartościowe światło.

Z MARIOLOGIĄ NA SYBERIĘ – I DALEJ

W stolicy Syberii Wschodniej, czyli w Irkucku nad Bajkałem, w 2000 roku zakończono budowę nowej katedry i dokonano jej konsekracji. Z tej okazji zorganizowano w dniach 8–10 września 2000 roku pierwszy w dziejach Rosji kongres mariologiczny. Przedłożono wówczas jedynie trzy referaty. Mówili o Matce Bożej prawosławny, protestant i katolik. Katolik przyleciał z Lublina, lecz nie krył swego bliskiego związku z Niepokalanowem.

Upłynęło piętnaście lat. Katolicki Irkuck ponownie zorganizował kongres, któremu nadał nazwę: „Wszechrosyjski Kongres Mariologiczny *Marija – Mać Miłosierdija*”.

Dzień pierwszy: g. 10.00 – Przedstawienie uczestników, g. 12.00 – Eucharystia, której przewodniczył abp Paweł Pezzi z Moskwy, poprzedził słowem otwierającym kongres miejscowy ordynariusz, bp Kirił Klimowicz, a kazanie wygłosił nuncjusz papieski, Słoweniec, abp Jean Jurkowicz.

Popołudnie posłyszało tylko jeden wykład, właśnie mój: *O Maryi bardziej biblijnie*. Organizatorom przekazałem tekst w tłumaczeniu rosyjskim. Kongresowi przedłożyłem go żywym polskim słowem. Tłumaczył główny organizator, ks. Włodzimierz Siek, proboszcz irkuckiej katedry. Zorganizowałem wykład w trzech podtematach: 1) „Ono (Ona) zetrze głowę twoją”, 2) *Magnificat* – najpiękniejsza modlitwa maryjna (nie Różaniec!) oraz 3) *Służebnica Pana*. Przy pierwszym rozdałem kseroksovą odbitkę okładki książki z przedstawieniem słów

Ono zetrze...: Maryja trzyma na ręku Dzieciątka, które krzyżem uderza w łeb węża (długa pionowa belka krzyża). Wielka szkoda, że mało znany to obraz, chociaż wierniej oddaje przesłanie Rdz 3,15 niż „autonomiczna” Maryja deptająca węża. Czy nie nadszedł czas, byśmy w Niepokalanowie podjęli ten ważny temat: Jak interpretować Rdz 3,15? Czy nie nadszedł czas, by Niepokalaną ścierającą głowę węża ukazywać z Dzieciątkiem ścierającym węża? Montfortyści nazywają to przedstawienie „Niepokalanym Poczęciem”. Nie wykluczałoby się Maryi, ale nadawało wyraźnie macierzyńską interpretację Jej „ścierania głowy węża”.

Dzień drugi: Podjąłem główny temat kongresu: *Matka Miłosierdzia*. Omówiłem dwie interpretacje tego tytułu: psychologizującą i teologiczną. W pierwszej zauważyłem najpierw, że na ogół rozumie się ten tytuł w sensie: Matka bardzo miłosierna, łaskawa, która nigdy nie opuszcza, uśmierza gniew naszego Sędziego, który już ma nas karać, wszystkie skarby miłosierdzia Bożego w Jej ręku, („kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze” - pieśń *Serdeczna Matko*). Przypomniałem rozprawę doktorską ks. Tadeusza Lewandowskiego, pisaną na kierunku ks. prof. Józefa Kudasiewicza o kazaniach maryjnych w Polsce po Vaticanum II. Autor przebadał ponad tysiąc kazań, z których tylko ssto siedemdziesiąt dwa powołuje się na mariologię soborową. W niektórych kazaniach Maryja zdaje się więcej cierpieć od samego Chrystusa, wydaje się być bardziej miłosierna od Niego i od Boga Ojca. W sztuce podobną myśl wyraża obraz Matki Bożej z płaszczem, tzw. *Mantelmadonna* (do tego typu należy obraz Matki Boskiej Łaskawej z katedry w Warszawie, patronki stolicy): Maryja swym płaszczem osłania przed gradem strzał, również strzału gniewu Bożego... Nazwałem taką interpretację tytułu „Matka miłosierdzia – interpretacją psychologizującą”, przy czym „miłosierdzia” należałoby tu pisać małą literą. W drugiej interpretacji omówiłem stanowisko Jana Pawła II i św. Faustyny: To Chrystus jest Miłosierdziem (pisanym wielką literą), uosabia Miłosierdzie Boże. Bóg jest *dives in misericordia* – bogaty w miłosierdzie. Według s. Faustyny Miłosierdzie Boże jest największym przymiotem Boga, jest zawarte w Sercu Jezusa dla nas, a szczególnie dla grzeszników. Z przekonaniem stwierdziłem wielką potrzebę leczenia psychologizującej interpretacji miłosierdzia Maryi interpretacją teologiczną⁴. Z referatami wystąpiły jeszcze trzy osoby: Józef Węclawik SVD z Pieniężna (wiele lat pracował na Syberii), Jakub Błaszczyszyn SVD z seminarium w Petersburgu oraz jeromonach Innokentij Denczikow, czynny misjonarz na Kamczatce.

Dzień trzeci: niedziela. Liturgia i koncert, tylko mój referat i zakończenie kongresu. Przygotowałem wystąpienie na temat siedemnastu zdzowień mariologią Jana Pawła II, ale zdołałem omówić tylko część: 1) Pierwsza encyklika maryjnego papieża Polaka nie o Maryi, ale o Chrystusie Odkupicielu, następna o Bogu bo-

⁴ Pełny wykład w: S.C. Napiórkowski, *Ślužebnica Pana*, Lublin 2004, s. 93–106.

gatym w miłosierdzie, następna o Duchu Świętym, a dopiero po nich... encyklika mariologiczna; 2) Poglębiona teologia pośrednictwa Maryjnego: w Chrystusie Pośredniku, w Duchu Świętym; 3) Akcent na Abrahamiczną wiarę Maryi; 4) Nieużywanie od 1991 roku tytułu „Współodkupicielka”; 5) Wprowadzenie czwartej części różańca; 6) Apel o kontemplację w różańcu; 7) Odsłonięcie trzeciej tajemnicy fatimskiej; 8) Stwierdzenie, że Matka Boża umarła; 9) Reinterpretacja Grignionowego hasła *Totus tuus*; 10) uzupełnienie hasła: „Przez Maryję do Jezusa” hasłem: „Do Maryi przez Jezusa”. Nie zdążyłem rozwinąć i wyjaśnić wszystkich „zadziwień”, zapowiedziałem więc trzeci kongres mariologiczny, co zostało bardzo, bardzo pozytywnie przyjęte.

Tylko ja wykladałem po polsku (tłumaczył główny organizator kongresu, ks. Włodzimierz Siek, proboszcz w irkuckiej katedrze. Wszystko inne było po rosyjsku, bez tłumaczeń).

Uczestnicy zjechali z różnych terenów Rosji. Naliczyliśmy ich stu kilku czy kilkunastu. Wyraźnie cieszyli się z kongresu, który dał piękną okazję spotkania. Katolicy bardzo tego potrzebują. Nietrudno to zrozumieć, gdy się uwzględni, że w Rosji jest 86% nieochrzczonych, a ochrzczeni to głównie prawosławni i protestanci; katolicy stanowią ułamek procenta; katolickie parafie terenowo przegromne, porównywalne do naszych diecezji, często większe, a wiernych maleńko – kilka, kilkanaście osób. W Wierszynie, znanej „polskiej wsi” ok. 70 km od Irkucka, gdzie mieszka ok. 700 osób, w tym ok. 500 Polaków, do nowo wzniesionego kościółka nie przychodzi żaden mężczyzna. Na pytanie ks. Karola, który tam podjął pracę, dlaczego ich nie widzi na liturgii, pada odpowiedź: „Ja wierzący, ale nie czuję potrzeby chodzenia do Kościoła”. Prawie sto lat panowania czerwonego ateizmu spustoszyło wiarę na tych bezkresnych terenach.

Organizatorzy nie planują publikacji materiałów kongresowych. Po pierwszym kongresie Kościół w Irkucku zamówił u mnie podręcznik mariologii w języku rosyjskim. Mimo rozlicznych trudności udało się wykonać zamówienie: Franciszkańskie Wydawnictwo w Moskwie zdążyło na drugi kongres z publikacją; niestety, pierwsze egzemplarze dotarły do Irkucka już po kongresie. Pozostaje jednak radosna wdzięczność Niebu: oto świat języka rosyjskiego otrzymał podręcznik mariologii – po raz pierwszy od stworzenia świata! Służba prawdzie każe dodać, że autor z Niepokalanowa i z Kolbianum.

RADOŚĆ WYDAWNICZA: KUL-OWSKA MARIOLOGIA W STANACH

Teologia polska od dawna wisi u klamki teologii zachodniej. Mariologia także. Zachód nie interesuje się polską teologią (pisaną w języku prawie chińskim).

Wraz z moimi najbliższymi współpracownikami postanowiłem wrzucić w Zachód pewne okruchy naszej mariologii. Udało się dzięki memu następcy na Katedrze Mariologii, ks. prof. Kazimierzowi Pekowi, marianinowi. Opublikował w USA naszą książkę mariologiczną: *The Debate about the Mariology of John Paul II* (ed. by Kazimierz Pek, Marian Heritage, Stockbridge, MA, 2018). Pek napisał o *Totus Tuus* w interpretacji Jana Pawła II, ks. Waław Siwak – o Współodkupicielce (*Corredemptrix*) w interpretacji tegoż, a ja o jego *Do Maryi przez Jezusa – Ad Mariam per Iesum*. Każdy artykuł odsłania interesującą, mało zauważaną lub niezauważaną interpretację papieża znad Wisły. Powiem króciutko o swoim tekście. Opowiedziałem wydarzenie z Placu Świętego Piotra:

Niedziela, 24 września 2000 roku. Rzym zalany słońcem, wokół ołtarza świecy i duchowni kongresmeni, wielka koncelebra... Papieska homilia podsumowuje owoce Kongresu Mariologicznego, który mocował się z wyjątkowo trudnym tematem: *Trójca Święta a Maryja*. Papież czytał homilię., która kończyła się słowami: „A więc przez Maryję do Jezusa”. Nastąpiła chwila milczenia. Papież podniósł oczy znad tekstu i dorzucił wyraźnie od siebie słowa: „Ale także «Przez Jezusa do Maryi. Amen»”.

