

## **Recepcja nauczania papieża Franciszka**



ISSN 1896-3226

TOM 15 – 2020

---

**KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK**

---

STUDIA  
NAUK  
TEOLOGICZNYCH  
PAN

**RECEPCJA NAUCZANIA  
PAPIEŻA FRANCISZKA**

---

Wydawnictwo KUL

## Wydawca:

Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk  
Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

### Komitet Naukowy:

prof. dr hab. **Clemens Breuer** (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria);  
ks. prof. dr hab. **Bogdan Cześn** (UAM Poznań); ks. prof. dr hab. **Stanisław Dziekoński** (UKSW Warszawa);  
ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. **Krzysztof Gózd** (KUL Lublin);  
bp prof. ChAT dr hab. **Marcin Hintz** (ChAT Warszawa); prof. dr **Stefan Iloaie** (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Rumunia); prof. dr **Gerhard Krup** (Johannes Gutenberg Universität Mainz, Niemcy);  
ks. prof. dr **Dariusz Kowalczyk** (Pontificia Università Gregoriana Rzym, Włochy); ks. prof. dr hab. **Józef Kulisz** (Bobolanum Warszawa); ks. prof. dr hab. **Piotr Morciniec** (UO Opole); o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski** (UJPII Kraków); ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (UMK Toruń); ks. prof. dr **Marek Raczkiewicz** (Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Hiszpania); ks. prof. dr hab. **Jan Słomka** (UŚ Katowice);  
ks. prof. dr **Józef Smyksy** (Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, Bolivia)

### Komitet Redakcyjny:

ks. prof. dr hab. **Tadeusz Dola** (UO Opole); ks. prof. dr hab. **Marian Machinek** (UWM Olsztyn) – przewodniczący;  
ks. prof. dr hab. **Artur Malina** (UŚ Katowice); ks. prof. KUL dr hab. **Sławomir Nowosad** (KUL Lublin);  
prof. dr hab. **Eugeniusz Sakowicz** (UKSW Warszawa); ks. prof. dr hab. **Henryk Seweryniak** (UKSW Warszawa);  
prof. UKSW dr hab. **Małgorzata Laskowska** (UKSW Warszawa) – sekretarz

### Redaktorzy tematyczni:

ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz** (UAM Poznań) – teologia moralna; ks. prof. dr hab. **Waldemar Chrostowski** (UKSW Warszawa) – nauki biblijne; o. prof. dr hab. **Jacek Salij** (UKSW Warszawa) – teologia dogmatyczna;  
ks. prof. dr hab. **Łukasz Kamykowski** (UPJPII Kraków) – teologia fundamentalna;  
prof. dr hab. **Krzystian Wojacek** (UO Opole) – teologia pastoralna; ks. prof. dr hab. **Henryk Pietras** (AI Kraków) – patrologia, historia Kościoła

### Redaktorzy językowi:

**Dominika Bugno-Narecka** – Lublin (j. angielski)  
**Raymund Brennan** – Londyn/Wielka Brytania (j. angielski)  
**Norbert Maier MSF** – Lütz/Niemcy (j. niemiecki)

### Recenzenci:

ks. prof. UO dr hab. **Andrzej Anderwald**; dr **René Balák**; ks. prof. dr hab. **Antoni Bartoszek**;  
ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz**; prof. dr **Ladislav Csantos**; ks. prof. US dr hab. **Grzegorz Chojnacki**;  
prof. dr **Ján Ďačok**; prof. dr **John Grabowski**; ks. prof. dr hab. **Piotr Jaskóła**; ks. dr hab. **Stanisław Kozakiewicz**; ks. dr hab. **Ryszard Kozłowski**; ks. prof. PWTW dr hab. **Zbigniew Kubacki**;  
ks. prof. dr hab. **Zdzisław Kupisiński**; prof. **René Micallef**; ks. prof. dr hab. **Ireneusz Mroczkowski**;  
ks. prof. dr hab. **Maciej Olczyk**; ks. dr hab. **Kazimierz Papciak**; prof. dr **Ian Randall**; prof. dr hab. **Jarosław Różański**; ks. prof. UAM dr hab. **Andrzej Pryba**; ks. prof. UKSW dr hab. **Tomasz Szyszka**;  
prof. dr **Inocent-Mária Szaniszló**; ks. prof. dr hab. **Wojciech Szukalski**; dr **Dominic White**; dr **Agnes Wilkins**

### Opracowanie redakcyjne: Magdalena Czarnecka

### Opracowanie komputerowe: Jarosław Łukasik

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych and Wydział Teologii KUL

Czasopismo „Studia Nauk Teologicznych” jest indeksowane w bazach: CEJSH, EBSCO, POL-Index, PBN,  
Czytelnia Czasopism PAN (<http://journals.pan.pl/snt/>).

eISSN: 2719-3101, DOI: 10.31743/snt

W parametryzacji czasopism MNiSW w 2019 r. czasopismo uzyskało 20 punktów.

### Adres Redakcji:

ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn  
e-mail: [studia.nt@pan.pl](mailto:studia.nt@pan.pl)  
strona internetowa: <https://czasopisma.kul.pl/snt>

### Realizacja wydawnicza:

Wydawnictwo KUL  
ul. Konstytucyjna 1 H, 20-708 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.  
(on-line: <https://czasopisma.kul.pl/snt/issue/archive>)

## SPIS TREŚCI

Wstęp (ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina) . . . . .	7
---	---

### ARTYKUŁY

Ks. Konrad Józef Glombik, <i>Specyficzne aspekty teologii w nauczaniu papieża Franciszka</i> . . . . .	11
O. Andrzej Adam Napiórkowski, <i>Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka</i> . . . . .	33
Ks. Wojciech Kućko, <i>Wyzwania etyczne „teologii dobrobytu” w świetle nauczania papieża Franciszka</i> . . . . .	59
Ks. Wojciech Surmiak, <i>Teologia czułości papieża Franciszka i jej dwudziestowieczne filozoficzno-teologiczne antecedensy</i> . . . . .	79
Ks. Paweł Warchoł, <i>Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka</i> . . . . .	99
Ks. Janusz Bujak, <i>Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/papieża Franciszka</i> . . . . .	119
Anna Abram, <i>From Moral Theology to Ecclesial Ethics</i> . . . . .	139

### VARIA

Ks. Stanisław Jan Rabiej, <i>Islam w Europie – między zagrożeniem a integracją</i> . . . . .	159
Susanne Caroline Rose Jennings, <i>Face To Face: The Growth Of The Self In Thomas Merton</i> . . . . .	179
Ks. Łukasz Grzywocz, <i>Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI</i> . . . . .	193
Stephan Kampowski, <i>A Tale of Two Women. Reflections on Two Types of Morality, One Hundred Years after the Birth of St. John Paul II</i> . . . . .	213
Ks. Tadeusz Zadorożny, <i>Christian duty to bury the dead and its contemporary challenges</i> . . . . .	233

---

Ewa Laskowska, <i>Przywrócić wolność intelektualną w „epoce Nonsensu”</i> . <i>Analiza myśli Gilberta Keitha Chestertona</i> . . . . .	249
Ks. Paweł Władysław Brożyna, <i>Posługa charyzmatyczna jako implikacja nowej ewangelizacji na przykładzie Kościoła w Polsce</i> . . . . .	267

## RECENZJE I OMÓWIENIA

Sprawozdanie z działalności Komitetu Nauk Teologicznych PAN w latach 2012–2019 (Rajmund Porada, Andrzej Anderwald) . . . . .	287
Tracey Rowland, <i>Portraits of Spiritual Nobility</i> , Angelico Press: Brooklyn 2019 (Paweł Marcin Beyga) . . . . .	299
Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej o charakterze interdyscyplinarnym pt. <i>Jakie będzie chrześcijaństwo przyszłości?</i> <i>Doświadczenie religijne, kultura i racjonalność wiary w twórczości</i> <i>Romano Guardiniego</i> , Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 28 maja 2019 r. ((Paweł Marcin Beyga) . . . . .	303

## WSTĘP

Ojciec Święty Benedykt XVI w jednym z wywiadów powiedział, że „Ten, który przyszedł, jest wciąż Przychodzącym”. Zdaniem papieża Ten Przychodzący bywa przedstawiany za pomocą prawdziwych, ale zarazem przestarzałych formuł, które w kontekście naszego życia już nie przemawiają i zdarza się, że nie są dla nas zrozumiałe. W takiej sytuacji Przychodzący albo staje się pusty i pozbawiony treści, albo w fałszywy sposób bywa rozumiany jako pewien moralny topos, z którego nic nie wynika. Dlatego musimy, zdaniem papieża, spróbować wypowiadać tę rzeczywistość na nowy sposób. Może się to udać tylko wtedy, gdy ludzie będą żyli Przychodzącym.

Funkcjonujemy w czasach, w których oblicze ludzkiego świata i horyzonty poznania zmieniają się szybko i radykalnie. Człowiek uzyskał tak wielką władzę nad życiem i przyrodą, jakiej nie miał nigdy przedtem, i dlatego musi stawić czoła nieznanym dotąd zagrożeniom totalnego zniszczenia siebie i swojej planety.

W tym rewolucyjnym okresie wiele stwierdzeń, które poprzednie pokolenia postrzegały jako gotowe odpowiedzi, dla większości naszych współczesnych stało się pytaniami. Dotyczy to również dziedziny wiary. Bóg postawił nas w czasie i przestrzeni, w których wiara wezwana została do wyjścia z domu pewników. Młode pokolenie nie chce żyć w „zasiedziały”, tradycyjnych formach. Przybywa dziś ludzi obojętnych na kwestie wiary, przybywa też poszukujących – „ludzi w drodze”, a nawet ludzi w drodze... od Boga.

*Ecclesia semper reformanda...*

Papież Franciszek, mówiąc, że „zadaniem Kościoła jest wyjście ku”, określa również kierunek tego wyjścia. Używa w tym celu metafory „peryferie”.

Franciszkowe „peryferie” można rozumieć w trojaki sposób. Po pierwsze jako miejsca i ludzie, gdzie nie ma Boga. Trzeba tam iść, aby zanieść Go innym. Po drugie istnieją tzw. peryferie egzystencjalne. Obejmują one bardzo różnorakie doświadczenia, które sytuują się w takich obszarach jak: bieda materialna, ubóstwo duchowe, samotność, smutek, choroba, więzienie, cierpienie, obojętność, ignorancja, ból. Po trzecie pojęcie „peryferie” można rozumieć w sensie teologicznym. Określa się nim wszelkie sytuacje, „gdzie wierni są najbardziej narażeni

na napaść ze strony tych, którzy pragną ograbić ich z wiary”. To „ograbianie” nie musi przybierać formy bezpośredniego ataku na wiarę i przekonania religijne czy walki z Kościołem. Dokonuje się ono o wiele dotkliwiej i o wiele częściej wówczas, gdy jakiegokolwiek negatywne doświadczenia rzutują na postawy religijne i skutkują zwątpieniem w otrzymane zbawienie. Ujmując ten problem jeszcze głębiej, „peryferie” to stan braku nadziei, utraty wiary. Papież Franciszek podpowiada: Kościół musi tam iść z Chrystusem.

Ostatni trzech następcy św. Piotra są papieżami wyjścia i ewangelizacyjnej ofensywy. Jeden każe wyjść na drogi świata, drugi – na pustynię ludzkiej egzystencji, a trzeci – na peryferie życia. Wydaje się, że noszą oni w sobie tę samą soborową wizję świata: „Boga, który chce wejść w ten świat”.

Właśnie tej eklezjologii wyjścia poświęcony jest niniejszy numer Studiów Nauk Teologicznych PAN. Autorzy tekstów rozciągają przed czytelnikami wizję Kościoła papieża Franciszka. Jest ona przepełniona troską o to, aby Kościół był blisko ludzi z czułością Boga, który kocha człowieka. To staje się inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o rolę Kościoła we współczesnym świecie.

Papież Franciszek wśród wielu obrazów opisujących Kościół używa pojęcia „Kościół szpitalem polowym”, miejscem leczenia ran. Lekarzem jest Chrystus, ale ustanowił On swoich uczniów i obdarzył ich darami, którymi powinni również dzisiaj służyć w „Kościele jako szpitalu polowym”.

Odnosi się to również do teologów.

Być teologiem wrażliwym. W wezwaniu tym nie chodzi tylko o Boga. Należy bowiem być wrażliwym także na człowieka... Pewien piętnastowieczny artysta neapolitański namalował św. Hieronima w jego pracowni. Ukazał go siedzącego przy otwartej Biblii i księgach komentarzy w momencie, kiedy wyciąga kolec z łapy lwa. Wyjmuje go, aby zwierzę nie cierpiało, co świadczy o jego wrażliwości jako teologa. Na dodatek malarz symbolicznie zamieścił gdzieś z boku kardynalski kapelus. Nie godność, nie zaszczyty, ale Bóg i wrażliwość na potrzeby były zatem motywem życia Świętego.

Uwierający kolec... Ilu ludzi nosi dziś w sobie zadrę... Im dłużej jej nie usuwamy, tym bardziej staje się bolesna i raniąca. Kto ją wyjmie? I z jaką delikatnością? Teologia myśli o Bogu i o człowieku. Czy jest ona na tyle wrażliwa, aby dojrzeć, co kogo boli? Czy ma cierpliwość do wyjmowania raniących kolców? Można dyskutować, próbować wyjaśniać wielkie teologiczne problemy. Nie można jednak zapomnieć o cierniu, który uwiera zranionych ludzi. Bywa i tak, że dysputy teologów wbijają cierni w serce Kościoła. To Kościół boli, a tak naprawdę boli to ludzi Kościoła.

Przyszło mi pełnić funkcję Przewodniczącego Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Chciałbym więc podziękować mojemu poprzednikowi, ks. prof. Tadeuszowi Doli, i prezydium tego Komitetu za wysiłek przewodzenia dwóm ostatnim kadencjom. Dziękuję też każdemu za trud podejmowany na rzecz ugruntowania pozycji teologii w świecie nauki. Chciałbym, abyście przyjęli



---

moją posługę pełną gotowości służenia wszystkim, którym dobre i twórcze myśli towarzyszą w pracy naukowej.

Zapraszam więc do współpracy teologów, którym dobro Kościoła i nauki leży na sercu. Tak się złożyło, że mam zaszczyt uczestniczyć w trzech gremiach teologicznych: w Radzie Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, w Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych i w Komitecie Nauk Teologicznych PAN. Noszę się z zamiarem zintegrowania tych środowisk, uaktywnienia ich, aby teologia nie pozostawała w cieniu innych nauk, ale stała się uczestniczką bieżących analiz, badań i interdyscyplinarnych konferencji.

Niech też *Studia Teologiczne PAN* będą forum wymiany naszych myśli.

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina



KS. KONRAD JÓZEF GLOMBIK  
Uniwersytet Opolski  
<https://orcid.org/0000-0001-8461-965X>

## SPECYFICZNE ASPEKTY TEOLOGII W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Pontyfikat Franciszka zrodził wiele nadziei i oczekiwań. Wiąże się on jednak także z licznymi pytaniami i niezrozumieniem niektórych kwestii. W obszarze wielu zagadnień nauczanie papieża z Argentyny jest kontynuacją dotychczasowej nauki Kościoła, głoszonej przez jego poprzedników, zwłaszcza Benedykta XVI i Jana Pawła II. W niektórych kwestiach można wyraźnie wskazać na elementy wyróżniające nauczanie Franciszka. W związku z tym jego pontyfikat jest odbierany z wielkim entuzjazmem, ale istnieją środowiska katolickie, w tym kręgi teologów, które nie tylko krytycznie oceniają naukę głoszoną przez papieża, odbierając ją jako kontrowersyjną, ale także ją odrzucają lub uważają za szkodliwą czy heretycką<sup>1</sup>.