Nigdy w dziejach papież nie uczył: „przez Jezusa do Maryi”. Zaraz po liturgii spotkałem się z ks. Kazimierzem Pekiem, marianinem, moim młodszym współpracownikiem w Katedrze Mariologii. Padliśmy sobie w objęcia. Nie posiadaliśmy się z radości. Od dawna tak właśnie myśleliśmy w przekonaniu, że zasadę „Przez Maryję do Chrystusa” koniecznie trzeba uzupełnić zasadą „Przez Chrystusa (czy Jezusa) do Maryi”. Jeśli bowiem mamy poprawnie postrzegać Matkę Najświętszą, to koniecznie w kontekście misteriów Chrystusa. Tymczasem przedstawia się Matkę Pana jako zawsze dobrą i przystępną, Wspomożycielkę, Poczyszczycielkę, Nieustającą Pomoc, a przede wszystkim jako Matkę, a nie uczy się przynajmniej w takim stopniu o Chrystusie. Drastycznie widzimy to w kazaniach największego kaznodziei średniowiecza, św. Bernarda z Clairvaux. Miłosierdzie łączy się z Maryją, a z Chrystusem sprawiedliwość...

Poszliśmy do Radia Watykańskiego podzielić się naszą radością. Ojciec Andrzej, jezuita, nie bardzo nam wierzył. Wyjął z biurka przygotowany dla papieża tekst homilii. „Przez Jezusa do Maryi” tam nie ma. Następnego dnia włoskie „L’Osservatore Romano” opublikowało tekst homilii – bez *Ed anche pez Iesum ad Mariam*. Opowiedziałem o tym b. rektorowi KUL, ks. bp. Stanisławowi Wielgusowi.

– Dzwonić do redakcji! Nie darować! – powiedział.

Natychmiast wysłaliśmy pismo:

Do redakcji wydania polskiego
„L’Osservatore Romano”

Czesław Drażek SI, Watykan

„L'Osservatore Romano” z 25–26 września 2000 roku opublikowało homilię Jana Pawła II wygłoszoną 24 września na zakończenie Kongresu Mariologicznego. Zakończenie – według OP – wyglądało tak:

Ad Iesum per Mariam! Amen.

Tymczasem zakończenie homilii brzmiało:

Ad Iesum per Mariam! Ed anche per Iesum ad Mariam! Amen.

Tuż po uroczystościach byłem z ks. dr Kazimierzem Pekiem, rektorem Księży Marianów w Lublinie, który jest adiunktem Katedry Mariologii, w polskiej sekcji Radia Watykańskiego. Okazało się, że tekst homilii rozdany dziennikarzom w przeddzień uroczystości nie ma słów: *Ed anche per Iesum ad Mariam*. Natychmiast przesłuchaliśmy nagrany homilię. Papież powiedział: *Ad Iesum per Mariam. Ed anche per Iesum ad Mariam* (lub: *Ad Mariam per Iesum*). *Amen*.

Papież dodał słowa, których nie było w tekście. Jako profesor mariologii mam żywą świadomość olbrzymiego znaczenia dodanych słów. Nie mogę zgodzić się, by je w jakikolwiek sposób wyeliminował z tekstu wygłoszonej homilii. Jestem za nie wdzięczny Bogu i Janowi Pawłowi II. To wydarzenie wielkiego znaczenia dla metodologii mariologii oraz maryjności. Gotów jestem uzasadnić to moje głębokie przekonanie, z którego płynnie stanowczy gorzki protest przeciwko pominięciu.

Br. Celestyn Napiórkowski, franciszkanin

Prof. zw. KUL, Kierownik Katedry Mariologii

Ks. K. Pek MIC

Lublin, 3 października 2000

Nasz faks wyraźnie poruszył redakcję. W nieco późniejszych edycjach narodowych, polskiej i francuskiej, pojawiły się słowa charyzmatycznie dorzucone przez Jana Pawła.

Opowiada o tym mój artykuł w *The Debate*, w którym jest obszerny komentarz teologiczny. Polski czytelnik znajdzie polską wersję mojego tekstu: *Per Iesum ad Mariam. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, w: *Służebnica Pana* (Lublin 2004, s. 287–305); por. także *Per Mariam ad Iesum*, w: *Oto Ja, Służebnica Pana* (Lublin 2015, s. 153–167).

Świat języka angielskiego będzie mógł poczytać sobie o tych oraz innych sprawach. O owych innych sprawach traktuje artykuł ks. Peka o Jana Pawła II interpretacji zasady *Totus Tuus* oraz artykuł tegoż o Fatimie według Jana Pawła II, a także artykuł ks. dr. Wacława Siwaka o Współodkupicielce według Jana Pawła II. W USA rozwija się ruch za ogłoszeniem piątego dogmatu maryjnego, właśnie o Współodkupicielce. Nasz lubelski głos przyda się Kościołowi nie tylko w Stanach.

NAPIÓRKOWSKI O HRYNIEWICZU

Wpadła mi w ręce moja recenzja książki ks. Wacława Hryniewicza sprzed ponad czterdziestu lat. Poproszono mnie, bym ją napisał jako opinię wydawniczą, co też uczyniłem. Byłem wówczas cztery lata po habilitacji. Dzisiaj, po śmierci Hryniewicza, ten tekst postrzegam jako interesujący okrusz dziejów teologii polskiej (może nawet więcej niż tylko polskiej).

Opinia wydawnicza o pracy ks. Wacława Hryniewicza pt. *Chrystus – nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1979, 643 ss., mps.

Oprócz przedmowy i obszernego wstępu rozprawa zawiera 7 rozdziałów układających się w logiczną sekwencję: I. Misterium Paschalne – ośrodek dziejów zbawienia, II. Misterium Paschalne w wierze i przepowiadaniu pierwotnego Kościoła, III. Misterium Paschy Chrystusa w Kościele Ojców, IV. Późniejsze dzieje teologii paschalnej w chrześcijaństwie, V. Misterium Paschalne w Kościele Wschodnim, VI. Jedność Misterium Paschalnego, VII. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako dopełnienie dzieła odkupienia.

Dołączony spis treści przygotowywanego tomu II proponuje następujące tematy: Misterium Paschalne w Kościele Zmartwychwstałego, Pascha sakramentalna, Człowiek i jego dzieło w świetle Tajemnicy Paschy, Pascha kosmosu? Eschatologiczny wymiar Tajemnicy Paschalnej, Misterium Paschalne w przepowiadaniu, Ku duchowości bardziej paschalnej.

Pośród walorów zalecających omawianą pracę wymienię trzy:

1. Jest dobrze zrobiona. Od strony formalnej nie budzi żadnych zasadniczych zastrzeżeń. Od strony merytorycznej zasługuje na słowa wysokiego uznania: bogata warstwa erudycyjna, ujęcie ekumeniczne, które przewyżcza konfesyjne zawężenia, żywa świadomość hierarchii prawd, uwzględnienie osiągnięć biblijnych, próby reinterpretacji kościelnej doktryny w celu uwalniania chrześcijaństwa od petryfikującej je warstwy elementów kulturowo-historycznych, wreszcie udana synteza teologicznego pogłębienia z zastosowaniem pastoralnym.

2. Jest pierwszym w naszej polskiej literaturze teologicznej tak wieloaspektowym rozwinięciem tematu „Chrystus – Pascha”. Opracowania, które dotąd posiadaliśmy, ujmują zagadnienie wybitnie aspektowo (Świerżawski, Bouyer). Jest pierwszym tego rodzaju studium w literaturze światowej, jeśli bierze się pod uwagę jego „chrześcijański” charakter, rozumiany w tym sensie, że ukazuje przedmiot w ujęciu wszystkich wielkich tradycji chrześcijańskich: rzymskokatolickiej, ewangelickiej i prawosławnej.

3. Jest niezmiernie potrzebna:

– teologom systematynom pracującym nad odnową teologii (muszą dowartościować jej paschalny wymiar);

- pastoralistom, którzy Tajemnicę Paschalną muszą stawiać w centrum swojej refleksji; wyraźne postulaty Stolicy Apostolskiej przypominają ten obowiązek, tymczasem nie posiadamy dotąd dobrego opracowania teologii tego centralnego misterium. Nie jest tajemnicą, że w wielu seminariach duchownych w Polsce skrypt ks. Hryniewicza o Misterium Paschalnym (stał u początku jego poszukiwań, które doprowadziły do powstania omawianej tutaj rozprawy) stanowił podstawowy materiał wykładów z teologii pastoralnej ogólnej;
 - ekumenistom, którzy odnajdują wspólne dziedzictwo wiary przede wszystkim w Misterium Paschalnym;
 - liturgistom, ponieważ Misterium Paschalne stanowi centrum liturgii;
 - studentom teologii, zwłaszcza Instytutu Pastoralnego, którzy od wielu lat mają obligatoryjne wykłady z tego przedmiotu;
 - świeckim chrześcijanom, którzy poszukują pogłębionego rozumienia swojej wiary.
- Ze spostrzeżeń, które byłoby dobrze przedyskutować jeszcze z Autorem, wyliczę następujące:

1. Prezentacja stanowiska Lutera i protestantyzmu w omawianym przedmiocie wydaje się zbyt jednostronna. Pozostaje prawdą, że reformacja za reformatorami w swoim przeżywaniu i rozumieniu chrześcijaństwa preferowała i nie przestaje preferować Tajemnicy Krzyża, a nie Zmartwychwstania, dlatego Wielki Piątek wciąż uważa za największe święto w roku kościelnym. Prawdą jest, że ten czy inny luterolog podejmuje się swego rodzaju apologii ojca reformacji i wykazuje, że cenił on również wysoko Tajemnicę Zmartwychwstania. Ksiądz Hryniewicz miał prawo zreferować takie próby, jednak – gwoli prawdy – trzeba by w ten sposób przedstawić wspomniane próby reinterpretacji Lutera, by czytelnika nie narażać na branie wyjątków za stanowisko typowe.
2. Byłoby dobrze ustalić z historykami znaczenie nazwy „Kościół pierwotny”. Autor zdaje się rozumieć przez nią Kościół sprzed epoki patrystycznej, a więc Kościół tylko czasów apostołskich (por. rozdz. II).
3. W rozdz. IV mówi się m.in. o próbach odnowy teologii paschalnej „w chrześcijaństwie ewangelickim” oraz „w Kościele katolickim”. Ponieważ wszystkie Kościoły uznają się (nie bez pewnej słuszności) za katolickie, nazywanie naszego Kościoła „katolickim” w przeciwstawienie do innych Kościołów odbierane jest jako antyekumeniczne. Lepiej w tym przypadku mówić o Kościele rzymskokatolickim.
4. Skoro tom I miałby ukazać się na razie bez tomu II, potrzebuje zakończenia i bibliografii.

Drobne uwagi chętnie prześlę Autorowi.

Uważam, że praca ks. W. Hryniewicza *Chrystus – nasza Pascha* kwalifikuje się do publikacji i na nią w zupełności zasługuje.

C. Napiórkowski, Lublin, 23 maja 1979

ZASADA POMOCNICZOŚCI

Wszchemocny i miłosierny Bóg mógł zbawić nas bez nas. Nie uczynił tego. Przyjął inną „politykę”, mianowicie „politykę” pomocniczości. Nie mówimy na ogół takim upolitycznionym językiem. Wolimy język ekonomiczny. Mówimy o Bożej ekonomii zbawienia.

MAKROEKONOMIA ZBAWIENIA

W skali makro zdumiewają wielkie Boże wybory: Abrahama, Mojżesza, Dawida, Salomona... królów, sędziów, proroków... Wybrał ich sobie Bóg na wielkich współpracowników w dziejach zbawienia. Nie mógł się bez nich obejść Wszchemocny? Pewnie że mógł, ale zaprosił ich do współpracy. Obmyślił sobie ekonomię zbawienia przy ich „pomocy”. Awansował ich na swoich wielkich „współpracowników”. W wielkich dziejach zbawienia przyjął zasadę pomocniczości.

Największe wydarzenie dziejów: Bóg staje się człowiekiem, by człowiek stał się Bogiem. Posłał Bóg najpierw swego anioła, aby porozmawiał z dziewczyną z palestyńskiego Garwolina czy Kłaja... Zwiastował swój wybór do współpracy w wydarzeniu z samego serca dziejów. Tego wyboru dokonał od dawna, przed wiekami. W VIII wieku przed Chrystusem prorok Izajasz już zapowiadał, że ta „Panna pocznie i porodzi Syna i nazwą imię Jego Emanuel” (Iz 7,14). Ten wybór zapadł jeszcze wcześniej – tuż po stworzeniu. Już wtedy Stwórca zapowiedział śmiertelną nieprzyjaźń między wężem a Niewiastą... Maryja nie jest traktowana jak przedmiot, jak pionek na szachownicy, który zawsze ktoś przesuwają bez jego zgody. Bóg oczekiwał w zwiastowaniu na jej zgodę: „Fiat! Niech mi się stanie według twego słowa”. Mogła odmówić? Mogła!

A gdyby odmówiła? Czy bez Jej zgody mielibyśmy Boże Narodzenie i Wielkanoc?

W mojej kochanej Katedrze Mariologii (KUL) powstała rozprawa doktorska na ten temat – na podstawie nauczania Jana Pawła II ks. Waclaw Siwak z Przemysła (on przeprowadził to studium) stwierdził, że według Jana Pawła II nie byłoby wcielenia, gdyby Maryja nie zgodziła się na Bożą inicjatywę! Jak nie zdumiewać się Bożą zasadą pomocniczości!? Bóg chce mieć człowieka za współpracownika, pomocnika, partnera w zbawczym działaniu.

Jezus wstąpił do nieba. Siedzi po prawicy Ojca. W Kościele i poprzez Kościół prowadzi nadal swoje dzieło zbawienia, budowę swojego Królestwa. Zabezpieczył sprawę także na zasadzie pomocniczości. Powołał apostołów, dał im upoważnienia, nawet do odpuszczania grzechów, nawet do uobecniania Jego jedynej

zbawczo-dajnej Ofiary.... Byli Jego pomocnikami. Ich następcy funkcjonują na tej samej zasadzie.

Z Jego woli Maryja także nadal pracuje w budowaniu Jezusowego Królestwa. Na ogół czyni to od wewnątrz, w ludzkich sercach, raczej niedostrzegalnie. Niekiedy jednak działa spektakularnie: w Lourdes, w Fatimie, w lubelskiej katedrze, w Kalwariach, w Bardo, w Niepokalanowie, w Częstochowie, w Medjugorju... Nawołuje do Jezusa, pracuje dla Jezusa, pomaga Jezusowi... Jak kiedyś św. Jan Chrzciciel nawoływał do pokuty i prostowania ścieżek, tak Maryja idzie przez świat, nawołując do nawrócenia, otwierając serca grzeszników na łaskę... Matka Boża to Wielki Jan Chrzciciel Nowego Testamentu, Wielka Służebnica Pańska i Wielka Pomocnica Zbawiciela.

MIKROEKONOMIA ZBAWIENIA

W skali mikro ekonomię zbawienia przeżywa każdy w Głogowie, w Kałuszynie, w Małych Mroczkach, w Katowicach, w Opolu. Każdy jej doświadcza i każdy ją tworzy. Rodzice niosą dziecko do chrztu, wprowadzając je radykalnie w jego dzieje zbawienia. Uczą dziecko znaku krzyża, wyrazów „Bozia”, „Pan Jezus”, „Zdrowaś, Maryjo”. Uczą rozróżniać dobro od zła i zachowywać przykazania. Przygotowują do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej, opowiadają o makroekonomii zbawienia, uczą życia w służbie Bogu, ojczyźnie i rodzinie... Dziecko z nimi, oni z dzieckiem przeżywają na swój ograniczony sposób ich własną mikroekonomię zbawienia.

Naczelny Organizator ekonomii zbawienia pomyślał także o dzieciach. Prowadzi je do zbawienia poprzez swoich pomocników zgodnie z zasadą pomocniczości. On w rodzicach (nie tylko) pochyla się nad dzieckiem i prowadzi je do zbawienia.

Przestudiowałem przemówienia Jana Pawła II do biskupów polskich. Wielokrotnie wskazywał on na potrzebę współpracy ze świeckimi, by pełniej wykorzystać ich charyzmaty dla budowania Królestwa Bożego. Nie ma nowej ewangelizacji bez apostołskiego zaangażowania świeckich. Dzieje zbawienia w naszej ojczyźnie wołają o zaangażowanie świeckich. W rodzinach, w zakładach pracy, w szkołach i uczelniach, w parlamencie, w urzędach, w handlu – rośnie (lub nie rośnie), owocuje (czy nie owocuje) Jezusowe dzieło. Pan Jezus potrzebuje pomocy wszystkich, którzy są Jego. Każdy na swoją miarę otrzymał takie powołanie. Metryka znaczy także dyplom Jezusowego pomocnika.

Zdumiewające dzieje zbawienia: każdy ma swoje miejsce i swoją ważną rolę do odegrania.

Przygotowywałem do publikacji pisma Wandy Niewęgłowskiej z Lublina. Urodzona w 1926 roku w Toczyskach (powiat Łuków) jako pełna sierota trafiła do

Domu Dziecka w Lublinie. W dwudziestym drugim roku życia została sparaliżowana i chorowała do końca życia, czyli przez czterdzieści lat W 1956 roku została przyjęta do Trzeciego Zakony św. Dominika, otrzymując imię „Róża”.

Lekarz zaświadczył że:

Siostra Róża Wanda Niewęgłowska [...] od 1949 roku [...] jest sparaliżowana po przebytej chorobie Heinego-Medina. Siostra przebyła 9 operacji związanych z tą chorobą; obecnie stan zdrowia Siostry jest bardzo ciężki.

Siostra przebyła cztery zawały mięśnia serca, ma również wadę serca, ciężką astmę, co składa się na niewydolność mięśnia serca i związane z tym okresowe występowanie obrzęków i duszności. Występują również od wielu lat bóle związane z kamicą pęcherzyka żółciowego i chorobą wrzodową żołądka oraz kamicą dróg moczowych i nerki po stronie prawej. Częste są nudności i wymioty związane z tymi chorobami. Z uwagi na to, że Siostra nie może brać wielu leków, których Jej wyniszczony organizm nie toleruje, musi cierpieć z powodu wyżej wymienionych chorób. Sytuację pogarsza zanik mięśni, który jest następstwem przebywania w łóżku od 37 lat [...].

Od 1949 roku była sparaliżowana. Od 1957 roku aż do śmierci w 1989 roku przebywała w Lublinie, w Domu Opieki przy ul. Głowackiego 26, gdzie ją kiedyś odwiedziłem z posługą kapłańską.

Cierpiała bardzo, niekiedy strasznie, ale godziła się na to. Co więcej, kiedy zbliżał się koniec kolejnego roku cierpienia, prosiła Pana Jezusa o następny rok krzyża. Chciała współcierpieć z Panem Jezusem za zbawienie ludzi. Swoją ból postrzegala jako wielką łaskę współcierpienia z Ukrzyżowanym. Cierpiący Zbawiciel uczynił Różę swoją pomocnicą w sposób szczególny. Znajomi i przyjaciele Róży doświadczali zdumiewającej skuteczności jej modlitwy wstawienniczej. Stwierdzają to również po śmierci. Zbierają się przy jej grobie (cmentarz przy ul. Unickiej w Lublinie), modląc się o beatyfikację.

W jej notatkach znalazłem taki zapis pod datą 10 kwietnia 1983 roku:

W święto Miłosierdzia Bożego prosiłam Pana Jezusa, aby w tym dniu dał mi udział w cierpieniu, aby współcierpieć i wynagradzać zniewagi Jemu zadawane i przyprowadzić dusze grzeszników. Pan przyjął moją prośbę. Po południu o godzinie piętnastej włożył mi Pan Jezus koronę cierniową. Odczułam silny ból, taki że trudno opisać – do utraty przytomności, trwał do dziewiątej rano. Cierpienie było ciężkie, lecz miałam radość w tym, że cierpię z miłości do Chrystusa. Dziękowałam Bogu za udzielenie mi wielkiej łaski.

Tak oto realizuje się marko- i mikroekonomia zbawienia.

SPRAWOZDANIA

MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM NAUKOWE „KOŚCIÓŁ I CZŁOWIEK” KRAKÓW, 1–2 MARCA 2021 ROKU

W dniach 1–2 lutego 2021 roku odbyło się zorganizowane przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie oraz Komitet Nauk Teologicznych PAN międzynarodowe sympozjum naukowe pod hasłem „Kościół i człowiek”. Ze względu na ograniczenia związane z epidemią oraz obowiązujące na uczelni przepisy sympozjum odbyło się w formie wideokonferencji za pośrednictwem internetowej platformy Webex. To już dwunaste sympozjum z cyklu Cracoviensis Cogitationis Ecclesialis, który współtworzą przedstawiciele zarówno polskich, jak i zagranicznych ośrodków naukowych. Owocem tegorocznych naukowych wysiłków jest książka „Kościół i człowiek” zawierająca referaty zaproszonych prelegentów¹.