Specyfika pontyfikatu papieża z Argentyny nie polega jedynie na spektakularnych gestach i nowym języku, ale przejawia się również w treściach, z którymi zwraca się do wiernych. Duszpasterski charakter jego dokumentów i wystąpień łączy się z faktem, że w odróżnieniu od swojego poprzednika Franciszek nie był profesorem teologii, a na biskupa Rzymu został wybrany jako pasterz diecezji Buenos Aires. Kontekst pochodzenia, czyli związek z Ameryką Południową, w dużej mierze warunkuje treści i sposób nauczania papieża oraz rozumienie przez niego złożonych problemów współczesności. Warunkuje również proponowane przez niego rozwiązania. Duszpasterski charakter nauczania i decyzji podejmowanych przez papieża z Argentyny posiada zakorzenienie zarówno w uwarunkowaniach i doświadczeniach środowiska, z którego pochodził, w którym wzrastał i działał, ale także w rozwijanej tam teologii. Stąd inspiracji dla specyfiki nauczania Franciszka należy doszukiwać się w nurtach teologii wyzwolenia, a także w myśli i duchowości ignacjańskiej, z której się wywodzi. Z tej perspektywy trzeba interpretować i rozumieć nauczanie papieskie. Niniejszy tekst jest próbą zarysowego przedstawienia głównego przesłania płynącego z nauczania papieża Franciszka

---

<sup>1</sup> Ciekawą analizę sprzeciwu wobec nauczania papieża Franciszka i podejmowanych przez niego reform zawiera artykuł: S.A. Strube, *Widerstand gegen Papst Franziskus und seine Reformen. Empirische Beobachtungen am Beispiel der Internetseite kath.net*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 27–50.

i jego najważniejszych inspiracji teologicznych, które ukazują optykę i specyficzne akcenty teologiczne tego pontyfikatu.

## 1. TEOLOGIA LUDU W CENTRUM EKLEZJOLOGII

Centralnym elementem specyfiki teologii w nauczaniu Franciszka jest jego wizja Kościoła, na której opiera się wiele szczegółowych zagadnień teologicznych, a także praktycznych działań i decyzji. W nauczaniu papieża w tym obszarze wyraźnie rysują się wpływy argentyńskiego teologa Lucio Gera (1924–2012), który razem z Gustavo Gutiérrezem uczestniczył w konferencji zwołanej przez radę biskupów latynoamerykańskich w Petropolis w 1964 r., a która uchodzi za narodziny teologii wyzwolenia. To wówczas Gera wygłosił referat na temat znaczenia przesłania chrześcijańskiego w kontekście nędzy i ucisku. Tematyka ta stała się głównym rysem wszystkich form teologii wyzwolenia i opiera się na metodzie „widzieć–oceniać–działać”. Gera nadał argentyńskiej teologii wyzwolenia specyficzny profil. Punktem wyjścia nie jest dla niego analiza warunków społeczno-politycznych i ekonomicznych oraz napięć i przeciwieństw w społeczeństwie oraz ich interpretacja w sensie teorii marksistowskich, ale historyczna analiza kultury ludu, który jednoczy się wokół wspólnego etosu. Chodzi o teologię ludu i kultury, która nie zamierza go pouczać, ale słucha jego mądrości, a przy tym duże znaczenie przypisuje formom pobożności ludowej. Teologia ta uwzględnia istniejące napięcia społeczne, ale w ich rozwiązywaniu nie kieruje się ideą walki klas, lecz myślą o harmonii, pokoju i pojednaniu<sup>2</sup>.

Zakorzenie swojego nauczania o Kościele w teologii ludu Franciszek jednoznacznie potwierdził w wywiadzie przeprowadzonym przez Dominique’a Woltona, w którym stwierdził: „W przypadku teologii wyzwolenia później zmieniono jej nazwę i nazwano «teologią ludu». Niezbyt lubię to określenie, ale pod taką nazwą ją poznałem. Iść z ludem Bożym i uprawiać teologię kultury. [...] słowo «lud» nie jest słowem logicznym. Jest to słowo mityczne. Nie sposób mówić o ludzie logicznie, gdyż byłby to jedynie opis. By zrozumieć jakiś lud, by pojąć jego wartości, trzeba wnikać w jego ducha, w jego serce, w pracę, w historię i w mit jego tradycji. Ta teza jest naprawdę istotna dla zrozumienia teologii zwanej «teologią ludu». To znaczy iść z ludem, patrzeć, poprzez co się wyraża”<sup>3</sup>. Franciszek jest przekonany,

<sup>2</sup> W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015, s. 26–27; C.M. Galli, *Ein Lateinamerikaner in Rom. Franziskus und die argentinische Theologie des Gottesvolkes*, Herder Korrespondenz Spezial (2015), n. 1, s. 16–17.

<sup>3</sup> Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2017, s. 48.

że „Kościół powinien wejść w lud, powinien być z ludem, pomagać mu wzrastać, wspierać rozwój jego kultury. Lud powinien sprawować liturgię w określony sposób... To właśnie wielki wkład Soboru Watykańskiego II: inkulturacja”<sup>4</sup>.

Teologia ludu, która zrodziła się w Argentynie, nie jest konserwatywną alternatywą dla teologii wyzwolenia, ale teologią wyzwolenia bez marksizmu. Zwłaszcza Gutierrez podkreślał, że stanowi ona uprawnioną formę teologii wyzwolenia, której istotnym elementem jest pobożność ludowa wyzwolona z „dewocjonalizmu” i „oświeceniowych” uprzedzeń, co podnosi ją do rangi miejsca teologicznego i dowodu inkulturacji wiary w specyficznej formie latynoamerykańskiej. W przekonaniu Franciszka teologia ludu dystansuje się zarówno wobec ideologii populistycznych, jak i systemu marksistowskiego obostającego przy abstrakcyjnych kategoriach burżuazji i proletariatu. W jej centrum znajduje się wierny lud, który staje się symbolem historycznego sposobu, w jaki wiara „unerwia” życie, wpływając na rzeczywistość i kulturę, a jednocześnie wyraża sposób, w jaki dokonuje się Wcielenie. Nie chodzi przy tym o socjologię akademicką, ale o historyczną podstawę, na bazie której toczy się życie, a która karmi wiarę Kościoła. Chrześcijańska wiara ludu jest miejscem teologicznym, miejscem wiary „inkulturowanej”, czyli przeżywaną w konkretny sposób<sup>5</sup>.

Rozumienie Kościoła jako ludu Bożego znajdujące się w centrum nauczania Franciszka jest mocno zakorzenione w tradycji biblijnej, patrystycznej i liturgicznej i zostało na nowo podjęte przez Sobór Watykański II. Przedstawił on Kościół jako mesjański lud Boży (KK 9–12). O ile w teologii europejskiej taka wizja nie spotkała się z głębszą recepcją z racji podejrzenia o zbyt mocny charakter socjologiczny, polityczny i odnoszący się do ekonomii, ujęcie soborowe zainspirowało latynoamerykańskich teologów i znalazło wyraz w teologii ludu, którą Franciszek wypełnia konkretnymi treściami. Z tej perspektywy można rozumieć styl jego papieskiej posługi, która nie jest ani dobroduszną ludowością, ani tanim populizmem, ale wyrazem bliskości duszpasterskiej z ludem, za czym stoi teologia, a nawet jego mistyka. Według Franciszka Kościół jest czymś więcej niż organiczną i hierarchicznie uporządkowaną instytucją. Papież rozumie go przede wszystkim jako lud Boży w drodze do Boga, lud pielgrzymujący i ewangelizujący, który przekracza niezbędny wymiar instytucjonalny. Ostatecznie Kościół jest zakorzeniony w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, a zbawienie staje się dziełem Bożego miłosierdzia. Jedynie dzięki swojej łasce Bóg mocą Ducha Świętego pociąga nas ku sobie nie jako jednostki, ale jako swój lud i tworzy z nas właśnie taką wspólnotę. W tak rozumianym Kościele prymat wiedzie łaska, dzięki której jest on miejscem niezasłużonego miłosierdzia, w którym wszyscy mogą czuć

<sup>4</sup> Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi*, s. 50.

<sup>5</sup> M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków: Bratni Zew 2018, s. 105–112.

się zaakceptowani, kochani, doświadczają przebaczenia i umocnienia, aby żyć zgodnie z Ewangelią<sup>6</sup>.

Kościółowi jako ludowi Bożemu została powierzona misja ewangelizacji świata, która aktualnie polega na „misyjnym wyjściu” i „docieraniu na peryferie egzystencjalne”, jak zostało to określone w programowej dla pontyfikatu Franciszka adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Według papieża zadanie to obejmuje wszystkich wierzących i nie jest jedynie domeną wykwalifikowanych osób. Opiera się ono na przekonaniu, że we wszystkich ochrzczonych działa uświęcająca moc Ducha Świętego, która pobudza do ewangelizowania wszystkich współwyznawców w Chrystusie. Namaszczenie Duchem Świętym sprawia, że lud Boży jest nieomylny *in credendo*, co znaczy, że wierząc, nie błądzi. Ponadto Bóg obdarza ogół wiernych *sensus fidei*, czyli zmysłem wiary, który pomaga rozoznawać to, co pochodzi od Najwyższego. W konsekwencji każdy członek ludu Bożego – niezależnie od pełnionej funkcji w Kościele i stopnia wykształcenia w wierze – jest aktywnym podmiotem ewangelizacji. Osoba wierząca, która doświadczyła miłości Stwórcy, staje się misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkała się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. W tym kontekście nieuzasadniony okazuje się podział na uczniów i misjonarzy, gdyż wszyscy w Kościele są uczniami misjonarzami<sup>7</sup>. Dotyczy to także posługi biskupa, który „[...] niekiedy stanie z przodu, aby wskazać drogę i podtrzymać nadzieję ludu, innym razem zwyczajnie stanie pośród wszystkich ze swą prostotą i miłosierną bliskością, a w pewnych okolicznościach powinien iść za ludem, aby pomóc tym, którzy zostali z tyłu, a przede wszystkim dlatego, że sama owczarnia ma swój wąż, aby rozpoznać nowe drogi”<sup>8</sup>.

Słusznie zauważył Paolo Renner, że w kwestii wizji Kościoła Franciszek nie proponuje polityki małych kroków, ale prawdziwą rewolucję eklezjalną i eklezjologiczną, której profilem jest transformacja misyjna Kościoła. Papież pragnie Kościoła otwartego, wychodzącego naprzeciw światu i proponuje jego model generatywny, a nie konserwatywny. Nie chodzi o *mater et magistra*, ale o matkę, która potrafi słuchać i uczyć się od innych, żyjąc bliskością będącą stylem życia ewangelizatorów i wszystkich wierzących. Kościół ma być matką troskliwą i otwartą, która nie lęka się utraty własnego życia, by ofiarować je innym. Dodatkowo, jak każda

---

<sup>6</sup> W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, s. 53–55. Więcej na temat recepcji soborowej wizji Kościoła jako ludu Bożego zob.: S. Noceti, *Volk Gottes: Eine noch nicht vollendete Wiederfindung des Selbstverständnisses der Kirche*, *Concilium* (D) 54 (2018), z. 3, s. 240–252; R. Luciani, *Der zentrale Stellenwert des Volkes in der Soziokulturellen Theologie von Papst Franziskus*, *Concilium* (D) 54 (2018), z. 3, s. 297–308; G. Comeau, *La dynamique spirituelle de L'Église dans le monde, selon le pape François. Point de vue d'une théologienne française*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 51–60.

<sup>7</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013 (dalej: EG), nr 120; R. Luciani, *Der zentrale Stellenwert des Volkes in der Soziokulturellen Theologie von Papst Franziskus*, s. 301–304.

<sup>8</sup> EG 31.

matka powinien kroczyć z własnymi dziećmi – wiernymi – po drogach czasu. Kościół musi zatem być otwarty, a nie koncentrować się na samym sobie. Ważne, by skupiał się zwłaszcza na Ewangelii, służbie i autorytecie, którego zasady wzrostu nie stanowi wszystko korumpująca władza. Jako lud w drodze może i powinien być przestrzenią przyjęcia, domem otwartym, w którym znajdzie się miejsce dla każdego z jego trudnym życiem, a pozycję uprzywilejowaną zajmują ubodzy<sup>9</sup>.

Przesunięcie akcentu z wymiaru eklezjalno-hierarchicznego w kierunku wizji Kościoła jako ludu Bożego zostało wyraźnie zaznaczone w adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*. W dokumencie tym pobrzmiewa echo narastającej od kilku dziesięcioleci krytyki tendencji teologicznej, która polega na przypisywaniu większego znaczenia jednolitości i wierności tradycji kościelnego nauczania niż kształtowaniu chrześcijańskich postaw odpowiadających sytuacji, a także podkreśla istotniejszą rolę posłuszeństwa regułom wyznaczanym przez Urząd Nauczycielski Kościoła niż formacji sumienia wiernych. Idea Kościoła jako ludu Bożego obejmuje wszystkich ochrzczonych, którzy są w drodze do Boga przebiegającej przez czas i historię. Istotnym elementem rozumienia Kościoła jako ludu Bożego jest synodalność, która zajmuje miejsce centralizmu i polega na wspólnym podążaniu wszystkich ochrzczonych, wiernych świeckich i duchownych do Stwórcy oraz wsłuchiwaniu się w Jego głos i w to, co jest tu i teraz Jego wołą, którą rozpoznajemy w zmyśle wiary i charyzmatkach wierzących<sup>10</sup>. Centralnym elementem eklezjologii Franciszka, definiującym stałe nawrócenie pastoralne jako oś nadającą strukturę papieskiej teologii społeczno-kulturowej, stanowi uznanie, że wezwanie Boże objawia się w duszy ludów, ich sumieniu i hermeneutyce. Jest to szczególnie element recepcji Soboru Watykańskiego II, który dał impuls dla Kościoła w drodze, istniejący w ludzie i w nim znajdujący urzeczywistnienie swojej istoty i posłannictwa<sup>11</sup>.

Tak zarysowanej eklezjologii w nauczaniu Franciszka towarzyszy krytyka klerikalizmu, który jest zaprzeczeniem rozumienia Kościoła jako ludu Bożego, powodem wynaturzeń w pełnieniu w nim władzy oraz zachowań sprzecznych

<sup>9</sup> P. Renner, *L'ecclesiologia fondata nella biografia di Papa Francesco*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 160–163. Więcej na temat rozumienia i oczekiwań wobec eklezjologii ludu według Franciszka zob.: Ch. Weisner, *Wendzeit für die römische Kirche. Der schwierige Weg von der Klerikalkirche zu einer Kirche des Gottesvolkes*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 3–26; J.A. Gomes Moreira, *Fünf Jahre Franziskus – aus der Perspektive der Befreiungstheologie*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 61–88.

<sup>10</sup> H.J. Pottmeyer, *Volk Gottes auf dem Weg. Das Kirchenverständnis von Papst Franziskus als Schlüssel zu Amoris laetitia*, w: S. Goertz, C. Wittig (ed.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg im Br.: Herder 2016, s. 326–328; J.C. Scannone jako trzy istotne elementy teologii ludu według Franciszka podaje: zmysł wiary, pobożność ludową oraz preferencyjną opcję na rzecz ubogich. Więcej na temat teologii ludu w rozumieniu Jorge Bergoglio i jej zakorzenieniu w nurtach teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej zob. J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” (2016), no 1, s. 118–135; C.M. Galli, *Ein Lateinamerikaner in Rom*, s. 16–19.