Otwarcia sympozjalnych obrad dokonał ks. prof. dr hab. Robert Tyrąła, rektor UPJPII w Krakowie. Zwrócił uwagę na tak potrzebne dziś pogłębienie i zrozumienie tematyki Kościoła i człowieka. Podkreślił jednocześnie doniosłą rangę tematu, będącego niejako kontynuacją myśli Jana Pawła II, który wielokrotnie przywoływał soborową myśl, że to „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (*Redemptor hominis*, 15).

Teologicznego wprowadzenia w tematykę obrad dokonał o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE, kierownik Instytutu Teologii Fundamentalnej, Eklezjologii i Dialogu UPJPII w Krakowie. Witając wszystkich uczestników – prelegentów i słuchaczy – wyraził wielką radość z powodu możliwości kolejnego spotkania poświęconego refleksji nad tak piękną tajemnicą, jaką jest Kościół. Zwrócił uwagę na obecny w eklezjologii XXI wieku proces odchodzenia od hierarchizacji, co pozwala jeszcze mocniej położyć akcent na tajemnicę Trójcy Świętej oraz na osobę Jezusa Chrystusa i w tej perspektywie spojrzeć także na antropologię.

Pierwszą część sympozjalnych wystąpień rozpoczął ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB z UPJPII w Krakowie, który wskazał w swoim referacie na istotny wpływ kultury helleńskiej na judaizm, zwłaszcza w okresie drugiej świątyni. Wpływ ten znalazł odzwierciedlenie w modyfikacji sposobów myślenia o człowieku. Na płaszczyznę judaizmu zostały wówczas przetransponowane

¹ *Kościół i człowiek*, red. A. Napiórkowski OSPPE, Kraków 2021. Publikacja jest dwunastym tomem z cyklu Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis.

greckie pojęcia, które odtąd na stałe zagościły także w sposobie wyrażania wiary. W kolejnym wystąpieniu ks. prof. dr hab. Artur Malina z Katowic skupił uwagę słuchaczy na człowieczeństwie Syna Bożego w ujęciu synoptyków. Podkreślił, że we współczesnej teologii coraz więcej miejsca poświęca się ziemskiemu życiu Jezusa. Pozwala to jeszcze bardziej zrozumieć tajemnicę wcielenia, która znajduje się w centrum chrześcijańskiej wiary. Ks. dr hab. Marcin Kowalski z Kielc przedstawił współczesne koncepcje w spojrzeniu na antropologię Pawła z Tarsu. Zestawiając Pawłową myśl ze współczesnymi osiągnięciami nauk o człowieku, wskazał na niezwykle aktualne przesłanie Apostoła Narodów, zwłaszcza na poziomie rozumienia osoby w jej dialogicznym charakterze. W przedłożeniu ks. dr hab. Jana Klinkowskiego, prof. PWT we Wrocławiu, po raz kolejny zestawione zostały obok siebie kultury judaistyczna i helleńska, tym razem w odniesieniu do kobiety i jej różnych modeli życia w popaschalnej wspólnotcie. Przywołanie ewangelicznych przykładów Marii Magdaleny, Samarytanki oraz Marii i Marty, sióstr Łazarza, pozwoliło spojrzeć na rolę kobiety w dziele głoszenia Dobrej Nowiny oraz na zakorzeniony w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich geniusz kobiecej wiary. Cennym spostrzeżeniem było wskazanie różnic w pojmowaniu kobiecych ról już w ramach samej kultury helleńskiej. Prof. dr hab. Bogdan Szlachta z UJ (Kraków) przeniósł słuchaczy w czasy renesansu, ukazując różne podejścia do humanizmu, by następnie w ich świetle zarysować kartezyjską myśl o człowieku. Ostatnie wystąpienie w tej części sympozjum to spojrzenie na wspólnotę Kościoła z perspektywy ewangelika reformowanego. Tą problematyką zajął się prof. dr hab. Rafał Leszczyński z Warszawy. Wychodząc od pojęcia zboru, który oznacza zgromadzenie i społeczność, wskazał, jak jest rozumiany Kościół w ewangelickiej teologii. Kościół jest *communio predestinatorum et sanctorum*.

Po krótkiej przerwie w sympozjalnych obradach ks. prof. dr hab. Janusz Bujak pozwolił nam spojrzeć na osobę Maryi. Zwrócił uwagę na niepokalane poczęcie, które nie przeszkadza w mówieniu o ciągłym rozwoju miłości, jaki dokonuje się w Maryi, jak również o dynamizmie wiary, która również w Maryi ciągle wzrastała. Dlatego właśnie niepokalane poczęcie nie tylko nie oddala Maryi do ludzi, ale jeszcze bardziej ją ku ludziom zbliża. Dzięki spojrzeniu na Maryję człowiek może razem z nią wzrastać na fundamencie wiary wypróbowanej w cierpieniu. Prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski zatrzymał się przy temacie przeobstwienia, które w prawosławnej myśli teologicznej dotyczy samej istoty chrześcijaństwa. *Theosis* odnosi się do całego bytu człowieka i ma prowadzić do uczestnictwa w pełni bogactwa Bożego życia, jakie dzięki przeobstwieniu jest człowiekowi ofiarowane w formie daru. Wystąpienie ks. prof. dr hab. Krzysztofa Guzowskiego na temat dialogicznej struktury osoby umożliwiło – na płaszczyźnie spotkania trynitologii i antropologii – spojrzeć na miłość, która jako jedyna pozwala człowiekowi

w pełni zrealizować jego relacyjny charakter. Ostatnie wystąpienie pierwszego dnia obrad wygłosił w języku niemieckim ks. dr Michael Kahle, który na podstawie deklaracji *Dominus Iesus* wyjaśnił sytuację człowieka wobec zbawienia dokonanego w osobie Jezusa Chrystusa. Wskazał również na różnice pomiędzy członkami Kościoła a niechrześcijanami, którzy, jako odłączeni od źródła łaski, znajdują się w sytuacji „obiektywnie niekorzystnej”.

Zwieńczeniem pierwszego dnia sympozjalnych obrad była Eucharystia sprawowana przy konfesji św. Stanisława w katedrze na Wawelu.

Drugi dzień obrad otworzył wygłoszony w języku niemieckim referat ks. prof. Toma Kergera z Luksemburga. W swoim wystąpieniu skupił się on na wielości urzędów i posług, która wynika z różnorodności zadań, jakie Kościół spełnia wobec świata i człowieka, zawsze jednak towarzyszyć ma temu postawa służby. W spojrzeniu na misję świeckich ks. dr Paweł Pielka przybliżył myśl H. Urs von Balthasara w tym zakresie. Powołał się na przykład życia Wspólnoty św. Jana. Postać umiłowanego ucznia wskazuje na rolę świeckich członków Kościoła, którzy w cichej i pokornej służbie stają się na nowo solą dla świata. Zdaniem Balthasara to właśnie świeccy są „śpiącym olbrzymem”, zdolnym dokonać głębokiej przemiany.

Ks. prof. dr hab. Michael Stichelbroeck z Austrii zaprezentował chrześcijańską antropologię wobec wyzwań ponowoczesności. Jako jedno z głównych zagrożeń dla chrześcijańskiej wizji osoby wskazał przesadny antropomorfizm, odbierający człowiekowi jego wyjątkowość wśród istot stworzonych.

Ojciec prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski swoim wystąpieniem pragnął odpowiedzieć na pytanie, jak opisać Kościół w odniesieniu do spotkania, jakie dokonuje się z udziałem eklezjologii, antropologii i współczesnych nauk. Odpowiedzią na to pytanie jest Kościół jako wspólnota, gdzie dochodzi do samoudzielenia się Trójjedynego Boga grzesznemu człowiekowi, aby sam mógł świadczyć o zmarłych wstałym Panu i o nadziei, która przekracza śmierć. Ks. prof. Marek Jagodziński zatrzymał się przy kategorii *communio*, jako najtrafniejszej analogii zaczerpniętej ze współczesnego świata dla odwzorowania doświadczenia eklezjalnego. Od komunii osób w Trójcy przeprowadził słuchaczy drogą ku zrozumieniu komunii, w której człowiek uczestniczy w eklezjalnej wspólnocie dzięki działaniu Ducha Świętego.

Po krótkiej przerwie obrady zostały wznowione wykładem ks. prof. dr hab. Jarosława Różańskiego, który ukazał koncepcje człowieka w świetle teologii afrykańskich. Specyfika tego ujęcia polega m.in. na dowartościowaniu więzi, jakie tworzą poszczególne wspólnoty. U podstaw rozumienia człowieka stoi także pytanie: „Skąd pochodzę?”, pozwalające identyfikować wspólnotę jako kontynuację dzieła przodków. Takie rozumienie człowieka przenosi się na rozumienie Ko-

ścioła pojmowanego jako Boża rodzina. Ojciec prof. dr hab. Jerzy Gogola ukazał piękno człowieka w świetle Bożego planu w ujęciu mistyków karmelitańskich. Antropologia karmelitańskich mistrzów daje się zrozumieć w odniesieniu do dynamizmu duchowej drogi do zjednoczenia z Bogiem. W wystąpieniu pojawiły się nawiązania do teologicznej spuścizny św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża oraz św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

Obraz oblubieńczej miłości, do jakiej Bóg zaprasza Kościół i człowieka, zaprezentowała mgr lic. Magdalena Żyła, czerpiąc z ciągle nie dość docenianej twórczości Adrienne von Speyr. W dziełach tej mistyczki teologia nupcjalna pozwala odkryć nowe głębie teologicznej refleksji. Takie ujęcie prowadzi człowieka od obrazu miłości małżeńskiej do miłości Chrystusa-Oblubieńca do Kościoła. Prof. dr hab. Agnieszka Czajkowska zatrzymała się przy tematyce wolności człowieka w literaturze. Zwróciła uwagę na szereg ograniczeń, z jakimi ściera się wolność tworzenia na płaszczyźnie literatury. Jednocześnie podkreśliła, że miarą wolności twórcy jest „święte” pojmowanie słowa, co każe szukać miary wolności literatury w pięknie Biblii. Ks. dr hab. Damian Wąsek usytuował temat swojego wystąpienia na płaszczyźnie spotkania teologii z naukami empirycznymi. Antropologiczne wątki na płaszczyźnie dialogu teologii z tymi naukami wymagają od teologii stawiania na nowo m.in. pytań o naturę duszy.

Ks. dr hab. Rajmund Porada usytuował antropologiczną tematykę w ramach eschatologii. Człowiek posiadający swoją historię jest otwarty na przyszłość. W wydarzeniu wcielenia Chrystus w pełni urzeczywistnia, co to znaczy być człowiekiem, a jednocześnie paschalne wydarzenie sytuuje człowieka w perspektywie życia wiecznego.