<sup>11</sup> R. Luciani, *Der zentrale Stellenwert des Volkes in der Soziokulturellen Theologie von Papst Franziskus*, s. 306.

z przesłaniem Ewangelii<sup>12</sup>. W przekonaniu papieża z Argentyny klerykalizm stanowi jedną z poważniejszych przyczyn kryzysu w Kościele, związanego ze skandalami pedofilskimi wśród duchowieństwa. Jest to postawa, która unicestwia osobowość chrześcijanina i prowadzi do umniejszania i niedoceniaenia łaski chrzcielnej, którą Duch Święty złożył w serach wierzących. Przejawia się w zachowaniach osób zarówno duchownych, jak i świeckich, powoduje rozłam w Kościele i sprzyja rozwojowi różnych form zła, w tym pedofilii. Klerykalizm to tożsamość bez przynależności do ludu i zaprzeczenie prawdy, że Bóg zbawił ludzi i wchodzi w ich dynamikę; to postawa zastępowania, wyciszania, pomijania, ograniczania ludu Bożego do małych elit; tworzenia wspólnoty, planów, podejść teologicznych, duchowości i struktur bez korzeni, bez pamięci i bez życia<sup>13</sup>.

W przekonaniu Thomasa Schärtla klerykalizm, będący jedną z przyczyn skandali pedofilskich w Kościele, stanowi aktualnie poważne wyzwanie dla eklezjologii i przemyślenia trzech istotnych kwestii. Pierwsza z nich dotyczy relacji Kościoła lokalnego do Kościoła powszechnego, Kościołów lokalnych wobec siebie, a także posługi Piotra w służbie jedności Kościoła oraz przyszłości Kościołów lokalnych, którym brakuje siły i wiarygodności w czasie kryzysu. Druga kwestia obejmuje większe zaangażowanie wiernych świeckich w przezwyciężenie aktualnych problemów pojawiających się w Kościele, a także zintensyfikowanie ich udziału i poczucia współodpowiedzialności w gremiach decyzyjnych oraz kontrolnych Kościoła. Trzecia kwestia jest najbardziej delikatna – łączy się bowiem z rozumieniem sakramentu święceń, co dotąd w dużej mierze opierało się na teologii zabarwionej jansenistycznie, o charakterze etyczno-elitarnym i mistycznym, negującej „ja” osoby przyjmującej święcenia, by móc działać *in Persona Christi*. Takie podejście prowadziło do kultywowania świadomości kapłańskich elit i ich wyjątkowości. Kryzys urzędu w Kościele może zostać przezwyciężony jedynie na drodze teologii i duchowości urzędu, które poważniej traktują inkarnacyjno-sakramentalny wymiar chrześcijaństwa. Dzięki temu osoba przyjmująca święcenia w swoim zadaniu reprezentowania Chrystusa i przewodzenia wspólnocie jest narzędziem zbawienia, którego skuteczność i wiarygodność istotnie wiąże się z jej biografią. Przyjmującemu święcenia nie gwarantuje autentyczności prowadzące do dysocjacji wyrzeczenie się siebie, lecz oparta na pojednaniu z samym sobą akceptacja swojej osoby, w której własne niedoskonałości i ograniczenia nie zostają wyparte czy upiękkszane, ale wprzęgnięte w realizację życiowego powołania<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Franciszek, *Rachunek sumienia. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej (22.12.2014)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 36 (2015), nr 1, s. 39–42.

<sup>13</sup> Franciszek, *Niech Duch Święty da nam łaskę nawrócenia i zadośćuczynienia. List do Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 39 (2018), nr 8–9, s. 8.

<sup>14</sup> T. Schärtl, *Amerikanischer Albtraum. Die perfide Interpretation des Missbrauchs*, „Stimmen der Zeit” (2018), n. 11, s. 764–766.



## 2. ZAKORZENIENIE W DUCHOWOŚCI IGNACJAŃSKIEJ

Kolejną specyficzną cechą nauczania Franciszka stanowi teologia kerygmaticzna, która przeniknięta jest myślą św. Ignacego z Loyoli. Za punkt wyjścia w tej teologii nie uznaje się – w duchu założyciela jezuitów – nauki, ale konkretną sytuację. Nie chodzi przy tym o zwyczajne dopasowanie się do niej, ale o jej ocenę zgodnie z zasadą rozeznawania duchów, co przewidują ćwiczenia duchowe św. Ignacego. Za pomocą rozeznawania duchowego dochodzi się do konkretnych praktycznych decyzji. W rozumieniu Świętego w tej praktyce, o której mowa już w Nowym Testamencie (Rz 12,2; 1Kor 12,10; 1Tes 5,21; 1J 4,1), chodzi o odpowiedź na pytanie o to, czego Bóg oczekuje ode mnie w konkretnej sytuacji. W tym sensie pisał Karl Rahner, podejmując temat poznania egzystencjalnego, czyli poznania konkretnej woli Bożej skierowanej do każdego poszczególnego człowieka. Ważne okazuje się zatem osobiste rozeznanie. Sobór Watykański II w nawiązaniu do nauczania papieża Jana XXIII zastosował tę metodę w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której mówi się o znakach czasu i wyjaśnianiu ich w świetle Ewangelii. Oparte na rozeznawaniu podejście Franciszka nie dotyczy treści prawd teologicznych, ale metody teologicznej posiadającej charakter bardziej kerygmaticzny, a mniej pouczający. W konsekwencji należy postrzegać nauczanie papieża z punktu widzenia hermeneutyki kontynuacji w zakresie pryncypiów, przy jednoczesnej dyskontynuacji w obszarze ich praktycznego zastosowania<sup>15</sup>.

Specyficzna hermeneutyka jest szczególnie wyraźna w podejściu Franciszka do rozumienia sakramentu małżeństwa. W tym obszarze papież podtrzymuje ciągłość nauczania i wiary Kościoła, a jednocześnie proponuje hermeneutykę odczytywania życia z poszanowaniem jego zawiloci i uwzględnianiem meandrów oraz ślepych uliczek. Takie podejście prowadzi do odzyskania konkretnego i realnego znaczenia sakramentu małżeństwa wyrażającego podążanie za działaniem łaski, którą Bóg składa w związku małżeńskim. W ten sposób papież z Argentyny wytycza nowe szlaki dla refleksji teologicznej i praktyki duszpasterskiej Kościoła<sup>16</sup>, które powinny być ze sobą zespolone. Szczególnie wymownie brzmią w tym kontekście wypowiedziane przez niego słowa: „Doktryna teologiczna, która nie pozwala się ukierunkować i ukształtować przez cel ewangelizacyjny i przez troskę duszpasterską Kościoła, jest tak samo nie do pomyślenia jak duszpasterstwo, które nie potrafiłoby docenić Objawienia i jego tradycji w perspektywie lepszego zrozumienia

<sup>15</sup> W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, s. 18–21.

<sup>16</sup> G. Barth, *Amoris laetitia – ciągłość czy zerwanie? Kwestie hermeneutyczne*, w: J. Goleń (red.), *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostołskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, Lublin: TN KUL 2017, s. 48–49.

i przekazywania wiary”<sup>17</sup>. W istocie chodzi o fronetyczny model uprawiania refleksji, odpowiadający współczesnym standardom nauk humanistycznych, których potencjał intelektualny powinien mieć rezonans w codzienności. Dla Franciszka ważne jest wzajemne przenikanie się teorii i praktyki. Duszpasterstwo, które bazuje na refleksji teologicznej, odcina się od małoduszności i ciasnoty, stanowiąc wyraz zaufania bardziej człowiekowi i jego możliwościom niż kanonom, normom, wytycznym i instrukcjom. Nie oznacza to kwestionowania ich znaczenia, a jedynie zmianę podejścia do tej sfery<sup>18</sup>.

Franciszek w swoim nauczaniu sprowadza to, co instytucjonalne w Kościele, na dalszy plan, a w centrum stawia doświadczenie Boga i niewypowiedziane tajemnice. W konsekwencji Bóg nie jest obecny jedynie w ścisłej kalkulacji porządku kościelnego i w ten sposób nie stanowi przeciwieństwa rzekomego złego świata. W przekonaniu papieża istotą egzystencji jezuickiej jest przywoływanie łask Bożych przeszłości, dzielenie ich z Bogiem w przyjaznej rozmowie, dzięki czemu powstaje zażyłość z Nim, co z kolei umożliwia zaangażowanie na rzecz królestwa Bożego. Do przekonania o osobistej relacji wierzącego z Bogiem, będącej podstawą ewangelizacji, dochodzi druga ważna zasada ignacjańska, mówiąca o tym, że Stwórcę można odnaleźć we wszystkich rzeczach. Przeświadczenie o obecności śladów Boga w świecie, także wśród jego brudu, prowadzi do trzeciej zasady, będącej centralnym elementem duchowości ignacjańskiej, czyli do rozeznawania duchów. Chodzi o sprawdzenie tego, czy określona myśl, zamiar działania albo plan rzeczywiście pochodzą od Boga, od dobrego Ducha, czy też są niezgodne z Jego wolą, a zatem wywodzą się od złego ducha. Rozeznawanie nie jest sprawą banalną i łatwą, gdyż zły duch postępuje w sposób wyrafinowany i pod pozorem dobra podaje wskazówki, które człowieka zwodzą ku drodze grzechu. W związku z tym rozeznawanie duchów domaga się dodatkowo wyczucia i doświadczenia. Jeśli jest się w tej sztuce obeznanym, to umożliwia ona rozpoznawanie woli Bożej w konkretnej sytuacji także wtedy, kiedy nie odpowiada ona w pełni społecznym, kościelnym i osobistym oczekiwaniom albo pozostaje z nimi sprzeczna<sup>19</sup>.

Także dodatkowe reguły ważne w tej sztuce są zakorzenione w duchowości ignacjańskiej i zostały przedstawione przez Franciszka w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* jako zasady kierujące rozwojem życia społecznego i budowania ludu, w którym różnice stanowią harmonijną całość w obrębie jednego projektu. Zastosowanie tych zasad może stanowić drogę do pokoju<sup>20</sup>. Sformułowania tych

---

<sup>17</sup> Franciszek, *Piękno chrześcijańskiej rodziny. Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II (27 X 2016)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 37 (2016), nr 11, s. 35.

<sup>18</sup> G. Barth, *Amoris laetitia – ciągłość czy zerwanie? Kwestie hermeneutyczne*, s. 49–50.

<sup>19</sup> N. Wandinger, *Aus persönlicher Gotteserfahrung unterscheiden, entscheiden und (dramatische) Prozesse anstossen. Zur ignatianischen Spiritualität von Past Franziskus*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 202–205.

<sup>20</sup> EG 221.

zasad dokonał Jorge Bergoglio, wówczas prowincjał Towarzystwa Jezusowego, kiedy w konkretnym kontekście społecznym doświadczał konfliktów polityczno-społecznych i ideologii, które miały tendencję do wznoszenia nieprzekraczalnych murów, wywoływania nienawiści i prowadziły do licznych ofiar. Jako jezuita zabiegał wtedy o jedność Kościoła i jedność ludu, postulując zasadę zbieżności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), zgodnie z którą w ich syntezie znajduje się idealny cel. Pierwsza z tych zasad – „jedność jest ważniejsza niż konflikt” – ma na względzie ukazać inny punkt widzenia, który bez cenzurowania napięć i problemów nie prowadzi jednak do rozbicia jedności ludu. Jedność nie może być narzucona ani pozbawiona konfliktu, stanowi bowiem rezultat napięcia, które w niektórych sytuacjach znajduje rozwiązanie w syntezie wykraczającej poza antagonizm przeciwstawnych biegunów i dążącej do pojednania różnorodności. Druga zasada – „całość jest ważniejsza od części” – ma na celu wyjście z polaryzacji, które dla chrześcijanina polega na przyjęciu Boga jako *semper maius*, i zaakceptowaniu planu Bożego większego od ludzkich projektów. Nie chodzi przy tym o usuwanie kontrastów, ale o niedopuszczenie do ich absolutyzowania. Kolejna zasada – „czas jest ważniejszy niż przestrzeń” – ukazuje metodę dochodzenia do syntezy. W odróżnieniu od woli panowania, która dąży do zajmowania miejsc i okupowania przestrzeni, przypisuje duże znaczenie procesom. Ostatnia zasada – „rzeczywistość jest ważniejsza od idei” – postuluje powrót do kategorii możliwości w przeciwieństwie do fascynacji ideologią rewolucyjną i roszczeniami, by świat zmieniać w oparciu o elitarne awangardy. Bergoglio określił powyższe zasady ignacjańską koncepcją zharmonizowania przeciwieństw, która bazuje na idei spotkania, dialogu i łączności. Pobrzmiewa w niej siedemnastowieczny spór między moralną refleksją jezuitów, zwracających uwagę na konkret, a sztywną i odczłowieczoną myślą moralną jansenizmu. W istocie chodzi o jedność, która nie eliminuje różnorodności i nie tłumi konfliktu. Chodzi zatem o jedność w napięciu, uznającą wartość biegunowości, uniemożliwiając tym samym jej rozmycie w sprzeczności. Jedność nieusuwająca różnorodności jest koncepcją dialektyczną, która w odróżnieniu od dialektyki heglowskiej nie urzeczywistnia się w syntezie dokonywanej przez rozum, ale przez wyższą zasadę, czyli *Deus semper maior*. Synteza ta stanowi rezultat spotkania łaski z naturą, Boga z człowiekiem, inności z wolnością<sup>21</sup>. Zasady przywołane przez Franciszka mogą znaleźć zastosowanie w przewodzeniu Kościołowi<sup>22</sup>, ale są także dobrą propozycją formuły przywództwa dla innych społeczności, w których istotne znaczenie ma kierowanie się odpowiedzialnością i troską o dobro wspólne<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna*, s. 117–133; zob. także: M. Tomasi, *Quattro principi per dare forma ad un popolo. Il contributo dell'esortazione apostolica Evangelii gaudium alla dottrina sociale Della Chiesa*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 169–185.

<sup>22</sup> J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, s. 131.

<sup>23</sup> E. Gillen, *Leadership in eine offene Zukunft! Die Papst-Franziskus Formel*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36 (2016), n. 2, s. 11–30; E. Gillen, *Menschliche*

Zawarta w powyższych zasadach konstruktywna droga rozwiązywania konfliktów bazuje na ignacjańskim przekonaniu o tym, że Duch Święty jest źródłem różnorodności między ludźmi. Nawet jeśli różnice wydają się obciążeniem to dzięki Duchowi Świętemu, odpowiednio kierującemu ludzkimi sercami, nabierają one wymiaru ubogacającego. Święty Ignacy był przekonany nie tylko o tym, że Duch Święty jest sprawcą różnorodności między ludźmi i ludzkimi społecznościami, lecz także o tym, że w tej samej kwestii może różnych ludzi prowadzić do odmiennych przekonań. Nie chodzi przy tym o to, że zaprzecza samemu sobie, ale potwierdza, że w ramach rozeznania duchowego i osobistego doświadczenia Boga człowiek może ujmować wolę Bożą jedynie z własnej zawężonej perspektywy<sup>24</sup>.

Charakterystyczne dla duchowości ignacjańskiej, a także dla nauczania papieża Franciszka, staje się to, że rozeznawanie prowadzi do podjęcia decyzji. Nie chodzi o proste quasi-obiektywno-neutralne stwierdzenie, że Bóg jest tu obecny i działa. Ważniejsze staje się to, że rozeznanie duchowe podsuwa człowiekowi decyzję ukierunkowaną na wybór. Może obejmować zarówno dylematy życiowe związane z wyborem powołania, jak też codzienne rozterki związane chociażby z wyborem środka lokomocji. Dla podjęcia dobrej decyzji św. Ignacy z Loyoli podał kryteria, wśród których największe znaczenie przypisywał jasności i zrozumieniu na podstawie doświadczenia w pocieszeniu i beznadziei oraz w rozróżnianiu różnych duchów. Pocieszenie i beznadzieję postrzegał jako uwarunkowane sytuacyjnie i osobowo dla rozeznawania duchowego. W przypadku osoby zaawansowanej na drodze nawrócenia i dojrzewania duchowego doświadczenie pocieszenia jest znakiem tego, że działa w niej dobry duch. Ten znak można dostrzec szczególnie wtedy, kiedy pocieszenie następuje bez wcześniejszej przyczyny<sup>25</sup>.

### 3. MIŁOSIERDZIE KLUCZOWYM POJĘCIEM TEOLOGICZNYM

Kluczowym pojęciem teologicznym niezbędnym do interpretacji i zrozumienia nauczania papieża Franciszka jest miłosierdzie. *Miserando atque eligendo* było zawołaniem biskupim Jorge Bergoglio, a miłosierdzie obecne w jego nauczaniu jako papieża od początku pontyfikatu stanowi motyw przewodni jego działalności. Pojęcie to jest centralnym przesłaniem biblijnym, obecnym zarówno w Starym Testamencie, jak i w nauczaniu Jezusa, gdzie widać je znacznie wyraźniej. Święty

---

*Sicherheit ethisch aufladen und politisch nutzbar machen*, Concilium (D) 54 (2018), z. 2, s. 136–143.

<sup>24</sup> N. Wandinger, *Aus persönlicher Gotteserfahrung unterscheiden, entscheiden und (dramatische) Prozesse anstossen*, s. 211–212.

<sup>25</sup> N. Wandinger, *Aus persönlicher Gotteserfahrung unterscheiden, entscheiden und (dramatische) Prozesse anstossen*, s. 208–209.

Tomasz z Akwinu w nawiązaniu do myśli św. Anzelma z Canterbury ukazał miłosierdzie jako wyrażaną na zewnątrz istotę Boga, jako wierność Boga względem siebie i wyraz Jego absolutnej suwerenności w miłości. Ze swoim przesłaniem o miłosierdziu jako wierności Boga względem siebie i wobec przymierza oraz Jego nieograniczonej cierpliwości wobec człowieka Franciszek wpisuje się w tradycję nauczania teologicznego, głównie Akwinaty, w spuściznę pozostawioną przez wielu świętych (przykładowo św. Katarzynę Sieneńską, św. Teresę z Lisieux), a także w tradycję nauczania swoich poprzedników (Jana XXIII, Jana Pawła II, Benedykta XVI). Swoim przesłaniem o miłosierdziu papież z Argentyny ujmuje wielu ludzi, zarówno w Kościele, jak i poza nim. Według niektórych teologów pomimo wyraźnego zakorzenienia miłosierdzia w *Piśmie Świętym* i tradycji Kościoła nauczanie papieża związane z tym zagadnieniem budzi podejrzenia. W treściach przedstawianych przez Franciszka widzi się powierzchowność i niebezpieczeństwo „słabego duszpasterstwa”, które nie liczy się z innymi zasadami nauki katolickiej, oraz wpływ chrześcijaństwa *light* czy środka rozmywającego dogmaty i przykazania Boże bądź podważającego znaczenie prawdy. Podkreślanie miłosierdzia, co widać w słowach papieża, można określić nową zasadą hermeneutyczną, która charakteryzuje się przejściem od metody dedukcyjnej do indukcyjnej w sensie „widzieć–oceniać–działać”. Punktem wyjścia w postępowaniu indukcyjnym jest złożona rzeczywistość, a dopiero w kolejnym kroku stosuje się kryteria teologiczne. Nie chodzi przy tym w żaden sposób o zmianę czy odrzucenie dotychczas obowiązujących treści, lecz o perspektywę i horyzont, w których są one postrzegane i rozumiane. Przepowiadanie miłosierdzia przez Franciszka nie zatrzymuje się na etapie pięknej nowomowy ani pustych słów, ale stanowi konkretną opcję na rzecz ubogich i domaga się wcielenia w rozumienie i działalność Kościoła, będącego sakramentem Bożego miłosierdzia<sup>26</sup>.

Przekonanie, że miłosierdzie powinno być w centrum teologii Franciszek wyraził w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Wspominając o porządku czy hierarchii prawd nauki katolickiej, zwrócił uwagę, że pochodzą one z tego samego boskiego źródła i należy w nie wierzyć tą samą wiarą, ale niektóre z nich są ważniejsze, bo bardziej bezpośrednio wyrażają orędzie Ewangelii, czyli piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie. Hierarchia prawd łączy się z ich zróżnicowanym związkiem z podstawami wiary chrześcijańskiej i dotyczy zarówno dogmatów, jak i całości nauczania Kościoła, w tym w zakresie moralności. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, Franciszek przypomniał, że miłosierdzie jest największą cnotą. Istnieje wprawdzie spójność między prawdami

<sup>26</sup> W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, s. 45–52. Więcej na temat miłosierdzia w nauczaniu Franciszka, zob.: M.M. Lintner, „*Miserando atque eligendo*” – *Zur Spiritualität der Barmherzigkeit bei Papst Franziskus*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 71–87; E. Borgman, *Ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Barmherzigkeit als grundlegendes Merkmal von Gottes Gegenwart*, *Concilium* (D) 53 (2017), z. 4, s. 424–433.

wiary i cnotami, która nie pozwala wykluczać żadnej z nich z ideału chrześcijańskiego, ale poszczególne prawdy i cnoty muszą być powiązane z całością orędzia chrześcijańskiego, a niektóre z nich mają centralne znaczenie. Ewangelia stanowi zaproszenie, by odpowiedzieć Bogu, który kocha i zbawia człowieka, rozpoznając Go w innych i wychodząc poza siebie w celu poszukiwania dobra wszystkich. Na służbie temu zadaniu pozostają wszelkie cnoty. Poważne niebezpieczeństwo pociąga za sobą głoszenie akcentów doktrynalnych lub moralnych wywodzących się z określonych opcji ideologicznych, a nie z samej Ewangelii<sup>27</sup>.

Miłosierdzie w nauczaniu Franciszka jest imieniem Boga, Jego postawą obdarowania samym sobą i gotowości do przebaczenia. Doświadczenie Bożego miłosierdzia, wynikającego z troski Boga o każdego człowieka, prowadzi do pełnienia uczynków miłosierdzia, w których wyraża się współczucie wobec bliźniego i udział w jego cierpieniu. W ten sposób miłosierdzie, bezwarunkowo doświadczane przez daną osobę, staje się jej misją, zwłaszcza wobec ludzi biednych, chorych, ubogich, głodnych, spragnionych, migrantów, jak tradycyjnie zostało to sformułowane w uczynkach miłosierdzia wobec ciała. Są one wezwaniem do wyznania wiary w Boga, który przewycięża odrzucenie i marginalizację przez współczucie i miłosierdzie<sup>28</sup>.

Franciszek w swoim nauczaniu o miłosierdziu wyraźnie nawiązuje do myśli św. Tomasza z Akwinu, według której uczynki miłosierdzia są odpowiedzią na ukrytą Bożą obecność, a także wyrazem tęsknoty, aby daną osobę obdarzyć tym, czego jej brakuje. Chodzi zarówno o świadomość, że bliźni odczuwa brak czegoś, co byłoby dla niego dobre, jak i o właściwe zrozumienie jego wewnętrznej wartości i godności. Nie mówimy zatem o współczuciu w negatywnym sensie tego słowa. Miłosierdzie oznacza uznanie innych jako Bożego stworzenia i wyrazu Jego dobroci. Bóg powołał do istnienia stworzenia, aby objawiła się w nich Jego dobroć i przez nie była reprezentowana. Z tej racji, że jedno stworzenie w wystarczający sposób nie ukaże dobroci Najwyższego, stworzył On inne istoty, aby przez nie urzeczywistnić to, czego brakuje pozostałym. Każde stworzenie, przede wszystkim każda istota ludzka, wnosi coś niepowtarzalnego do dobra wspólnego. W tym kontekście miłosierdzie oznacza dostrzeganie braków, jakie doskwierają ludziom, aby mogli rozwinąć swoje możliwości zgodnie z zamysłem Bożym. Miłosierdzie stwarza możliwości tam, gdzie ich nie ma. W ten sposób wszyscy otrzymują szansę stania się tym, kim być powinni – niepowtarzalnymi wyrazami Bożej dobroci, które przyczyniają się do dobra wspólnego. W ten sposób miłosierdzie w przekonaniu papieża prowadzi do lepszego społeczeństwa. Miłosierna kontemplacja oznacza postrzeganie wszystkich ludzi nie jako ciężarów albo konkurentów w walce o ograniczone i niewystarczające pożywienie bądź mieszkanie, ale jako ubogacające

<sup>27</sup> EG 36–39.

<sup>28</sup> D.M. Rwezaura, *Die Logik bedingungsloser Liebe: Barmherzigkeit aus der Sicht von Flüchtlingen*, Concilium (D) 53 (2017), z. 4, s. 454–455.



i dobroczynne źródło odnowy. Tak rozumiane miłosierdzie, nawiązujące do myśli Akwinaty, jest w nauczaniu Franciszka ostateczną podstawą „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”<sup>29</sup>.

Uprzywilejowanym kontekstem nauczania papieża na temat miłosierdzia odczytywanego jako otwarcie serca i rąk jest postawa wobec migrantów. Powołując się na objawienie biblijne, Franciszek zwrócił uwagę, że zachęca ono do przyjęcia obcokrajowców. Uzasadnił swoje słowa zapewnieniem, że czyniąc tak, otwiera się drzwi Bogu, a w obliczu drugiej osoby objawiają się rysy twarzy Chrystusa. Migranci są braćmi i siostrami poszukującymi lepszego życia, z dala od ubóstwa, głodu, wyzysku i niesprawiedliwego podziału zasobów ziemi, które powinny należeć równo do wszystkich ludzi. Postawa obojętności wobec migrantów i milczenie, bierno przyglądanie się temu, jak giną przez uduszenie, z głodu, na skutek przemocy i zatonięć, prowadzi do współwiny. Wobec tych problemów Kościół powinien kierować się miłosierdziem, które rodzi solidarność względem bliźniego oraz budzi odpowiedzialność za niego w formie troski o dobre relacje, zdolność przewyższania uprzedzeń i lęków oraz budowania kultury spotkania i gościnności. Istotne jest spojrzenie na migrantów nie tylko z punktu widzenia ich statusu, ale przede wszystkim w odniesieniu do nich jako do osób, które mogą przyczynić się do dobrobytu i rozwoju wszystkich. Spotkanie i przyjęcie bliźniego odpowiada przyjęciu samego Boga<sup>30</sup>.

W jednym z przemówień Franciszek, poruszając problem migracji, wyraźnie nawiązał do uczynków miłosierdzia chrześcijańskiego. Zachęcił do odkrycia w tym społecznym zjawisku ręki Boga, który w swojej mądrości posyła do nas człowieka głodnego, aby go nakarmić; spragnionego, aby go napoić; obcego, aby go przyjąć; nagiego, aby go przyodziać. Dla społeczeństw jest to sprawdzian bycia ludem, który można uznać za swoiste kompendium tego, co w człowieku szczerze, głębokie i istotne. Jako lud społeczeństwa przyjmują obcego niczym swojego brata<sup>31</sup>.

Logika miłosierdzia jest również podstawą podejścia do osób znajdujących się w różnych sytuacjach nieregularnych, w tym ludzi rozwiedzionych, żyjących w powtórnych związkach cywilnych. Zadaniem Kościoła jest głoszenie pełnego ideału Ewangelii i wynikającego stąd nauczania o małżeństwie i rodzinie, ale jednocześnie przyjęcie postawy logiki współczucia dla ludzi słabych i unikania ich

<sup>29</sup> E. Borgman, *Ein Feldlazarett nach einer Schlacht*, s. 428–429.

<sup>30</sup> Franciszek, *Kiedy milczenie staje się współwiną. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r.*, „L'Osservatore Romano” (PI) 36 (2015), nr 10, s. 10–12; K. Glombik, *Franciszek – kontrowersyjne nauczanie czy kontrowersyjna recepcja?*, w: M. Lis (red.), *Mosty, nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2018, s. 133–134.

<sup>31</sup> Franciszek, *Niech bogata Europa przyjmie głodnych braci. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Fundację im. Romana Guardiniego (13.11.2015)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 35 (2015), nr 12, s. 40; Franciszek, „Nieletni migranci, bezbronni i bez głosu”. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2017 r.*, „L'Osservatore Romano” (PI) 37 (2016), nr 11, s. 5; K. Glombik, *Franciszek – kontrowersyjne nauczanie czy kontrowersyjna recepcja?*, s. 135.

prześladowania lub wydawania zbyt surowych i niecierpliwych osądów<sup>32</sup>. W obliczu kwestii złożonych i delikatnych należy dokonywać rozeznania duszpasterskiego, które kieruje się miłością miłosierną i gotowe jest zrozumieć, przebaczyć, czekać, a przede wszystkim włączać. Należy dbać o integralność nauczania moralnego Kościoła oraz uważnie ukazywać i zachęcać do najwznioślejszych i centralnych wartości Ewangelii, szczególnie prymatu miłości jako odpowiedzi na bezinteresowną inicjatywę miłości Boga. Miłosierdziu Bożemu nie należy jednak stawiać warunków, bo wtedy zostaje ogołocone z konkretnego sensu i realnego znaczenia, co jest najpoważniejszym sposobem rozmycia treści ewangelicznych. Miłosierdzie nie wyklucza sprawiedliwości i prawdy, ale stanowi ich pełnię i najjaśniejszą manifestację w odniesieniu do Boga. W konsekwencji nieadekwatną okazuje się koncepcja teologiczna, która kwestionuje wszechmoc Bożą, a w szczególności miłosierdzie<sup>33</sup>.

Miłosierdzie jest podstawą rozstrzygnięcia w kwestii możliwości przystępowania do sakramentów świętych – pokuty i pojednania oraz komunii św. w pojedynczych przypadkach osób żyjących w związkach niesakramentalnych po rozwodzie cywilnym. Rozstrzygnięcie to ani nie zrywa z tradycją nauczania Kościoła, ani nie rozmywa czy też nie podważa prawdy o nierozzerwalności małżeństwa, jak twierdzą niektórzy krytycy adhortacji *Amoris laetitia*. Jest ono zaś zakotwiczone w tradycji i solidnie uzasadnione teologicznie. Zaprezentowane w adhortacji stanowisko o obiektywnej sytuacji grzechu przy braku subiektywnej winy i w związku z tym możliwości życia w łasce Bożej i wzrastania w życiu łaski oraz miłości, otrzymując w tym pomoc Kościoła (w pewnych przypadkach może to być pomoc sakramentów pokuty i Eucharystii)<sup>34</sup>, nie zrywa z tradycją Kościoła, ale odchodzi od zawężonego, neoscholastycznego ujęcia tego problemu, co stanowiło podstawę dotychczasowej praktyki<sup>35</sup>.