Po wysłuchaniu wszystkich wystąpień miała miejsce dyskusja. Wiele pytań padło w odniesieniu do referatu ks. D. Wąska. Sympozjalne wystąpienia podsumował ks. dr Damian Kuchta.

Żywimy gorącą nadzieję, że w przyszłym roku zostanie zorganizowane kolejne sympozjum, w którym wszyscy będą mogli się spotkać wolni od obaw związanych z epidemią i związanymi z nią ograniczeniami.

Ks. Damian Kuchta

RECENZJE

Dariusz Gardocki SJ, *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu* (Myśl Teologiczna 101), WAM, Kraków 2019, 328 s.

Autor omawianej monografii ks. Dariusz Gardocki SJ od lat specjalizuje się w tematyce bliskiej teologii latynoamerykańskiej. Swój doktorat poświęcił teologii Leonardo Boffa, a i następna jego książka nosiła znamienity tytuł: *Jezus z Nazaretu Mesjasz królestwa*, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sobrino (Warszawa 2006). Jest profesorem Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Omawiana pozycja jest zwieńczeniem jego dotychczasowych badań i poszukiwań teologicznych. Publikacja ta jest w zasadzie pierwszą monografią w języku polskim, która ukazuje całościową wizję teologii wyzwolenia i jej najważniejsze tematy. Jest ona bardzo potrzebna polskiej teologii, która rozwijała się do tej pory w innym, europejskim raczej kontekście kulturowo-społecznym, a poprzez działalność i nowe impulsy pochodzące od papieża Franciszka stanęła wobec rozpowszechniania zasadniczo nieznaną szerzej (choćby z powodów językowych) teologii rozwijanej na obszarach latynoamerykańskich. Monografia próbuje oddać ducha teologii latynoamerykańskiej i przezwyciężyć rozpowszechnione błędne przekonania na jej temat, jakoby była ona teologią marksizującą, mało teologiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu, powiązaną bardziej z teorią społeczną niż z wiarą, antyinstytucjonalną, wrogą hierarchii eklezjalnej i nieortodoksyjną. Zastrzeżenia należy zgłosić jedynie w odniesieniu do nazwania metody tej pracy „historyczno-analityczno-syntetyczną” (por. s. 18), ponieważ każda ze składowych metod tego złożonego określenia jest raczej metodą autonomiczną i niekiedy nawet całkowicie sprzeczną z pozostałymi. Dlatego też, moim zdaniem, nie należy tworzyć tego typu określeń metodologicznych.

W omawianej monografii ks. Dariusz Gardocki postanowił ukazać teologię wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu, do których należą między innymi wyzwolenie, sprawiedliwość i rzeczywiste uznanie godności każdego człowieka. Takie ujęcie teologii wyzwolenia wydaje się nowatorskie nie tylko w obszarze teologii polskojęzycznej, lecz także europejskiej. Zasadniczym źródłem tej pracy jest latynoamerykańska teologia posoborowa, która – chociaż krytykowana i posądzana o nieortodoksyjność – z jednej strony pozostaje w służbie wiary w Boga we wspólnocie Kościoła oraz czerpie z dziedzictwa i tradycji teologicznej chrześcijaństwa, z drugiej zaś jest usytuowana kulturowo, chce odpo-

wiedzieć na znaki czasu i pałące problemy kontynentu latynoamerykańskiego. Wspomniana kulturowość teologii wyzwolenia odślania jej oryginalność, która polega na charakterze kontekstualnym – czyli uwzględnia w refleksji teologicznej kontekst społeczny, polityczny, ekonomiczny i kulturowy, w jakim żyje i działa Kościół w Ameryce Łacińskiej.

Pierwszy rozdział książki przybliża kontekst powstania teologii wyzwolenia. Analizuje genezę teologii wyzwolenia, omawia wpływ nauczania Soboru Watykańskiego II na dokumenty opracowane przez Konferencję Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellín i Puebla oraz na teologię wyzwolenia, przybliża wpływ wymienionych konferencji na powstanie i rozwój teologii wyzwolenia.

Drugi rozdział traktuje o strukturze epistemologicznej tejże teologii i o jej metodzie. Najpierw omawia jej status teoretyczny, stosunek do teologii klasycznej i jej oryginalność. Przedstawia także kierunki teologiczne, które wchodzą w jej skład, metodę jej tworzenia i rozwijania, a także ewolucję oraz nowe wyzwania.

Trzeci rozdział przedstawia biblijny obraz Boga w ujęciu teologii wyzwolenia i konsekwencje, jakie wynikają z tego dla człowieka wierzącego. Ukazuje Jezusa Chrystusa jako pośrednika i objawiciela Boga życia oraz podejmuje próbę analizy zjawiska idolatrii z uwzględnieniem jego aktualnego znaczenia dla teologii – szczególnie w kontekście sytuacji Ameryki Łacińskiej.

Czwarty rozdział prezentuje chrystologię wyzwolenia opracowaną przez Leonarda Boffa. Omawia metodologię, punkt wyjścia, którym jest Jezus z Nazaretu. Następnie przedstawia główne tematy chrystologiczne podjęte przez brazylijskiego teologa i zaproponowaną przez niego interpretację Soboru Chalcedońskiego.

Piąty rozdział prezentuje chrystologię wyzwolenia opracowaną przez Jona Sobrino, omawia proponowane przez niego wyznaczniki hermeneutyczne dla chrystologii i jej punkt wyjścia. Zwraca uwagę na działalność Jezusa historycznego jako istotny element poznania Jego osoby i pokazuje, jak można rozumieć i wyjaśnić dzisiaj prawdę Jego zmartwychwstania. Przedstawia także interpretację orzeczeń Soboru Nicejskiego i Chalcedońskiego z uwzględnieniem perspektywy ofiar. L. Boff i J. Sobrino uważani są za najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli chrystologii wewnątrz nurtu teologii wyzwolenia.

Pozostałe rozdziały poświęcone są omówieniu istotnych kwestii poruszanych przez teologię wyzwolenia. Szósty rozdział poświęcony jest soteriologii teologii zbawienia. Najpierw przedstawia rozumienie zbawienia jako wyzwolenia oraz analizę i interpretację tekstów biblijnych, które mówią o historycznym wymiarze zbawienia. Na koniec omawia sposób pojmowania historii przez teologię wyzwolenia i postrzegania relacji między historią świecką a historią zbawienia.

Siódmy rozdział pokazuje związek, jaki istnieje między teologią wyzwolenia a eklezjologią wyzwolenia, i przedstawia główne etapy rozwoju tej eklezjologii

oraz poruszane przez nią jej zasadnicze tematy. Kościół jest tu ukazany jako historyczny sakrament zbawienia i jako Kościół ubogich.

Ósmy rozdział dotyczy zagadnień z zakresu sakramentologii: rozumienia sakramentów jako znaków wyzwolenia i symboli prorockich królestwa Bożego, celu i punktu wyjścia sakramentologii oraz jej założenia fundamentalne. Kreśli również i przybliża ogólną wizję sakramentologii oraz ukazuje sakramenty jako symbole prorockie ukierunkowane na królestwo Boże.

Dziewiąty rozdział poświęcony jest mariologii. Omawia jej założenia antropologiczne i hermeneutyczne w ujęciu teologii wyzwolenia. Ukazuje społeczny i wyzwolicielski wymiar hymnu *Magnificat* oraz przedstawia interpretację dogmatów maryjnych z perspektywy Ameryki Łacińskiej. Dziesiąty rozdział poświęcony został duchowości. Przedstawia zasadnicze założenia i tematy duchowości opracowane w kontekście teologii wyzwolenia oraz propozycję dotyczącą nowego sformułowania relacji pomiędzy kontemplacją a działaniem wyzwoleniczym.

Monografia ks. Dariusza Gardockiego poprzedzona została badaniami i poszukiwaniami teologicznymi, które w dużej mierze koncentrowały się wokół teologii latynoamerykańskiej i problematyki przez nią poruszanej. Potwierdzają one w całości, że teologia ta zdołała wypracować podstawowe pojęcia uwyrażniające aspekty klasyczne, uniwersalne i ewangeliczne oraz wzbogaciła teologię klasyczną o pełniejszy realizm, wartości prakseologiczne oraz dynamizm historyczny i społeczno-twórczy. W rezultacie teologia wyzwolenia uzyskuje nie tylko uprątwienie ze strony Watykanu i nauczania papieża Franciszka, ale też swoje całkiem nowe otwarcie. Książka jest wartościowym i oryginalnym wkładem do teologii fundamentalnej i dogmatycznej, toteż warto ją polecić nie tylko studentom i teologom, ale także wszystkim, którzy szukają pełniejszego obrazu i znaczenia teologii latynoamerykańskiej oraz podejmowanych przez nią kwestii.

ks. Marek Jagodziński

Ks. Marek Jagodziński, *Zarys mariologii komunijnej* (Teologia w Dialogu 19), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019, 214 s.

Autor omawianej monografii, ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński, jest znany w środowisku polskich teologów dogmatyków z licznych publikacji dotyczących teologii komunikacji i komunii. Kolejna jego praca, która ukazała się w serii Teologia w Dialogu Instytutu Ekumenicznego KUL w swej podstawowej strukturze składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, podsumowania w języku

angielskim, wykazu skrótów, bibliografii, indeksu autorów oraz spisu treści w języku angielskim i polskim. Każdy z rozdziałów został tak pomyślany, aby zebrać i przedstawić komunijne aspekty poszczególnych kwestii mariologicznych.