Postawa miłosierdzia i integracji, jaką Franciszek postuluje w odniesieniu do złożonej sytuacji życiowej poszczególnych ludzi, wyraża się w indywidualnym podejściu do człowieka i jego konkretnej sytuacji. Zgodnie z tradycją chodzi o ocenę nie samego tylko uczynku, ale o uwzględnienie w niej także poczytalności i winy człowieka, by dzięki temu powierzyć go Bożemu miłosierdziu odpowiednio do ich ciężaru. W ten sposób prymat nad generalizującym osądem zdobywa ocena sytuacji poszczególnych osób. Jest to zgodne z tradycją Kościoła, w której wykluczenie ze wspólnoty eucharystycznej nie miało charakteru absolutnego. Ponadto istniała możliwość dopuszczania do komunii eucharystycznej ludzi żyjących w stanie obiektywnego nieporządku moralnego w przypadku, kiedy pokuta stałaby się dla

<sup>32</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016 (dalej: AL), nr 307–308.

<sup>33</sup> AL 310–312; E. Borgman, *Ein Feldlazarett nach einer Schlacht*, s. 425.

<sup>34</sup> AL 305, przypis 351.

<sup>35</sup> E. Schockenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des nachsynodalen Schreibens Amoris laetitia*, „Stimmen der Zeit” (2017), n. 3, s. 153; W. Kasper, *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput*, Freiburg in Br.: Herder 2018, s. 73–77.



penitenta ciężarem nie do udźwignięcia, czyli domagałaby się odcięcia od sytuacji, w którą grzesznik jest uwikłany, ale jednocześnie wyrządziłby szkodę osobom, za które ponosi odpowiedzialność. Ponadto mogą występować okoliczności, w których dopuszczenia do komunii nie można uzależnić od zmiany przekonań osób nierozumiejących czy niemogących pojąć stanowiska Kościoła, czyli stan tzw. niepokonalnej ignorancji sumienia pewnego. Inna okoliczność to sytuacja rozterki moralnej, w której stosuje się zasadę wyboru mniejszego zła, jeżeli istnieje alternatywa dwóch złych możliwości. W takim przypadku pierwszeństwo mają konkretne wartości, które można zrealizować w danej sytuacji przed abstrakcyjnymi. Odpowiedzi na pytanie o to, czy zaistniał grzech śmiertelny, oddzielający człowieka od Boga, można udzielić nie tylko na podstawie oceny obiektywnej sytuacji zewnętrznej, ale przy uwzględnieniu subiektywnych aspektów osoby działającej<sup>36</sup>.

W omawianej kwestii *Amoris laetitia* nawiązuje do zasady dotyczącej okoliczności łagodzących, na podstawie której zostaje zmniejszona odpowiedzialność moralna człowieka i jego subiektywna wina z racji niewiedzy, braku zrozumienia lub z powodu sytuacji, która nie pozwala mu działać zgodnie z normą moralną. Ważne jest przy tym rozeznanie duszpasterskie, w ramach którego można dojść do przekonania, że konsekwencje i skutki danej normy z racji okoliczności łagodzących nie muszą być w każdym przypadku takie same, a w kwestii dostępu do sakramentów należy brać pod uwagę stopień odpowiedzialności moralnej osób, których ten problem dotyczy. Kwestia osobistej winy jest podstawą twierdzenia, że nie w każdym przypadku nieregularnej sytuacji da się mówić o stanie grzechu i utracie łaski uświęcającej. Rozeznanie duszpasterskie powinno zostać dopełnione osobistym poznaniem osoby, której sprawa dotyczy poprzez ocenę jej możliwości życia w łasce Bożej i wzrostu w miłości w sytuacji obiektywnego grzechu, w której jednak brakuje subiektywnej winy lub jest ona pomniejszona, co stanowi istotny element dowartościowania podmiotu<sup>37</sup>.

Innym aktualnym zagadnieniem, w którym miłosierdzie stało się podstawą nowego spojrzenia na wielowiekowe nauczanie Kościoła, jest problematyka kary śmierci. W przyjętym w sierpniu 2018 r. reskrypcie w sprawie ponownego sformułowania w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* punktu poświęconego karze

<sup>36</sup> S. Müller, *Die Entflechtung des Gordischen Knotens: Zur Stärkung der Moraltheologie durch Amoris laetitia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37 (2017), n. 1, s. 92–93; S. Müller, *Rozplątywanie węzła gordyjskiego. Wzmocnienie teologii moralnej dzięki Amoris laetitia*, „Więź” (2018), nr 2, s. 155–156; B. Petrà, *From Familiaris consortio to Amoris laetitia: Continuity of the Pastoral Attitude and a Step Forward*, „Intams Review” 22 (2016), no 2, s. 212; E. Schockenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?*, s. 153; W. Kasper, *Die Botschaft von Amoris laetitia*, s. 73–77. Przykłady rozeznawania konkretnych kasusów w oparciu o wskazania *Amoris laetitia* zob.: A. Muszala, *Rozeznanie w Amoris laetitia papieża Franciszka*, w: Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Rozeznanie. Przeszość, terażniejszość, przyszłość*, Kraków: Scriptum 2019, s. 223–232.

<sup>37</sup> T. Knieps-Port le Roi, *Licht am Ende des Tunnels. Ein Rückblick auf den synodalen Prozess zur Ehe- und Familienthematik*, „ET-Studies” 8 (2017), n. 1, s. 131–133.

śmierci, znajdziemy konkluzję: „[...] Kościół w świetle Ewangelii naucza, że «kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby» i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie”<sup>38</sup>. Franciszek, umieszczając to zagadnienie w kontekście godności osoby ludzkiej, wpisuje się w tradycję nauczania Kościoła na ten temat, wyrażanego zwłaszcza w okresie pontyfikatów Jana Pawła II i Benedykta XVI. Jednocześnie poprzez swoje jednoznaczne stanowisko, którego wyrazem jest zmiana tekstu *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, potwierdza, że nauczanie Kościoła o karze śmierci ewoluuje, pozostając spójne z wcześniejszym nauczaniem. Jest to przykład postępu dogmatycznego w zakresie treści wiary, która stopniowo dojrzewała do zrozumienia, że stosowania kary śmierci nie da się pogodzić z wiarą chrześcijańską. Chodzi o rozwój i postęp w rozumieniu Ewangelii, co otwiera dotąd ukryte perspektywy i stanowi kolejny krok w zakresie interpretacji niezmiennego nauczania. Papież nie ma na myśli pobłażania bezprawiu, ale wymóg, by wymiar sprawiedliwości nie kierował się urazą i chęcią zemsty, oraz przekonanie, że każdy rodzaj pozbawienia człowieka życia pozostaje sprzeczny z objawieniem chrześcijańskim, a nawrócenie, skrucha i pragnienie rozpoczęcia nowego etapu życia nie mogą nikomu zostać odebrane, także ludziom, którzy dopuścili się najcięższych zbrodni<sup>39</sup>.

W jednym z przemówień na temat kary śmierci, wśród wielu racji przeciwko temu wymiarowi kary, Franciszek przywołał argument teologiczny związany z miłością. Papież stwierdził, że najwyższy wymiar kary obraża nienaruszalność życia i godność osoby ludzkiej. Jest też sprzeczny z zamysłem Boga wobec człowieka i społeczeństwa oraz Jego miłosierną sprawiedliwością. Najwyższy wymiar kary nie oddaje sprawiedliwości ofiarom, ale inspiruje do zemsty i dowodzi porażki państwa, gdyż zmusza do zabijania w imię sprawiedliwości. Kara śmierci jest niezgodna z *humanitas* oraz Bożym miłosierdziem, które powinny stanowić wzorzec ludzkiej sprawiedliwości, będącej niedoskonałą, a uznawanie jej nieomyślności może w konsekwencji uczynić ją źródłem niesprawiedliwości. Stosowanie kary śmierci pozbawia skazanego możliwości wynagrodzenia lub naprawy wyrządzonej szkody, wyznania win, przez które człowiek wyraża swoje nawrócenie, oraz okazania skruchy, będącej wstępem do żalu za grzechy i pokuty, co z kolei umożliwia spotkanie z miłosierną i uzdrawiającą miłością Boga. Ponadto kara śmierci przeczy miłości nieprzyjaciół, którą głosi Ewangelia. Zaangażowanie na rzecz zniesienia

---

<sup>38</sup> *Rescriptum ex audientia sanctissimi. Nowe sformułowanie n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 39 (2018), nr 8–9, s. 53; problematyka kary śmierci i kar kryminalnych stała się także tematem innego przemówienia papieża Franciszka: *Dożycie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 35 (2014), nr 11, s. 37–41.

<sup>39</sup> R. Fisichella, *Kara śmierci jest niedopuszczalna*, „L'Osservatore Romano” (PI) 39 (2018), nr 8–9, s. 54; M. Seewald, *Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung. Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katechismus*, *Concilium* (D) 55 (2019), z. 1, s. 106–110.

tej formy kary świadczy o miłosierdziu i czułości Boga<sup>40</sup>. O ile sprzeciw wobec kary śmierci wpisuje się w długą tradycję rozwijającego się stanowiska Kościoła na ten temat, które ewoluowało od dystansu wobec najwyższego wymiaru kary aż do postulatów jej zniesienia, to argumentacja nawiązująca do teologii miłosierdzia jest nowością, którą w tę złożoną problematykę wnosi nauczanie papieża Franciszka. W jego przekonaniu wymierzanie najwyższego wymiaru kary pozostaje sprzeczne z centralnym przesłaniem Ewangelii, czyli Bożym miłosierdziem, które nie unicestwia, ale prowadzi do nawrócenia.

\*

Niektóre rozstrzygnięcia i aspekty nauczania Franciszka mogą rodzić wątpliwości i prowadzić do niezrozumienia i sporów teologicznych o ich interpretacje. Od samego początku pontyfikat papieża z Argentyny odróżnia się od tych dotychczas znanych nie tylko specyficznymi gestami i zachowaniami, ale także stanowiskami i treściami dotyczącymi samych podstaw wiary. Ich właściwe zrozumienie nie jest możliwe bez odniesienia do odmiennego kontekstu kulturowego, z którego wywodzi się papież, i związanych z nim specyficznych problemów i treści inspirowanych jego nauczaniem. Niniejszy tekst ukazuje trzy elementy specyfiki teologii w nauczaniu Franciszka, którymi są: teologia ludu, duchowość ignacjańska oraz tomistyczne ujęcie biblijnego pojęcia miłosierdzia. Bez refleksji nad inspiracją myśli teologicznej zrozumienie szczegółowych wątków w nauczaniu i przewodzeniu Kościołowi przez papieża z Argentyny okazuje się niemożliwe i może prowadzić do błędnych wniosków. Podsumowując, należy stwierdzić, że nauczanie Franciszka jest zakorzenione w *Piśmie Świętym*, w wielowiekowej tradycji teologicznej i nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Stanowi ono ich kontynuację, ale wykazuje także pewne nowe aspekty, które uwydatniają znaczenie głosu dotychczas słabo słyszanego w przestrzeni Kościoła powszechnego.

---

<sup>40</sup> Franciszek, *Porażka dla państwa prawa. List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 36 (2015), nr 3–4, s. 33. Argumentacja związana z zadośćuczynieniem, wyznaniem i nawróceniem jest obecna także w innym wystąpieniu papieża Franciszka na temat problematyki prawa karnego: Francesco, *Lettera ai partecipanti al XIX Congresso Internazionale dell'Associazione Internazionale di diritto penale e del III Congresso dell'Associazione Latinoamericana di diritto Penale e Criminologia*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco\\_20140530\\_lettera-diritto-penale-criminologia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco_20140530_lettera-diritto-penale-criminologia.html) [dostęp: 9 V 2019].

## SPECYFICZNE ASPEKTY TEOLOGII W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

## Streszczenie

Specyfika pontyfikatu Franciszka nie polega jedynie na spektakularnych gestach i nowym języku, ale przejawia się również w głoszonych przez niego treściach. Artykuł ten jest próbą ogólnego przedstawienia głównego przesłania nauczania papieża z Argentyny i jego zasadniczych inspiracji teologicznych, które wyjaśniają optykę i specyficzne akcenty teologiczne jego pontyfikatu. Punkt wyjścia stanowi prezentacja teologii ludu, która znajduje się w centrum myśli i nauczania Franciszka o Kościele i tworzy podstawę do rozumienia wszelkich innych zagadnień, także społecznych. W dalszej kolejności jest mowa o elementach duchowości ignacjańskiej, mającej wpływ na sposób ujęcia zagadnień teologicznych w nauczaniu jezuickiego papieża. Na końcu przedmiotem refleksji jest miłosierdzie będące kluczowym pojęciem teologicznym w koncepcji Franciszka, które znajduje aplikację w rozumieniu zagadnień szczegółowych. Analiza nauczania papieskiego prowadzi do wniosku, że jest ono zakorzenione w *Piśmie Świętym*, wielowiekowej tradycji teologicznej i nauczaniu Soboru Watykańskiego II, stanowiąc ich kontynuację, ale wykazuje także nowe aspekty, które eksponują głos dotychczas słabo słyszany w Kościele powszechnym.

Słowa kluczowe: Franciszek, teologia ludu, duchowość ignacjańska, miłosierdzie, *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*.

## SPECIFIC ASPECTS OF THEOLOGY IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS

## Summary

The pontificate of Pope Francis has a specific character that does not consist only in spectacular gestures or a new language but is also manifested in the contents of his teaching. The presented paper is an attempt to outline the main message in the teaching of Pope Francis and his most important theological inspirations which explain the point of view and specific theological features of his pontificate. The theology of the people is the starting point of the paper as it is central to Francis' thought about the Church and constitutes the basis for his understanding of social questions. Then, elements of Ignatian spirituality will be presented as they have impact on the manner of presenting theological themes by the Jesuit Pope. The last point introduces a reflection about mercy, which is the key theological idea in the teaching of Francis and finds application in the understanding of many specific questions. The analysis of Francis' teaching confirms that it is based on the Bible, the theological tradition of the Church and the teaching of the Second Vatican Council, and shows specific new aspects which have been treated as hardly audible voices in the world Church so far.

Keywords: Francis, theology of the people, Ignatian spirituality, mercy, *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*.

SPEZIFISCHE ASPEKTE DER THEOLOGIE IN DER LEHRE  
VON PAPST FRANZISKUS

## Zusammenfassung

Die Besonderheit des Pontifikats von Papst Franziskus liegt nicht nur in den spektakulären Gesten und der neuen Sprache, sondern sie manifestiert sich auch in den Inhalten, die verkündet werden. Der vorliegende Text ist ein Versuch, die Hauptbotschaft der Lehre von Papst Franziskus und seine wesentlichen theologischen Inspirationen zu umreißen, welche die Optik und die spezifischen theologischen Akzente seines Pontifikats erklären. Der Ausgangspunkt ist die Darstellung der Theologie des Volkes, die im Zentrum der Gedanken und der Lehre von Papst Franziskus über die Kirche steht und die Grundlage für das Verständnis aller anderen, auch sozialen Fragen bildet. Des Weiterem gibt es Elemente der ignatianischen Spiritualität, welche die Art und Weise beeinflussen, in der die theologischen Fragen in der Lehre des Jesuitenpapstes dargestellt werden. Schließlich bildet die Barmherzigkeit das Thema der Reflexion, ein theologisches Schlüsselkonzept in der Lehre von Papst Franziskus, das beim Verständnis spezifischer Fragen seine Anwendung findet. Eine Analyse der Lehre von Papst Franziskus führt zu der Schlussfolgerung, dass sie in der Heiligen Schrift, in einer jahrhundertealten theologischen Tradition und in den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils verwurzelt ist und dass sie eine Fortsetzung dieser Lehren darstellt, aber auch neue Aspekte offenbart, die den Nachhall einer bisher in der Universalkirche kaum gehörten Stimme darstellen.

Schlüsselwörter: Franziskus, Theologie des Volkes, ignatianische Spiritualität, Barmherzigkeit, *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*.

## BIBLIOGRAFIA

- Barth G., *Amoris laetitia – ciągłość czy zerwanie? Kwestie hermeneutyczne*, w: J. Goleń (red.), *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, Lublin: TN KUL 2017, s. 25–50.
- Borghesi M., *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków: Bratni Zew 2018.
- Borgman E., *Ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Barmherzigkeit als grundlegendes Merkmal von Gottes Gegenwart*, *ConcD* 53 (2017), z. 4, s. 424–433.
- Comeau G., *La dynamique spirituelle de L'Église dans le monde, selon le pape François. Point de vue d'une théologienne française*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 51–60.
- Fisichella R., *Kara śmierci jest niedopuszczalna*, „L'Osservatore Romano” (PI) 39 (2018), nr 8–9, s. 54.
- Francesco, *Lettera ai partecipanti al XIX Congresso Internazionale dell'Associazione Internazionale di diritto penale e del III Congresso dell'Associazione Latinoamericana di diritto Penale e Criminologia*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco\\_20140530\\_lettera-diritto-penale-criminologia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco_20140530_lettera-diritto-penale-criminologia.html) [dostęp: 9 V 2019].

- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Dożywocie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 35 (2014), nr 11, s. 37–41.
- Franciszek, *Kiedy milczenie staje się współwiną. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r.*, „L'Osservatore Romano” (PI) 36 (2015), nr 10, s. 10–12.
- Franciszek, *Niech bogata Europa przyjmie głodnych braci. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Fundację im. Romana Guardiniego (13.11.2015)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 35 (2015), nr 12, s. 40.
- Franciszek, *Niech Duch Święty da nam łaskę nawrócenia i zadośćuczynienia. List do Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 39 (2018), nr 8–9, s. 7–9.
- Franciszek, *„Nieletni migranci, bezbronni i bez głosu”. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2017 r.*, „L'Osservatore Romano” (PI) 37 (2016), nr 11, s. 5.
- Franciszek, *Piękno chrześcijańskiej rodziny. Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II (27.X.2016)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 37 (2016), nr 11, s. 33–35.
- Franciszek, *Porażka dla państwa prawa. List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci*, „L'Osservatore Romano” (PI) 36 (2015), nr 3–4, s. 32–33.
- Franciszek, *Rachunek sumienia. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej (22 XII 2014)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 36 (2015), nr 1, s. 39–42.
- Franciszek, Wolton D., *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2017.
- Galli C.M., *Ein Lateinamerikaner in Rom. Franziskus und die argentinische Theologie des Gottesvolkes*, „Herder Korrespondenz Spezial” (2015), n. 1, s. 16–19.
- Gillen E., *Leadership in eine offene Zukunft! Die Papst-Franziskus Formel*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36 (2016), n. 2, s. 11–30.
- Gillen E., *Menschliche Sicherheit ethisch aufladen und politisch nutzbar machen*, „Concilium” (D) 54 (2018), z. 2, s. 136–143.
- Głombik K., *Franciszek – kontrowersyjne nauczanie czy kontrowersyjna recepcja?*, w: M. Lis (red.), *Mosty, nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2018, s. 131–149.
- Gomes Moreira J.A., *Fünf Jahre Franziskus – aus der Perspektive der Befreiungstheologie*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 61–88.
- Kasper W., *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput*, Freiburg in Br.: Herder 2018.
- Kasper W., *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015.
- Knieps-Port le Roi T., *Licht am Ende des Tunnels. Ein Rückblick auf den synodalen Prozess zur Ehe- und Familienthematik*, „ET-Studies” 8 (2017), n. 1, s. 119–137.
- Lintner M.M., *„Miserando atque eligendo” – Zur Spiritualität der Barmherzigkeit bei Papst Franziskus*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 71–87.
- Luciani R., *Der zentrale Stellenwert des Volkes in der Soziokulturellen Theologie von Papst Franziskus*, „Concilium” (D) 54 (2018), z. 3, s. 297–308.



- Müller S., *Die Entflechtung des Gordischen Knotens: Zur Stärkung der Moraltheologie durch Amoris laetitia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37 (2017), n. 1, s. 79–103.
- Müller S., *Rozplątywanie węzła gordyjskiego. Wzmocnienie teologii moralnej dzięki Amoris laetitia*, „Więź” (2018), nr 2, s. 148–160.
- Muszala A., *Rozeznanie w Amoris laetitia papieża Franciszka*, w: Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Rozeznanie. Przeszłość, terażniejszość, przyszłość*, Kraków: Scriptum 2019, s. 221–251.
- Noceti S., *Volk Gottes: Eine noch nicht vollendete Wiederfindung des Selbstverständnisses der Kirche*, „Concilium” (D) 54 (2018), z. 3, s. 240–252.
- Petrà B., *From Familiaris consortio to Amoris laetitia: Continuity of the Pastoral Attitude and a Step Forward*, „Intams Review” 22 (2016), no 2, s. 202–216.
- Pottmeyer H.J., *Volk Gottes auf dem Weg. Das Kirchenverständnis von Papst Franziskus als Schlüssel zu Amoris laetitia*, w: S. Goertz, C. Wittig (ed.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg im Br.: Herder 2016, s. 326–328.
- Renner P., *L’eccelesiologia fondata nella Biografia di Papa Francesco*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 151–168.
- Rescriptum ex audientia sanctissimi. Nowe sformułowanie n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L’Osservatore Romano” (Pl) 39 (2018), nr 8–9, s. 53.
- Rwezaura D.M., *Die Logik bedingungsloser Liebe: Barmherzigkeit aus der Sicht von Flüchtlingen*, „Concilium” (D) 53 (2017), z. 4, s. 453–461.
- Scannone J.C., *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” (2016), no 1, s. 118–135.
- Schärtl T., *Amerikanischer Albtraum. Die perfide Interpretation des Missbrauchs*, „Stimmen der Zeit” (2018), n. 11, s. 753–767.
- Schockenhoff E., *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des nachsynodalen Schreibens Amoris laetitia*, „Stimmen der Zeit” (2017), n. 3, s. 147–158.
- Seewald M., *Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung. Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katechismus*, „Concilium” (D) 55 (2019), z. 1, s. 100–112.
- Strube S.A., *Widerstand gegen Papst Franziskus und seine Reformen. Empirische Beobachtungen am Beispiel der Internetseite kath.net*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 27–50.
- Tomasi M., *Quattro principi per dare forma ad un popolo. Il contributo dell’esorazione apostolica Evangelii gaudium alla dottrina sociale Della Chiesa*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 169–185.
- Wandinger N., *Aus persönlicher Gotteserfahrung unterscheiden, entscheiden und (dramatische) Prozesse anstossen. Zur ignatianischen Spiritualität von Papst Franziskus*, „Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuario Teologico Bressanone” (2015), s. 201–215.
- Weisner Ch., *Wendezeit für die römische Kirche. Der schwierige Weg von der Klerikalkirche zu einer Kirche des Gottesvolkes*, „ET-Studies” 9 (2018), n. 1, s. 3–26.

**Konrad Józef Glombik** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja opolska), doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Opolskiego w katedrze Teologii Moralnej, Bioetyki i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego, dyrektor Redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, redaktor naczelny półrocznika „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Obszary badawcze: katolicka etyka seksualna, personalistyczne koncepcje małżeństwa, sakramentalność małżeństwa. Opublikował m.in.: „Zweieinigkeit” – *Herbert Doms (1890–1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis* (Munster: LIT Verlag 2016), *Theological ethics in a changing world: contemporary challenges: reorientation of values, change of moral norm?* (red., Opole: Wydawnictwo UO 2015), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele: społeczeństwo internautów a kultura globalna* (red. wraz z M. Kalczyńska, Opole: Wydawnictwo UO 2015), *Splendors and Shadows of the Ecclesial Character of Moral Theology by Polish Moral Theologians*, w: A. Autiero, L. Magesa (red.), *The Catholic Ethicist in the Local Church, Catholic Theological Ethics in the World Church*, NY: Orbis Books 2018, s. 173–184. Adres do korespondencji: kglombik@uni.opole.pl.



O. ANDRZEJ ADAM NAPIÓRKOWSKI  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
<https://orcid.org/0000-0002-3480-1178>

## WIZJA KOŚCIOŁA W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA

### 1. WPROWADZENIE

Poniższa refleksja nie tyle będzie prezentacją eklezjologii papieża Franciszka, co jego wizji Kościoła. Trudno jest bowiem z nauczania Ojca Świętego, jego spontanicznych gestów, słów często wypowiedzianych bez większego namysłu czy odruchowych zachowań zrekonstruować wyrazistą i pogłębioną koncepcję nauki o Kościele. Franciszek jawi się nade wszystko jako profetyczny duszpasterz, a nie teolog w ścisłym tego słowa znaczeniu. Badania obrazu Kościoła w jego ujęciu utrudnia też fakt, że większość słów i czynów papieża dociera do nas w medialnym, spłyconym przekazie, stąd wzbudza on wiele krytyki, ale też i pociąga za sobą rzesze entuzjastów. Ponadto jakże często spotykamy się z pobieżnym, bezrefleksyjnym opisem „Kościoła Bergoglio”, jakim raczą nas niektórzy publicyści, a nawet teologowie. Warto zatem sięgać do oficjalnych tekstów, autoryzowanych, które mimo swojego dopracowania i przemyślenia – tak dla jego zwolenników, jak i sceptyków – winny być przybliżane i interpretowane w sposób rzeczowy i zobiektywizowany.

Trudu takiego podjął się ostatnio emerytowany niemiecki kardynał, prof. Walter Kasper, w książce, w której opisał obecny pontyfikat. Nie spieszymy się zbytnio z powierzchowną klasyfikacją postawy papieża Franciszka i jego zaangażowania dla dobra Chrystusowej owczarni. Oddajmy głos autorowi wspomnianej publikacji: „Wyzwanie, jakie nam rzuca obecny pontyfikat, jest [...] o wiele bardziej radykalne, niż to się wielu osobom wydaje. Jest to wyzwanie dla tych konserwatystów, którzy nie pozwalają już Bogu, aby ich zaskakiwał, i opierają się wszelkim reformom, oraz dla takich zwolenników postępu, którzy oczekują konkretnych rozwiązań już tu i teraz. Inicjując rewolucję czułości i miłości oraz mistyki otwartych oczu, Franciszek może rozczarować oba te obozy, a mimo to udowodnić, że ma słuszość. Radość Ewangelii wiąże się bowiem z obietnicą, która nigdy nie spełni się całkowicie, póki będą trwały dzieje tego świata”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W. Kasper, *Papież Franciszek, Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa: Więź 2015, s. 138.

Mimo że niniejszy artykuł składa się z sześciu punktów, to jego treść ma przebieg metodologiczny, ograniczający się zasadniczo do trzech zadań. Najpierw zostaną zanalizowane czynniki, jakie w życiu papieża odegrały istotną rolę w kształtowaniu jego koncepcji Kościoła, następnie dokonamy prezentacji tej wizji, po czym podzielimy się kilkoma związanymi z nią krytycznymi uwagami.

## 2. KONTEKST LATYNOAMERYKAŃSKI I JEZUICKA FORMACJA

Gdzie są korzenie myślenia i działania Jorge Bergoglio? Jego rozumienie Boga i Kościoła zakorzenione jest przede wszystkim w jezuickiej duchowości, bezsprzecznie w latynoskiej teologii i oczywiście w argentyńskim doświadczeniu. Ujęcie to różni się zatem od koncepcji europejskiej, mocno naznaczonej osiągnięciami ojców Kościoła, wiekami wybitnej teologii i mistyki czy wielkich sporów doktrynalnych i jakże zróżnicowanych form pobożności. Nie jest to też wizja liberalna czy konserwatywna, lecz ewangelicznie odmienna.

Dla papieża przykładem jezuity, który nie bał się świata i nie lękał się osób o odmiennych poglądach, był jego zakonny współbrat, o. Piotr Faber (1506–1546), współtowarzysz św. Ignacego Loyoli. Zapytany przez Antonia Spadara w książce *Serce wielkie i otwarte na Boga* o cechy charakteru o. Fabera, „zreformowanego kapłana”, jakie go pociągają, Franciszek wyznał: „Dialog ze wszystkimi ludźmi, nawet z najbardziej zagorzałymi przeciwnikami; prosta pobożność i swego rodzaju naiwność; dyspozycyjność nieznosząca zwłoki oraz fakt, że w sposób stanowczy potrafił podejmować ważne i radykalne decyzje, a jednocześnie potrafił być bardzo łagodny”<sup>2</sup>.

Prezentacja podstawowych faktów z życia Bergoglio wydaje się w tym miejscu zbyt techniczna. Jego biogram jest znany i łatwo dostępny w wielu publikacjach. Nas interesuje przede wszystkim etap jego życia od 2013 r., kiedy został to powołany na najwyższy urząd w Kościele jako biskup Rzymu. Przypomnijmy zatem zaledwie kilka elementów z jego zakonnej formacji, rozwoju intelektualnego, kształcenia teologicznego, jakie – wydaje się – zaważyły na przyszłym papieżu i go ukształtowały. Ten kontekst społeczny, kulturowy oraz dotyczący jego duchowego życia wewnętrznego z pewnością będzie pomocny, aby lepiej zrozumieć charyzmatycznego Franciszka i wizję królestwa Bożego, jaką pragnie urzeczywistniać poprzez instytucjonalne wymiary Kościoła.

Łączący w sobie dwa światy – włoski (jego rodzice byli imigrantami z Italii) oraz argentyński (ziemia jego urodzenia) – młody Bergoglio już z rodzinnego domu wyniósł zdrową otwartość i szczerą pobożność. Jego atutem była nie tylko znajomość języka włoskiego i hiszpańskiego, ale solidna formacja, jaką otrzymał

<sup>2</sup> Por. A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, tłum. Z. Kasprzyk, WAM Kraków 2013, s. 28.

w czasie studiów i duchowego urobienia w zakonie ojców jezuitów. Pierwsze 13 lat spędził w we wspólnocie jako zwykły zakonnik (1958–1971), dlatego ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli, tak fundamentalne dla całej duchowości jezuickiej, stały się dla niego kompasem i drogowskazem. Takie właśnie duchowe ukształtowanie sprawiło, że u Bergoglio widać swoisty ewangeliczny radykalizm, w którym akcentuje się ubóstwo<sup>3</sup>. O takiej postawie zaświadczył mnich Liu Ming, który leczył kard. Bergoglio: „Jego ubrania były dziurawe, bardzo stare i znoszone. Zastanowiło mnie, jak taki ważny człowiek może być taki skromny”<sup>4</sup>.

Jednym z istotniejszych elementów ignacjańskiej duchowości jest umiejętność rozeznawania duchów. Ową zdolność Bergoglio nabył pod wpływem o. Miguela Fiorito, swojego kierownika duchowego. Znający Franciszka twierdzą nawet, że dar ten można uznać za drugą naturę papieża<sup>5</sup>. Jako mistrz nowicjatu o. Bergoglio uczył, że „szczyt życia duchowego polega na obserwowaniu dróg i poruszeń Ducha Świętego w naszej duszy oraz na umacnianiu naszej woli w postanowieniu o pójściu za Nim”<sup>6</sup>.