Rozdział pierwszy poświęcony został maryjnemu horyzontowi komunii Boga z ludźmi i zawiera następujące zagadnienia: komunია stworzenia, zaprzepaszczenie komunii przez grzech, „Protoewangelia” jako źródło nadziei nowej komunii, kontynuacja komunijnej nadziei w Starym Testamencie, uprzednie przeznaczenie Maryi. Rozdział drugi dotyczy Maryi jako pozostającej w komunii z Bogiem. Ukazuje Jej udział, jako umiłowanej córki Ojca, w komunijnym planie Ojca, komunijny wymiar Jej osoby jako macierzyńskiej ikony ojcostwa Ojca, pokazuje Maryję jako bramę historiozbowczej komunii zbawienia i Jej miejsce w komunii eschatycznej, uczestnictwie w czci i chwale Ojca. Następnie rozdział ten przedstawia niepokalane poczęcie Maryi jako komunijną pieczęć Boga, komunię wybrania i łaski Niepokalanej, komunijne wymiary sporu o „dług grzechowy” i wertykalny charakter komunijności tego wydarzenia. Ponadto rozdział ten podejmuje zwiastowanie jako komunijny przełom w historii zbawienia, gdzie Maryja jest Matką komunijnej ekonomii zbawienia oraz prezentuje kontekst trynitarno-komunijny tego wydarzenia i komunijne posłuszeństwo wiary Maryi. W rozdziale tym nie zabrakło też miejsca dla Maryi jako Matki komunii wcielenia, komunijnego misterium macierzyństwa Maryi i jego odniesieniom trynitarnym, Maryi jako Matki komunii bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie oraz Maryi jako Matki komunii Boga i ludzi przez Chrystusa. Przedostatnim zagadnieniem rozdziału jest dziewictwo Maryi jako znak komunijny – nowego stworzenia i wiary. W ostatniej odsłonie tego rozdziału, noszącej tytuł *Oblubienica Komunii*, przedstawiona została próba komunijnego rozumienia kontrowersyjnych częściowo w historii ujęć Maryi jako Córki i Oblubienicy Ojca, Matki i Oblubienicy Syna oraz Oblubienicy Ducha Świętego. Rozdział trzeci zawiera omówienie kształtów komunii macierzyństwa Bogarodzicy w sekwencji różańcowego porządku tajemnic: w radości – zwiastowanie, nawiedzenie św. Elżbiety, narodzenie, ofiarowanie i dorastanie Jezusa; w „świecie” – nauczanie Jezusa i wydarzenie z Kany Galilejskiej; w cierpieniu; w chwale – na ziemi i w niebie. Rozdział czwarty poświęcony jest miejscu Maryi w komunii Kościoła – jako Matce komunii Kościoła, komunijnej Pośredniczce i Wstawienniczce. Przedstawia także komunijną wizję świętości Maryi, komunijne aspekty kultu maryjnego, maryjną perspektywę komunii eschatologicznej oraz wzajemne powiązania komunijne Matki Kościoła z Kościołem matką. Ostatni, piąty rozdział analizuje miejsce Maryi w komunijnym życiu chrześcijan i ukazuje Ją jako ikonę komunijnego człowieczeństwa, komunijny wzór życia, komunijność Jej macierzyństwa duchowego. Przedstawia ponadto Maryję jako Matkę komunii narodów, Matkę komunii rodzinnej i mi-

styczną Matkę komunii ekumenicznej – a przy tym wszystkim także potrzebę komunijnej duchowości maryjnej.

W zakończeniu autor monografii napisał, że wystarczy przyjrzeć się samemu wykazowi treści tej książki, aby dostrzec nowe czy odświeżone tylko tytuły Maryi. Ukazują one komunijną specyfikę Jej pozycji i roli w wierze i życiu Kościoła. W całościowym zestawieniu nabierają kształtu swoistej „maryjnej litanii komunijnej”.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

Ks. Marek Jagodziński, *Eschatologia w perspektywie komunii* (Teologia w Dialogu 20), Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, 190 s.

Najnowsza monografia znanego w Polsce teologa komunikacji i komunii, ks. prof. dr. hab. Marka Jagodzińskiego ukazuje ciągłość i przemiany w uprawianiu eschatologii chrześcijańskiej – przede wszystkim katolickiej – oraz stanowi próbę wypracowania nowego spojrzenia na nią w perspektywie toczących się dyskusji.

Monografia składa się ze wstępu, trzynastu rozdziałów, zakończenia, podsumowania w języku angielskim, wykazu skrótów, bibliografii, indeksu cytowanych autorów oraz spisu treści w języku angielskim i polskim. Została opublikowana przez Wydawnictwo KUL w ramach serii studiów Instytutu Ekumenicznego Teologia w Dialogu (20).

Rozdział pierwszy poświęcony jest zbawieniu rozumianemu jako powrót do komunii. Omawia grzech jako utratę komunii oraz wizję soteriologii komunijnej. Rozdział drugi dotyczy eschatologii personalistycznej, która jest punktem wyjścia i horyzontem eschatologii komunijnej. Rozdział trzeci analizuje komunijną perspektywę eschatologii i w jej ramach przedstawia teologiczną wagę kategorii *communio*, komunikacyjno-komunijny przełom w pojmowaniu objawienia, rozwój systematycznej teologii komunijnej, jej komunijny kontekst ekumeniczny oraz personalizizm współczesnej eschatologii. Rozdział czwarty ukazuje komunijne oblicze śmierci człowieka przez przedstawienie fundamentalnego obrazu człowieka, konsekwencji śmierci według Starego Testamentu, nowotestamentowego spojrzenia na śmierć oraz jej wizję jako przejścia do komunii z Bogiem. Rozdział piąty poświęcony jest komunijnemu wymiarowi życia po śmierci, przy czym istotne znaczenie ma prawda o nieśmiertelności człowieka, relacyjności osoby ludzkiej i komunijnej perspektywie życia w Bogu. Rozdział szósty odnosi się do komunijnych aspektów sądu szczegółowego i omawia przy tym specyfikę sądu Bożego, zwrot personalistyczny w jego pojmowaniu i sporną kwestię powszech-

nej nadziei zbawienia. Rozdział siódmy poświęcony jest komunijnemu wymiarowi „stanu pośredniego” i omawia kontrowersje protestanckie oraz wkład teologii współczesnej do tego tematu. Rozdział ósmy ukazuje komunistyczną wizję czyśćca, komunijno-eklezyjastyczne znaczenie pokuty i modlitwy za zmarłych oraz komunijne pojmowanie Boga i kary za grzechy. Rozdział dziewiąty dotyczy komunijnych wymiarów Paruzji i poświęcony jest personalistycznemu wymiarowi Paruzji oraz komunijnej przemianie świata. Rozdział dziesiąty omawia komunijne znaczenie zmartwychwstania umarłych i przedstawia wkład treści Nowego Testamentu w tę dziedzinę oraz rozwinięcie teologiczne. Rozdział jedenasty poświęcony jest komunijnym wymiarom sądu ostatecznego i przedstawia nauczanie Biblii w tej kwestii oraz jego rozwój teologiczny. Rozdział dwunasty dotyczy piekła jako definitywnego zerwania komunii i przedstawia je w kontekście miłosierdzia Bożego oraz rozwoju zachodniego nauczania o piekle. Rozdział trzynasty ukazuje komunijny nieba najpierw jako rzeczywistość Komunii Boga, a potem jako komunijny Boga z ludźmi. Przedstawia także komunijne obrazy nieba, ujęcie tej komunii jako spełnienia poznania i miłości oraz komunijne oblicze spełnionego świata eschatologicznego.

W całościowym ujęciu prezentowanej monografii nie sposób nie podkreślić niezwykle ważnej w teologii, w tym zwłaszcza w teologii ekumenicznej, kategorii *koinonia – communio*. Jej obecność w teologii od Soboru Watykańskiego II, w tym także w problematyce eschatologicznej jest arcyważna (s. 27–29). Zbawienie, śmierć i życie po śmierci zostały ukazane jako dalszy ciąg życia w komunii z Bogiem i Kościołem. Tematy sądu i „stanu pośredniego” połączono tu z nadzieją powszechnego zbawienia, a komunistyczna wizja czyśćca z komunijnym znaczeniem pokuty i modlitwy za zmarłych oraz komunijnym pojmowaniem Boga i kary za grzechy. Na znaczeniu nabiera tutaj eklezyjologiczny wymiar czyśćca (s. 103–104). Paruzja ukazana została w ujęciu personalistycznym i połączona z prawdą o komunijnej przemianie świata. Jest ona ostatnim stadium upodobnienia się do Eschatonu (s. 108). Zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny to także elementy tego komunijnego procesu, który bierze pod uwagę możliwość piekła jako definitywnego zerwania komunii, ale przede wszystkim perspektywę komunii nieba. Niebo jest definitywnym i nieutrącanym stanem wiecznego zbawienia (s. 139).

Omawiana praca ks. Jagodzińskiego zasługuje na zainteresowanie i uznanie. Ukazując ciągłość i przemiany w uprawianiu eschatologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej, wytycza nową ścieżkę w badaniach nad nią w perspektywie teologii komunijnej.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

Michael P. Barber, *Zbawienie. Co każdy katolik powinien wiedzieć*, tłum. Magda Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2021, 255 s.

Tematyka zbawienia jest typowym zagadnieniem religijnym. Religie istnieją przede wszystkim po to, aby z jednej strony ukazywać człowiekowi możliwości wyzwolenia się ze zła, a z drugiej strony po to, by dawać możliwość osiągnięcia pełni dobra i spełnienia. Zbawienie w sensie najbardziej ogólnym zawiera w sobie właśnie te dwa wymiary: wyzwolenie ze zła oraz osiągnięcie pełni dobra. Człowiek doświadcza, że w życiu ziemskim nie jest w stanie tych dwóch rzeczywistości zdobyć całkowicie oraz raz na zawsze, dlatego zwraca się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, poszukuje Boga, gdyż tylko On może te jego najgłębsze pragnienia zaspokoić. To prawda, że o zbawieniu w kontekście religijnym mówi się często, szczególnie w kościelnym przepowiadaniu, że z tego powodu samo słowo „zbawienie” wydaje się oklepane, sprawia, że ta tematyka powoduje u słuchaczy pewne znużenie. Jednakże powodem owego znużenia może być również coś innego. Otóż wielu katolików ma wrażenie, że zbawienie to temat abstrakcyjny, ponieważ dotyczy przyszłości, a szczególnie życia pozagrobowego, dlatego – jak mogą myśleć – nie warto się nim zbyt często i zbyt poważnie zajmować, gdy na horyzoncie pojawia się wiele innych, bardziej przyziemnych i tym samym praktycznych, spraw i zadań. W takim podejściu widać jednocześnie, że samo pojęcie zbawienia nie jest poprawnie rozumiane. Te problemy zauważył amerykański wykładowca teologii Michael P. Barber. I postanowił napisać książkę, w której wyjaśnia, czym jest zbawienie w ujęciu katolickim.

Michael P. Barber, oprócz wielu artykułów i książek naukowych, w swoim dorobku ma także dzieła popularyzujące zagadnienia teologiczne. Jak sam zaznacza, robi to dla tych, którzy nie posiadają akademickich stopni z teologii i dlatego nie są biegli w zawitych teologicznych tematach. Książka zatytułowana *Zbawienie. Co każdy katolik powinien wiedzieć* wpisuje się w ten popularyzatorski nurt. Publikacja składa się z *Wprowadzenia* oraz z dziesięciu rozdziałów. O ile we *Wprowadzeniu* autor podaje najbardziej ogólną definicję zbawienia, o tyle w poszczególnych rozdziałach wyjaśnia poszczególne aspekty zbawienia, choć czyni to poprzez odrzucenie niewłaściwych sposobów jego pojmowania. Na taką koncepcję pracy wskazują tytuły rozdziałów, które są skonstruowane na zasadzie metafor, ukazujących, czym zbawienie nie jest, np.: *Zbawienie to [...] nie rozwój osobisty*, czy *Zbawienie to [...] nie tylko prywatna sprawa*. Zatem należy stwierdzić, że tytuły rozdziałów ukazują niewłaściwe sposoby pojmowania kwestii zbawienia przez wielu katolików. Celem autora jest więc odrzucenie błędnych poglądów, a w konsekwencji ujednoczenie i uściślenie myślenia na temat zbawienia zgodnie z doktryną katolicką.

We *Wprowadzeniu* (s. 11–21) autor zwraca uwagę na następujący problem: Czy zbawienie należy do przeszłości (względnie do teraźniejszości) czy do przyszłości? To znaczy, czy człowiek już jest zbawiony, czy dopiero będzie zbawiony (względnie ma szansę na zbawienie)? Według jednych tekstów Nowego Testamentu zbawienie jest wydarzeniem, które nadejdzie, ale według innych, zbawienie już się dokonało w życiu chrześcijanina. Ten teologiczny problem i próba jego rozwiązania już na początku książki ujawnia, w jaki sposób autor będzie analizował zagadnienie zbawienia w całej pracy – będzie mianowicie korzystał z bogactwa fragmentów biblijnych oraz z Tradycji Kościoła. Jako katolik i jako ten, kto zaadresował swoje dzieło głównie do katolików, chce skorzystać z tych dwóch źródeł ważnych z punktu widzenia Magisterium Ecclesiae. Z tego powodu obficie będzie cytował również Katechizm Kościoła Katolickiego, gdyż to właśnie w nim – jak zauważa – znajduje się synteza odniesień zarówno do Biblii, jak i do skarbcza Tradycji.

Czytając Pismo Święte w świetle Tradycji Kościoła, rozeznajemy, w jaki sposób Duch Święty prowadził przeszłe pokolenia w ich rozważaniach nad słowem Bożym. Tradycja nie pozwala nam ignorować ich spotkania z Panem na kartach Biblii (s. 19).

W celu łatwiejszego zrozumienia pojęcia zbawienia, Michael Barber w pierwszym rozdziale (s. 23–40) wyjaśnia teologiczną kategorię łaski, ponieważ to ona jest początkiem zbawienia. Greckie słowo *charis*, które w starożytnym świecie greckim było tłumaczone jako „dar”, zostaje użyte do opisania nowotestamentowego słowa „łaska”. Amerykański teolog przywołuje starożytny zwyczaj obdarowywania innych podarunkami. Łaska w znaczeniu biblijnym to darmowy dar Boga, którym w pierwszej kolejności jest Jezus Chrystus, a następnie jego gotowość okazywania miłosierdzia przez przebaczenie i przyjęcie z powrotem grzesznika.

Według Pawła Bóg jest darczyńcą doskonałym. Ojciec składa ludzkości największy możliwy dar, a mianowicie własnego Syna. [...] Podarunek Boga – Jego łaska – jest nierozdzielnie związany z oddaniem samego siebie przez Chrystusa na krzyżu (s. 26–27).

Odnosząc się do wypowiedzi biblijnych z Nowego Testamentu, amerykański teolog chce odrzucić popularne myślenie, że zbawienie w pierwszej kolejności zależy od ludzkiego postępowania. W tym znaczeniu pisze, że „po ludzku to, do czego Bóg nas wzywa, jest zupełnie niemożliwe” (s. 24), jednak zaraz dodaje, że „pomoc Boża sprawia, że niemożliwe staje się możliwe” (s. 24). Odpowiedź

człowieka na dar zbawienia jest skutkiem Bożej łaski – podsumowuje pierwszy rozdział nasz autor.

W drugim rozdziale (s. 41–57) autor, nawiązując do słów Jezusa, próbuje dać odpowiedź na pytanie: Co to znaczy mieć życie w obfitości? (por. J 10,10). W tym celu odrzuca pogląd, według którego zbawienie to jedynie uniknięcie piekła. Z kolei krytykując zredukowane rozumienie zarówno prawa Bożego, jak i przymierza, dochodzi do wniosku, że są one po to, aby człowieka doprowadzić do szczęścia, a nie po to, by miały człowieka w jakiś sposób uciskać, jak chciałyby tego niektóre współczesne kierunki myślowe o charakterze indywidualistyczno-wolnościowym. Prawo Boże (Tora) i Przymierze na górze Synaj są wyrazem Bożej mądrości. Barber przywołuje nauczanie św. Pawła, który podkreśla, że to miłość jest wypełnieniem Prawa. Chrystus wypełnił Prawo, oddając swoje życie. Analizy Barbera na temat Prawa i Przymierza prowadzą do sformułowania tezy na temat kategorii zbawienia: polega ono na uczestnictwie w życiu Trójcy Świętej. Jednak od razu pojawia się istotne dopowiedzenie, że owo uczestnictwo „nie jest jedynie rzeczywistością, w którą wkroczymy w przyszłości. Uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga zaczyna się już w tym życiu. Jezus wyjaśnia, że Ojciec i Syn będą już w doczesności zamieszkiwać w wierzącym: «przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy» (J 14, 23)” (s. 55). Tak więc zbawienie to prawdziwe i pełne istnienie, życie w obfitości, czyli życie przepełnione miłością pochodzącą od Trójjedynego Boga.

Trzeci rozdział pracy (s. 59–80) wyjaśnia znaczenie krzyża. Autor zgodnie z przyjętym przez siebie podejściem biblijnym nawiązuje do Starego Testamentu, aby z niego zaczerpnąć pojęcia i kategorie teologiczne, dzięki którym dzieło Jezusa Chrystusa dokonane na krzyżu stanie się łatwiejsze do pojęcia. Rozwija więc takie kategorie, jak: przebłaganie, odkupienie, okup i spłacenie długu. Te starotestamentowe kategorie prawnicze na stałe weszły do nowotestamentowej teologii krzyża. Odkupienie, którego dokonał Chrystus, jest – jak zauważa autor – pewnym aspektem zbawienia. Człowiek, popełniając grzech, zaciągnął wobec Boga dług. Ponieważ grzech jest złamaniem przymierza, karą powinna być śmierć: „Sprzeniewierzając się swojej przysiędze, Izrael sprawia, że zaczyna działać w przymierzu klątwa śmierci” (s. 69). Jednak Bóg nie chce karać grzesznika – Syn Boży dobrowolnie podejmuje się spłacić ten dług. Ciekawym wątkiem tego rozdziału jest nawiązanie do ciągle wzbudzających zainteresowanie pytań z zakresu teologii odkupienia: czy Jezus musiał umrzeć na krzyżu? oraz czy Bóg nie mógł znaleźć innego sposobu na zbawienie człowieka? Barber wyjaśnia:

Oczywiście, śmierć Jezusa nie była, ściśle rzecz biorąc konieczna. Bóg nie musiał ratować ludzkości z grzechu. Mógł też zbawić nas w jakiś inny sposób. Krzyż jednak był

najodpowiedniejszym sposobem zbawienia, ponieważ to dzięki niemu przekonujemy się, że Bóg jest miłością (s. 78).

Tak więc krzyż – konkluduje amerykański teolog – objawia naturę Boga, czyli Jego miłość, która dla ludzi zawsze była zakryta przez Jego majestat i moc.

Kolejny rozdział omawianej publikacji (s. 81–103) podejmuje temat wspólnotowego wymiaru zbawienia. Krytyka podejścia indywidualistycznego, które wiarę chrześcijańską ogranicza tylko do osobistej relacji z Jezusem, staje się dla naszego autora okazją do przedstawienia elementów eklezjologii i sakramentologii, gdyż to właśnie one – jak słusznie zauważa amerykański profesor – uwypuklają wspólnotowy charakter misterium zbawienia. Wyjaśnia więc, jak rozumieć określenia Kościoła, takie jak: ciało, świątynia, rodzina czy oblubienica. Poza tym analizuje teksty nowotestamentowe podkreślające rolę chrztu i eucharystii, ponieważ to właśnie te sakramenty najlepiej ukazują konieczność wspólnoty Kościoła w dziele zbawienia pojedynczego człowieka. Na koniec rozdziału syntetycznie podejmuje temat aktualny szczególnie chyba w obecnej epoce, a mianowicie, jak wygląda kwestia zbawienia nieochrzczonych. Odnosząc się do głównego celu tego rozdziału, jakim jest podkreślenie wspólnotowego wymiaru zbawienia, Michael Barber na jego końcu trafnie go podsumowuje:

Zbawienie ratuje nas od osamotnienia. Wołą Boga jest zbawić nas za pośrednictwem innych ludzi. Zbawienie jest z konieczności doświadczeniem wspólnotowym – polega ono nie tylko na zjednoczeniu z Chrystusem, ale także z Jego Mistycznym Ciałem, Kościołem. Ci, którzy dostępują zbawienia – czy zdają sobie z tego sprawę, czy nie – nigdy nie otrzymują go prywatnie, bez łączności z wszystkimi innymi wiernymi zjednoczonymi z Chrystusem (s. 101).

W rozdziale piątym (s. 105–124) wprowadzona zostaje kategoria usprawiedliwienia. Szczególną zasługą autora jest tu analiza porównawcza między rozumieniem usprawiedliwienia w doktrynie katolickiej a jego rozumieniem w niektórych denominacjach protestanckich, szczególnie w ewangelicyzmie reformowanym. Słusznie więc zauważa Barber, że cała kontrowersja między tymi dwoma wyznaniem chrześcijańskimi sprowadza się do tego, czy usprawiedliwienie jako element zbawienia to tylko akt prawny (ogłoszenie sprawiedliwym), jak chcą spadkobiercy Kalwina, czy jednak coś więcej, a więc także wewnętrzna przemiana człowieka, zgodnie z ujęciem katolickim. Autor konsekwentnie przytacza i drobiazgowo analizuje cytaty św. Pawła na potwierdzenie argumentów zarówno jednej, jak i drugiej strony. Ostatecznie stwierdza, że usprawiedliwienie zarówno u katolików, jak i protestantów jest rozumiane jako akt prawny, z tymże według

nauki katolickiej Boski Sędzia swoim wyrokiem nie tylko uznaje nas za „sprawiedliwych”, ale „ten Sędzia wypełnia to, co ogłasza; jego wyrok jest zgodny z rzeczywistością. [...] Kiedy Bóg ogłasza człowieka «sprawiedliwym», ten staje się sprawiedliwy” (s. 123).