Wprawdzie *padre Jorge* nie ukończył dodatkowych studiów specjalistycznych z filozofii bądź teologii, ale okazał się – jak to odsłoniła przyszłość – ofiarnym duszpasterzem oraz pełnym pasji wychowawcą. Te właśnie cechy jego osobowości zadecydowały, że zgromadzenie powoływało go na różne urzędy, aż został prowincjałem (1973–1979). Decyzję swoich współbraci określił jako „wariactwo”, gdyż miał wówczas zaledwie 36 lat. W tym posoborowym okresie zakon jezuitów znajdował się w poważnym kryzysie, który przejawiał się przez liczne odejścia, brak powołań, problemy formacyjne, finansowe trudności oraz upolitycznienie. Bergoglio wprowadził zatem reformę, której zasady wyraził w trzech punktach: integracja i konsolidacja ludzi oraz majątku, skierowanie jezuitów na peryferie i wsparcie nowych powołań z jednoczesną odnową formacji. Trzeba przyznać, że jego działania wewnątrz zakonu przyniosły pozytywne efekty, z kolei na zewnątrz spotkały się z różną oceną ze względu na jego powiązania z liderami peronistowskiego ugrupowania Żelazna Gwardia na jezuickim Uniwersytecie Salvador<sup>7</sup>.

W 1992 r. został biskupem pomocniczym Buenos Aires, aby pięć lat później (1997) podjąć zadania arcybiskupa tego miasta. W 2001 r. otrzymał od Jana Pawła II godność kardynalską. W roku 2013 kard. Bergoglio został zaś 266. następcą św. Piotra, przybierając imię Franciszek i tym samym przywołując patrona ubogich, nędzarzy, kierującego się troską o świat stworzony. Dlatego nie powinien budzić

<sup>3</sup> Por. J. Prusak, *Na granicach Kościoła* w: M. Okoński, M. Żyła (red.), *Sluga nowego świata Papież Franciszek*, Poznań–Kraków: Wydawnictwo Poznańskie 2013, s. 40.

<sup>4</sup> Por. A. Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*, Bytom: Wydawnictwo Niecałe 2015, s. 322.

<sup>5</sup> Por. A. Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka*, s. 91–101.

<sup>6</sup> A. Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka*, s. 131.

<sup>7</sup> Por. A. Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka*, s. 145–169.

zdziwienia fakt, że wiele jego postaw, słów, wydarzeń czy konstrukcji myślowych zostało przeniesionych z argentyńskiego Kościoła (lokalnego) na powszechny.

Czy Franciszek jest zwolennikiem teologii wyzwolenia tak właściwej tej części świata, z której się wywodzi? Dla ojca założyciela i w pewnym sensie ofiary teologii wyzwolenia, Leonardo Boffa, jest to pytanie nie bez znaczenia. Ten brazylijski zwolennik działania na rzecz biednych i propagator ochrony środowiska naturalnego otrzymał w 1985 r. od Jana Pawła II zakaz nauczania w imieniu Kościoła katolickiego ze względu na mocną podbudowę swojej teologii ideami marksistowskimi. Decyzja ta została jednakże uchylona w 1986 r. W ostatnich miesiącach Boff dawał do zrozumienia, że przewodnie myśli wyrażone przez Franciszka w dokumentach *Laudato si* i *Querida Amazonia* wypływają z jego teologicznych postulatów.

Można z tą tezą polemizować. W latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia istniało wiele różnych nurtów, z których nie wszystkie ostatecznie bazowały na marksistowskiej analizie rzeczywistości. Wiele tych idei przeniknęło do jezuitów, którzy mocno zaangażowali się w wyzwolenie społeczne ludów tego kontynentu. Nie bez powodu ówczesny generał zakonu, o. Pedro Arrupe, skierował w 1980 r. list do całej wspólnoty, aby zatrzymać tego typu działania. Sprawą zajęła się rzymska Kongregacja Nauki Wiary, ogłaszając dla całego Kościoła powszechnego ważne dokumenty na temat teologii wyzwolenia, a mianowicie Instrukcję o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius* (1984) i Instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (1986).

W Argentynie dało się jednak zauważyć interesującą sytuację, gdyż dzięki jezuitom, a zwłaszcza o. Juanowi Carlosowi Scannone, ujawnił się specyficzny nurt teologii wyzwolenia, a mianowicie „teologia ludu” lub „teologia kultury ludu”. Młody Bergoglio był uczniem wspomnianego ojca w Colégio Máximo San Miguel w Buenos Aires, czując się dość powiązany właśnie z propagowaną przez niego koncepcją. Trzeba wyznać, że ten rodzaj „opcji dla ubogich” w argentyńskim wydaniu pozbył się w znaczącym stopniu marksistowskiej ideologii. Dla papieża bieda stała się kategorią teologalną. „Dla Kościoła opcja na rzecz ubogich jest bardziej kategorią teologiczną niż kulturową, socjologiczną, polityczną czy filozoficzną. Bóg używa im «swego pierwszego miłosierdzia». Ta Boża preferencja ma konsekwencje w życiu wiary wszystkich chrześcijan wezwanych do tego, by mieć «te same uczucia co Jezus» (por. Flp 2, 5). Inspirując się nią, Kościół dokonał *opcji na rzecz ubogich*, pojmowanej jako «specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła». Opcja ta – nauczał Franciszek – «zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić». Dlatego pragnę Kościoła ubogiego dla ubogich. Oni mogą nas wiele nauczyć. Oprócz uczestnictwa w *sensus fidei*, dzięki własnym cierpieniom, znają Chrystusa cierpiącego. Jest rzeczą konieczną, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować. Nowa ewangelizacja jest zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ich egzystencji i do postawienia jej w centrum drogi Kościoła. Jesteśmy wezwani do odkrycia w nich

Chrystusa, do użyczenia im naszego głosu w ich sprawach, ale także do bycia ich przyjaciółmi, słuchania ich, zrozumienia ich i przyjęcia tajemniczej mądrości, którą Bóg chce nam przekazać przez nich”<sup>8</sup>.

### 3. OD *EVANGELII NUNTIANDI* PRZEZ DOKUMENT Z APARECIDA DO *EVANGELII GAUDIUM*

Przez swoje siedem lat pontyfikatu Franciszek zdążył już ogłosić trzy encykliki – *Lumen fidei* (*Światło wiary*) w 2013 r., *Laudato si* (*Pochwalony bądź*) w 2015 r. oraz *Fratelli tutti* w 2020 r. – oraz pięć adhortacji: *Evangelii gaudium* (*Radość Ewangelii*) w 2014 r., *Amoris laetitia* (*Radość miłości*) w 2016 r., *Gaudete et exsultate* (*Cieszcie się i radujcie*) w 2018 r., *Christus vivit* (*Chrystus żyje*) w 2019 r. oraz *Querida Amazonia* (*Umiłowana Amazonia*) w 2020 r. Jakkolwiek w tych wszystkich siedmiu dokumentach można odnaleźć elementy obrazu Kościoła Franciszka, to najbardziej szczegółowo i czytelnie koncepcja ta została zarysowana w adhortacji *Evangelii gaudium*, stanowiącej swoisty manifest programowy obecnego papieża.

Aby właściwie zrozumieć niekonwencjonalny styl Franciszkowego pontyfikatu, wiążący się z „permanentnym stanem misji” oraz metod wprowadzania jej w życie (widzieć–osądzić–działać), należy sięgnąć przede wszystkim do wspomnianej adhortacji, która wyrasta z wcześniejszej *Evangelii nuntiandi* autorstwa Pawła VI z 1975 r. oraz dokumentu, będącego dziełem V Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, obradującej w Aparecida w Brazylii w 2007 r. Sam zresztą papież, udzielając w styczniu 2017 r. wywiadu hiszpańskiej gazecie „El País”, wyznał, że pastoralne ramy jego posługi zawarte są we wspomnianej adhortacji jednego z jego poprzedników oraz w dokumencie z Aparecida. Opierając się na tych dwóch pismach, wypracował adhortację *Evangelii gaudium*, wskazującą na podstawy jego rozumienia Kościoła. Przyjrzyjmy się zatem głównym wątkom z tych pism, które stały się dla Franciszka inspiracją w jego posługiwaniu na urzędzie Piotrowym. Okazuje się to ważne o tyle, że najczęściej cytowanym dokumentem w adhortacji *Evangelii gaudium* jest właśnie *Evangelii nuntiandi* Pawła VI<sup>9</sup>.

W składającej się z siedmiu rozdziałów (I. *Od Chrystusa, Twórcy ewangelizacji do Kościoła ewangelizującego*, II. *Co to znaczy ewangelizować?*, III. *Treść ewangelizacji*, IV. *Sposób ewangelizacji*, V. *Odbiorcy ewangelizacji*, VI. *Nosiciele*

<sup>8</sup> EG 198.

<sup>9</sup> Por. S. Scheingraber, *Aufbruch zur „verbeulten Kirche“*. *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus*, Würzburg: Verlag Echter 2019, s. 27–43.

ewangelizacji, VII. *Duch ewangelizacji*) adhortacji Pawła VI głównym przesłaniem uczyniono ewangelizację. W *Evangelii nuntiandi* czytamy, że działanie to polega na „zanoszeniu Dobrej Nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swoją mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”<sup>10</sup>. Ewangelizacja jest zatem dla Pawła VI sprawą priorytetową.

Podobne obszary zainteresowań można zauważyć w dokumencie z Aparecidy, w którym, opisując sytuację Kościoła w Ameryce Łacińskiej i poruszając wiele różnych wątków, skoncentrowano się również na ewangelizacji. Zdefiniowano ją jako niesienie światu Dobrej Nowiny o Chrystusie, który zbawia. „Takie jest podstawowe zadanie ewangelizacji, która zakłada opcję preferencyjną na rzecz ubogich, integralną promocję człowieczeństwa oraz autentyczne chrześcijańskie wyzwolenie”<sup>11</sup>. Nie powinno to dziwić, gdyż już w podtytule dokumentu znajduje się zdanie: „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie”<sup>12</sup>. Autorzy pisma zwracają uwagę na to, że wszyscy ochrzczeni w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach są wezwani do życia i przekazywania komunii z Trójcą Świętą, ponieważ „ewangelizacja jest wezwaniem do udziału w komunii Trójcy Świętej”<sup>13</sup>.

Jako podstawowe przesłanie debaty, której główną postacią był kard. Bergoglio, odbywającej się w brazylijskim mieście Aparecida, należy wskazać misjonarską duchowość, opowiedzenie się za ubogimi i znajdującymi się na peryferiach oraz podkreślenie znaczenia religijności ludowej. Dla autorów tego dokumentu świat składa się z miast satelickich i dzielnic peryferyjnych. Słowa, które najczęściej występują w tym piśmie, to: „bieda”, „ubóstwo”, „wykluczeni”<sup>14</sup>. „Na peryferiach, gdzie panuje wielka bieda, przemoc przybiera różne formy i objawia się na odmienne sposoby – pojawiają się: przestępczość zorganizowana i handel narkotykami, grupy paramilitarne, drobne przestępstwa, szczególnie na peryferiach wielkich miast, przemoc gangów młodocianych oraz rosnący poziom przemocy domowej. Przyczyny takiego stanu rzeczy są wielorakie: kult pieniądza, rozprzestrzenianie się indywidualistycznej i utylitarnej ideologii, brak szacunku dla godności drugiego człowieka, rozpad tkanki społecznej, korupcja nawet wśród organów ścigania oraz brak polityki rządowej na rzecz równości społecznej”<sup>15</sup>. Według Franciszka właśnie przede wszystkim tam pojawia się potrzeba obecności Kościoła i jego misjonarskiej działalności.

Wypada zauważyć złożoność sytuacji Kościoła w tej części świata. Z jednej strony Franciszek absolutnie wierzy, że to celebracja Mszy Świętej tworzy

<sup>10</sup> EN 18.

<sup>11</sup> *Aparecida. V Ogólna konferencja episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, tłum. K. Zabawa, K. Łukoszczyk SVD, Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2014, nr 146.

<sup>12</sup> Por. *Aparecida. V Ogólna konferencja episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*.

<sup>13</sup> AP 157.

<sup>14</sup> AP 511.

<sup>15</sup> AP 78.



wspólnotę wierzących, a z drugiej – dostrzega nieobecność tej formy liturgii we wspólnotach tam istniejących. W dokumencie z *Aparecidy* czytamy: „Pamiętając o tym, że to Eucharystia tworzy Kościół, jesteśmy zaniepokojeni sytuacją tysięcy takich wspólnot pozbawionych niedzielnej Eucharystii przez długi czas. Stosunkowo mała liczba powołań do kapłaństwa i do życia konsekrowanego dodatkowo komplikuje tę sytuację”<sup>16</sup>.

Uważna analiza Franciszkowej adhortacji pozwala dostrzec dwa podstawowe wyznaczniki jego wizji Kościoła, a mianowicie teologii wyzwolenia oraz Kościoła biednych. Ponadto papież, odpowiadając na ważne pytanie dla eklezjologii o to, czy królestwo Boże przepowiadać czy też urzeczywistniać, stwierdza, że należy je już teraz aktywnie wprowadzać<sup>17</sup>.

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI zajął odmienne stanowisko, gdyż mówił o przepowiadaniu królestwa Bożego, wskazując przy tym na homilię, katechezę, udzielanie chrztu i innych sakramentów<sup>18</sup>.

#### 4. EWANGELIZACJA: KLUCZ DO REFORMY KOŚCIOŁA

O brakach, które da się zauważyć w Kościele, Franciszek mówi często i wprost. Najczęściej wskazuje na nieistniejącą transparentność kurialnych decyzji, centralizm „rzymskiego aparatu zarządzania”, europeizację Kościoła powszechnego, brak kolegialności i dworskie zachowania. Twierdzi też, że zwyczajne administrowanie prowadzi Kościół wyłącznie do stagnacji<sup>19</sup>. Obecny biskup Rzymu jest głęboko przekonany, że reforma Kościoła może nastąpić jedynie wtedy, kiedy chrześcijanie podejmą trud ewangelizacji. Jego „propozycja polega na tym, by żyć na wyższym poziomie, ale nie z mniejszą intensywnością: «Życie umacnia się, gdy jest przekazywane, a słabnie w izolacji i pośród wygod. Istotnie, najbardziej korzystają z możliwości życia ci, którzy rezygnują z wygodnego poczucia bezpieczeństwa i podejmują z pasją misję głoszenia życia innym». Kiedy Kościół

<sup>16</sup> AP 100 e.

<sup>17</sup> EG 176: Franciszek pisze, że „Ewangelizowanie oznacza uobecnianie Królestwa Bożego w świecie. Jednak «żadna niepełna i niedoskonała definicja nie może zadośćuczynić bogatej, wielostronnej i dynamicznej rzeczywistości, jaką jest ewangelizacja, żeby nie zaistniało równocześnie niebezpieczeństwo osłabienia jej sensu lub nawet zniekształcenia»”. Zob. Papież Franciszek – kard. J.M. Bergoglio, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków: Wydawnictwo M 2013.

<sup>18</sup> EN 14, 17. Paweł VI uczy: „I tak ewangelizację można określić jako pokazywanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów”.

<sup>19</sup> Por. R. Sawicki, *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostołskiej „Evangelii gaudium”*, „Studia Elckie” 18 (2016), nr 2, s. 192.

wzywa do zaangażowania ewangelizacyjnego, nie czyni nic innego, jak wskazuje chrześcijanom prawdziwy dynamizm osobistej realizacji: «Odkrywamy tu następne głębokie prawo rzeczywistości: życie wzrasta i staje się dojrzale, w miarę jak ofiarujemy je za życie innych. Tym właśnie jest misja»<sup>20</sup>.