Szósty rozdział (s. 125–148) prezentuje kolejny wielki punkt sporny między doktryną katolicką a protestancką – zbawienie dzięki wierze czy dzięki uczynkom. Już na samym początku Michael Barber próbuje to zagadnienie ustawić z katolickiego punktu widzenia, podkreślając, że „uczynki wierzącego mają wartość zbawczą, bo w ostatecznym rozrachunku są to uczynki samego Chrystusa. Nasze dobre uczynki nie «dodają» niczego do dzieła Chrystusa, bo stanowią jego część” (s. 127–128). Jednak to stwierdzenie jest dopiero początkiem wywodu, który Barber pociągnie przez dwadzieścia kolejnych stron, porównując biblijne fragmenty przedstawiające rzekomą alternatywę: wiara albo uczynki. Ciekawym zabiegiem autora jest skonfrontowanie tekstów św. Pawła z tekstami św. Jakuba. Na pierwszy rzut oka wnioski między nimi w omawianym temacie są sprzeczne, jednakże amerykański teolog dociekliwie analizuje te fragmenty, wykorzystując znajomość znaczeń oryginalnych słów. Dzięki temu dochodzi do wniosku, że nie należy widzieć między tymi dwoma zbiorami tekstów żadnych sprzeczności. Znajomość żydowskich znaczeń poszczególnych aramejskich zwrotów i żydowskich zwyczajów ujawnia autor również, gdy analizuje niektóre wypowiedzi i przypowieści Jezusa w celu wyjaśnienia, na czym polega zasługa człowieka w dziele własnego zbawienia.

W siódmym rozdziale (s. 149–178) zostało podjętych wiele wątków. Między innymi autor cytuje teksty biblijne, które mówią o zbawieniu jako rzeczywistości, która już się dokonała i trwa, ale także, która jest jeszcze przed nami. To rozciągnięcie zbawienia ku przyszłości wynika z tego – jak wyjaśnia nasz teolog – że jest ono duchowym wzrostem (teraźniejszość), który ma zakończyć się doskonałością (przyszłość). Ten wzrost, czy – jak to w innym miejscu nazywa Barber – duchowe dojrzewanie uzasadnia istnienie czyśćca, do którego autor nawiązuje w dalszej części tego rozdziału. „Zbawienie wymaga wzrastania ku pełnej dojrzałości” (s. 166), dlatego nauczanie Kościoła o czyścicu przedstawia „najważniejsze przesłanie Nowego Testamentu, to mianowicie, że zbawienie polega nie na czymś błahym, ale na przemienieniu się «na wzór obrazu» Chrystusa” (s. 166); jeśli ktoś jeszcze nie jest przemieniony, musi dopełnić tego w czyścicu. Dogmat o czyścicu – kontynuuje Barber – uzasadnia również sens cierpienia. Staje się ono w perspektywie doskonałości upodobnieniem się do Chrystusa, które jest – co konsekwentnie w tym rozdziale udowadnia autor – celem zbawienia.

Naturalną alternatywą wobec wiecznego zbawienia jest wieczne oddzielenie od Boga, czyli piekło. Ten temat podejmuje kolejny rozdział omawianej publi-

kacji (s. 179–204). Jej autor przywołuje zarówno te fragmenty biblijne, które sugerują, jakoby wieczne oddzielenie od Boga było niemożliwe, jak i te, które podkreślają, że jest to jedna z opcji. Umieszczając poszczególne cytaty biblijne w szerokim kontekście, potwierdza nauczanie Kościoła na temat realności piekła. Stwierdza na przykład, że słowa Jezusa o Judaszu, iż „byłoby lepiej [...], gdyby się nie narodził” (Mk 14,21), są potwierdzeniem tego, że znalazł się on w piekle. Autor omawianej publikacji odnosi się skrótowo do popularnych w XX wieku teorii o możliwości pustego piekła, propagowanej przez chociażby Hansa Ursa von Balthasara. Nawiązuje też do polemiki między katolikami a protestantami w kwestii pewności zbawienia. Ci pierwsi, zgodnie z doktryną Kościoła, nie mogą być pewni własnego zbawienia. Natomiast ci drudzy propagują tezę: „Raz zbawiony, na zawsze zbawiony”.

Wielu chrześcijan jest przekonanych, że raz otrzymanego zbawienia nie można nigdy utracić. Nauczanie Kościoła temu zaprzecza. Zgodnie z Nowym Testamentem Bóg nie ma zamiaru nikogo zmuszać do zbawienia wbrew woli. Osoba zjednoczona z Chrystusem może zdecydować, że chce się od Niego odłączyć (s. 188).

W ten sposób autor konsekwentnie w tym rozdziale broni tezy, że choć miłosierdzie Boga jest nieograniczone, i dlatego pragnie zbawienia wszystkich, to jednakże jedyne, co może stać się ku temu przeszkodą, to własna wola człowieka. Nawet jeśli ktoś wybrał Chrystusa i został zbawiony, to dopóki żyje na ziemi, może zmienić zdanie. Tak więc „można doświadczyć zbawienia, a jednak nie być tym, który «wytrwa do końca» (Mk 13, 13)” (s. 190). Takim odrzuceniem zbawienia – zauważa Barber – jest każdy grzech ciężki, a przede wszystkim akt apostazji.

Dziewiąty rozdział (s. 205–228) ma charakter mocno ewangelizacyjny, choć sam autor tego tak nie nazywa. Mowa jest w nim o grzechu, jego źródle i naturze, o uświadomieniu sobie potrzeby własnego zbawienia, której początkiem jest przyznanie się do grzechu. Amerykański teolog zdaje się przekonywać, że im większa świadomość brzydoty grzechu, tym większa potrzeba Zbawiciela. W przeciwnym razie grozi człowiekowi duchowa ślepotą: „Według Jezusa upośledzenie wzroku duchowego jest skutkiem niechęci do uznania własnej grzeszności” (s. 214). I dalej: „Duchowa ślepotą polega również na tym, że wielu rzeczy – zwłaszcza własnej grzeszności – nie widzimy we właściwych proporcjach” (s. 215). Nasz autor, odnosząc się do biblijnego opisu upadku pierwszych ludzi, przedstawia skutki grzechu, a wśród nich między innymi niemożność dobrego postępowania, osłabienie woli i zaciemnienie umysłu. W kontekście soteriologii te rozważania prowadzą autora do wniosku, że nie myślimy na co dzień o zbawieniu, że stajemy się ono czymś abstrakcyjnym. Aby to zmienić – kontynuuje Barber – Bóg posyła

ludzi, których zadanie polega na przypominaniu człowiekowi o jego grzesznej naturze:

Musimy się konfrontować [...] z grzechami, do których trudno nam się przyznać, zwłaszcza z tymi, na które pozostajemy ślepi. Chrystus mówi do nas przez innych ludzi – ale musimy być gotowi Go słuchać (s. 227).

Ostatni – dziesiąty – rozdział (s. 229–251) podejmuje zagadnienie zmartwychwstania. Autor przypomina, że zmartwychwstanie Chrystusa oznacza początek nowego stworzenia oraz że jego skutkiem będzie przemiana całej rzeczywistości, także materialnej. Z tego wynika, że zbawienie nie dotyczy jedynie duszy człowieka, ale także jego ciała. Według amerykańskiego teologa, skutki zmartwychwstania dosięgają człowieka już w doczesności:

Nowy wiek nie oznacza jedynie przyszłej rzeczywistości. Wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa nowe stworzenie zostało już zapoczątkowane. Wierzący w pewnym sensie stoją jedną nogą w świecie starego, a drugą – nowego stworzenia (s. 234–235).

Najciekawsze jednak partie tego rozdziału dotyczą przemiany starego człowieka w nowego w kontekście upadłej ludzkiej natury. Autor precyzyjnie porównuje ze sobą treść pokusy zakazanego owocu z Księgi Rodzaju (Rdz 3) zarówno z potrójną pożądlivością z Listu św. Jana (1 J 2,16–17), jak i z treścią pokus, które spotkały Jezusa po czterdziestodniowym poście (Mt 4,1–11; Łk 4,1–13). Konkluzją tych porównań jest stwierdzenie, że modlitwa, post i jałmużna (por. Mt 6,1–18) są dla człowieka środkiem, aby zwalczyć potrójną pokusę, która jest wyrazem potrójnej pożądlivości. Rozdział ten jest dobrym wykładem z antropologii oraz z teologii duchowości.

Podsumowując omawianą publikację, należy stwierdzić przede wszystkim, że podejmuje ona wiele zagadnień teologicznych, które w jakiś sposób wiążą się ze zbawieniem człowieka. Ta wielość ma swoje źródło w tym, że praktycznie wszystko, co robi katolik w swojej religii, ma służyć jego zbawieniu, czyli wiecznemu szczęściu. Dobrze się więc stało, że znalazł się teolog, który postanowił przybliżyć szczegółowo, czym jest zbawienie, ponieważ katolik uczestniczący regularnie w życiu Kościoła, tak często słyszy o zbawieniu, że ta rzeczywistość może mu spowszednieć, czego skutkiem może być zapomnienie, iż ostatecznie w całej religijnej aktywności chodzi właśnie o zbawienie.

Książka amerykańskiego autora charakteryzuje się prostym i jasnym językiem. Zainteresowanie wzbudzają przykłady z życia autora, od których zaczyna się każdy rozdział, co powoduje, że nie czyta się jej jako teologicznych rozważań ode-

rwanych od rzeczywistości, lecz jako przesłanie odnoszące się do życia. To oczywiście nie sprawia, że książka ta unika teologicznych zawiłości i nie podejmuje teologicznych dyskusji. Wręcz przeciwnie, autor głęboko w nie wchodzi, dlatego czasem przy jej lekturze łatwo stracić główną myśl rozdziału.

Atutem recenzowanej publikacji jest to, że jej autor bazuje na wypowiedziach z Pisma Świętego, analizując przy tym znaczenie słów w ich oryginalnych językach biblijnych. Zachowuje również ważną zasadę jedności całego Pisma Świętego, gdy łączy wydarzenia i pojęcia ze Starego Testamentu z tym, co się wydarzyło w Nowym Testamencie. Oprócz tego autor cytuje ojców Kościoła i papieży, a to wszystko potwierdza cytatami z Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Z pewnością na polskim rynku wydawniczym brakowało pozycji, która porządkowałaby biblijnie i teologicznie wszystko to, co odnosi się do kwestii zbawienia. Dlatego po tę publikację powinni sięgnąć zarówno teologowie, jak i ci, którzy – choć nie znają się na sprawach teologicznych – wierzą w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Dzięki jej lekturze pojawia się nadzieja, że po lepszym poznaniu istoty dzieła zbawczego będą wierzyć jeszcze mocniej i głębiej.

Ks. Marcin Dąbrowski