Przemawiając spontanicznie przed samym konklawe do kardynałów, Bergoglio już 2013 r. śmiało zauważył, że w nadchodzącym czasie nie chodzi o reformę kurii rzymskiej ani o spekulatywną teologiczną refleksję o Kościele czy też o urządzie papieża, ale o praktyczną działalność Kościoła, ukierunkowaną na ewangelizację. Dlatego ówczesny prymas Argentyny tak zwrócił się wówczas po włosku do uczestników generalnego zgromadzenia elektorów przyszłego papieża: „Kościół jest powołany do tego, aby wyszedł sam z siebie i poszedł na obrzeża. Nie chodzi tu o geograficzne krawędzie, lecz o granice ludzkiej egzystencji, którymi są tajemnice grzechu, bólu, niesprawiedliwości, ignorancji, brakujących praktyk religijnych, myślenia czy doczesnej nędzy. Jeśli Kościół nie wychodzi sam z siebie, aby przepowiadać Ewangelię, to kręci się wokół siebie. Wówczas choruje. To zło, jakie się w ciągu dziejów rozwinęło się w kościelnych instytucjach, posiada swoje korzenie w egocentryzmie. Jest to duch teologicznego narcyzmu [...]. Taki egocentryczny Kościół rości sobie pretensje do posiadania w sobie Jezusa i nie pozwala Mu wyjść na zewnątrz [...]. Upraszczejac, można powiedziec: istnieja dwa obrazy Kościoła: Kościół przepowiadający, który sam z siebie wychodzi i który pełen bojaźni przyjmuje Słowo Boże i wiernie je głosi, oraz wyrafinowany Kościół, który żyje w sobie, z siebie i dla siebie»<sup>21</sup>. Włoskie słowo użyte w liczbie mnogiej *le periferie* oznacza nie tylko peryferie, obrzeża, lecz przedmieścia potężnych miast, gdzie żyją ich najbiedniejsi mieszkańcy. Szczególnie jest to widoczne w krajach Ameryki Łacińskiej, gdzie duże i bogate centra aglomeracji są opasane dzielnicami biedoty, emigrantów i wyrzutków<sup>22</sup>.

W interesującej nas adhortacji papież nie ukrywa swoich osobistych pragnień: „Marzę o «opcji misyjnej», zdolnej przemienić wszystko, aby zwyczajne, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata, niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą nawrócenia duszpasterskiego, można zrozumieć jedynie w następujący sposób: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach było bardziej ekspansywne i otwarte, by doprowadziło pracujących w duszpasterstwie do nieustannego przyjmowania postawy «wyjścia» i w ten sposób sprzyjało pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> EG 10.

<sup>21</sup> Wystąpienie papieża Franciszka, cyt. za: P. Valley, *Papst Franziskus. Vom Reaktionär zum Revolutionär*, Darmstadt: Verlag Theiss 2014, s. 168–169.

<sup>22</sup> Por. S. Scheingraber, *Aufbruch zur „verbeulten Kirche“*, s. 12–13.

<sup>23</sup> EG 27.



Wyjście na peryferia Kościoła, skupienie uwagi na wykluczonych, odrzuconych, ubogich, chorych i cierpiących, połączone z łamaniem wielu konwenansów i rytuałów, oraz niesienie przebaczenia i stawianie w centrum Bożego miłosierdzia to jest ewangelia papieża Franciszka. W jego wizji Kościoła znaczącą rolę odgrywa postawa miłosierdzia. Kulminacją papieskiego głoszenia tej potrzeby był *Rok Miłosierdzia*, otworzony w 2015 r. bullą *Misericordiae vultus*. Warto dodać, że w dokumencie tym Franciszek rozwinął tematy podjęte w adhortacji *Evangelii gaudium*<sup>24</sup>. Papież ujął miłosierdzie jako właściwą postawę chrześcijańską wobec ludzi żyjących na peryferiach swojej egzystencji: „W tym Roku Świętym będziemy mogli doświadczyć otwarcia serc na tych wszystkich, którzy żyją na najbardziej beznadziejnych peryferiach egzystencjalnych, które tak często świat stwarza w sposób dramatyczny. Ileż sytuacji niepewności i cierpienia jest obecnych w dzisiejszym świecie! Ileż ran na ciele wielu, którzy nie mają już więcej głosu, ponieważ ich krzyk osłabł i zgasł z powodu obojętności bogatych narodów”<sup>25</sup>. Franciszek wzywał „do leczenia tych ran, do opatrywania ich oliwą pocieszenia, do przewiązywania miłosierdziem oraz do leczenia ich solidarnością i należną uwagą. Nie wpadajmy w obojętność, która upokarza, w przyzwyczajenie, które usypia ducha i nie pozwala odkryć nowości, w cynizm, który niszczy. Otwórzmy nasze oczy, aby dostrzec biedę świata, rany tak wielu braci i sióstr pozbawionych godności. Poczujmy się sprowokowani, słysząc ich wołanie o pomoc. Nasze ręce niech ścisną ich ręce, przyciągnijmy ich do siebie, aby poczuli ciepło naszej obecności, przyjaźni i braterstwa. Niech ich krzyk stanie się naszym, tak byśmy razem złamali barierę obojętności, która często króluje w sposób władczy, aby ukryć hipokryzję i egoizm”<sup>26</sup>.

Gdy Franciszek widzi człowieka cierpiącego, zachowuje się nie jako głowa Kościoła powszechnego, lecz jak zwyczajny chrześcijanin, gdyż nie zważając na swoją pozycję, biegnie mu z pomocą. Tak właśnie należy interpretować większość jego gestów i działań. W tym kluczu łatwiej zrozumiemy wizytę, którą złożył na greckiej wyspie Lesbos, gdzie – wspólnie z ekumenicznym patriarchą Konstantynopola Bartłomiejem oraz arcybiskupem Aten i całej Grecji Hieronimem – odwiedził obóz uchodźców Moria. Przebywało tam 2,5 tys. osób oczekujących na azyl. Wydarzenie to nabrało symbolicznego znaczenia, ponieważ Lesbos urosło do znaku „kultury obojętności”. Ojciec Święty, przejęty sytuacją tych ludzi pozbawionych domów, powołał do życia Dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, której do tej pory nie było w Watykanie. Rozpoczęła ona swoją działalność 1 stycznia 2017 r. i ma przede wszystkim zająć się wykluczonymi oraz imigrantami.

<sup>24</sup> Zob. Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wrocław: TUM 2015.

<sup>25</sup> Franciszek, *Bulla Misericordiae*, s. 6.

<sup>26</sup> Franciszek, *Bulla Misericordiae*, s. 6.

Jan Paweł II czy też Benedykt XVI prezentowali koncepcję Kościoła jako *communio* w znaczeniu wspólnoty eucharystycznej. Obaj papieże koncentrowali się na zmaganiu cywilizacji życia z cywilizacją śmierci. Z kolei dla Franciszka istotą sporu cywilizacyjnego są nierówności społeczne, niesprawiedliwość i ubóstwo. Według Ojca Świętego z Argentyny w obecnej fazie światowego rozwoju gospodarczego i kulturowego centrum konfliktu znalazło się na styku cywilizacji chciwości a cywilizacji solidarności. Dlatego mówi on o kulturze czułości, którą chrześcijanie mają przeciwstawić kulturze odrzucenia. Franciszek zaznacza, że cieśla z Nazaretu w swoich przypowieściach głosił przede wszystkim biedę i wykluczenie, a nie zajmował się kwestiami moralnymi. Dobre społeczeństwo poznaje się po tym – przekonuje – jak traktuje ono najbiedniejszych, poniżonych, zepchniętych na margines. Nie wolno nam tolerować kultury zbędnego. Wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami – podkreśla papież<sup>27</sup>.

Aby reforma Kościoła przez ewangelizację okazała się skuteczna, Franciszek zdecydowanie opowiada się za tzw. drogą synodalną. Parafia, diecezja, Kościoły lokalne mają się bardziej zaangażować w dzieło misyjne Kościoła powszechnego. W tym względzie papież odwołuje się do latynoamerykańskiej perspektywy wspólnot podstawowych (*base communities*), co może osłabić rzymski centralizm i nadmierną europeizację Kościoła czy też usuwać przesadny klerykalizm, a jednocześnie rozbudzić większą kościelną świadomość wiernych świeckich bądź kreować nową przestrzeń dla kobiet. Swoje misjonarskie marzenia wiąże również z przemianami w zakresie prymatu urzędu papieskiego<sup>28</sup>.

W celu integralnej rekonstrukcji wizji Kościoła w ujęciu Franciszka w zakresie synodalności trzeba dodać i to, że jego zastrzeżenia budzi niewłaściwe separowanie się Kościołów lokalnych od Kościoła powszechnego. Przykładem jest tu tekst listu do pielgrzymującego ludu Bożego w Niemczech. Wyrażając uznanie dla niemieckich katolików i teologów na rzecz reform, Ojciec Święty wskazał na erozję i kryzys wiary widoczne w ich kraju. Kryzys Kościoła nie jest kwestią jego zmian w obszarze instytucjonalności, administracji czy organizacji, lecz osłabienia wiary. Dlatego synodalność zakłada uprzednie działanie Ducha Świętego i tego właśnie wymaga<sup>29</sup>. Franciszek przypomniał, że w centrum starań powinna się znaleźć ewangelizacja i radość wiary. Nie może chodzić tylko o dostosowanie Kościoła do ducha czasu i o kwestie czysto strukturalne, gdyż to spowodowałyby utratę wyjątkowości tej wspólnoty i jej profetycznej misji<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Zob. Papież Franciszek – kard. J.M. Bergoglio, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2018; por. K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 1 (2014), s. 15–16.

<sup>28</sup> Por. S. Scheingraber, *Aufbruch zur „verbeulten Kirche“*, s. 57–77.

<sup>29</sup> Por. Franziskus, *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, Vatikanstadt, 29. Juni 2019, s. 5, nr 3.

<sup>30</sup> Por. Franziskus, *An das pilgernde Volk Gottes*, s. 10, nr 7 („Kirche an den Zeitgeist anpasst, sie aber ihre Originalität und ihre prophetische Sendung verlieren lässt“).

Ze względu na fakt, że tematy podejmowane w trakcie niemieckiego zgromadzenia synodalnego (celibat duchownych, urzędy kościelne dla kobiet, moralność seksualna) wchodzi w zakres nauczania Kościoła powszechnego, Franciszek w dziewiętnastostronicowym tekście *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* zauważa, że wiążące decyzje niemieckich hierarchów na synodzie, jakie mają być wypracowane, nie posiadają ważności eklezjologicznej. Synodalność nie może bowiem uderzać w centrum ewangelizacji Kościoła powszechnego i zakłócać jego *sensus Ecclesiae*<sup>31</sup>.

## 5. POTURBOWANY KOŚCIÓŁ NA OBRZEŻACH

Wręcz błagalne wezwanie Franciszka do misyjnego działania warunkuje dramatyczna sytuacja współczesnego świata. Papież przejęty jest zwłaszcza opcją dla ubogich, która wiąże się z postawą wykluczenia. „Podobnie jak przykazanie «nie zabijaj» stawia jasną granicę, by chronić wartość życia ludzkiego, tak dzisiaj musimy powiedzieć «nie dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej». Ta ekonomia zabija. Nie może tak być, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyziębienia umiera starzec zmuszony, by żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty. To jest wykluczenie. Nie można dłużej tolerować faktu, że wyrzuca się żywność, podczas gdy są ludzie cierpiący głód. To jest nierówność społeczna. Dzisiaj wszystko poddane jest prawom rywalizacji i prawu silniejszego, gdzie można pożera słabszego. W następstwie tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia”<sup>32</sup>.

Nie do przyjęcia jest bowiem dominująca dziś kultura, która preferuje to, co zewnętrzne, natychmiastowe, widoczne, szybkie, czasowe, powierzchowne i prowizoryczne. To, co realne, ustępuje niestety miejsca temu, co pozorne. W wielu krajach globalizacja zniszczyła korzenie rdzennych kultur i wywołała inwazję wpływów cywilizacji bardziej rozwiniętych gospodarczo, lecz etycznie i duchowo zadziwiająco słabych. Dlatego istnieje nagląca potrzeba ewangelizacji kultur<sup>33</sup>.

Ojciec Święty w liście *Misericordia et misera* określił Rok Miłosierdzia jako „jubileusz osób wykluczonych społecznie”<sup>34</sup>. *La chiesa di Bergoglio* to nie tylko nauczanie, lecz wiele gestów i czynów. Przy watykańskiej kolumnadzie Berniniego

<sup>31</sup> Por. Franziskus, *An das pilgernde Volk Gottes*, s. 16, nr 11: „Die synodale Sichtweise hebt weder Gegensätze oder Verwirrungen auf, noch werden durch sie Konflikte den Beschlüssen eines «guten Konsenses», die den Glauben kompromittieren, den Ergebnissen von Volkszählungen oder Erhebungen, die sich zu diesem oder jenem Thema ergeben, untergeordnet. Das wäre sehr einschränkend”.

<sup>32</sup> EG 53.

<sup>33</sup> Por. EG 62, 69.

<sup>34</sup> EG 21.

okalającej bazylikę św. Piotra Franciszek uruchomił punkt bezpłatnej opieki medycznej, gdzie posługują specjaliści i udzielana jest doraźna pomoc medyczna. Tam też otworzył ambulatorium dla bezdomnych, ponadto funkcjonują dla nich prysznice, pralnia i fryzjer<sup>35</sup>. Stąd dla Franciszka Kościół to „szpital polowy”, „troska o ubogich”, „raban”. Analizując jego wypowiedzi, odkrywamy też słowa o Kościele jako domu. Kościół to „dom świętego Boga”, „dom grzesznych ludzi”, „dom różnorodności” i – jak przekonuje – również „dom radości”. W jest domem dla wszystkich bez wyjątku, ponieważ każdy potrzebuje nie tylko dachu nad głową, ale także dachu nad swoją duszą. Kościół to „dom, w którym jest matka Maryja”<sup>36</sup>.

Aby nie uprościć jednak Franciszkowej wizji Kościoła, trzeba zauważyć, że „wykluczeni” dla niego to nie tylko biedni czy bezdomni. Kościół na peryferiach obejmuje też i chorych, środowiska LGTB, imigrantów, samotnych, osoby starsze, kapłanów, którzy odeszli z drogi powołania, rozwiedzionych. Przykładem jest postawa Ojca Świętego, kiedy zadzwonił do koła osób rozwiedzionych i żyjących w separacji, działającego w Piemencie. Franciszek zwrócił się wówczas do grupy „Stracona obrączka” z odpowiedzią na otrzymany list. „Świadomość tego, że papież pomyślał o nas przez kilka chwil, napędza nas nieskończoną radością; daje nam nadzieję i nadaje sens naszemu wysiłkowi. To dla nas dodatkowa zachęta, byśmy odnaleźli nasze miejsce w Kościele” – powiedzieli działacze wspólnoty<sup>37</sup>.

Eklezyjalna wizja Franciszka budzi u wielu zaniepokojenie, zwłaszcza uderza brak jej akceptacji wśród niektórych hierarchii i teologów w Europie oraz w Ameryce Północnej. Widać także odrzucenie przez episkopaty krajów afrykańskich czy azjatyckich, które są przecież regionami szczególnie dotkniętymi ubóstwem, tego swoistego „argentyńskiego tanga”, w jakie pragnie wprawić cały Kościół powszechny Bergoglio. Trzeba też wskazać potężną obojętność i pasywność wiernych świeckich. Dlatego w adhortacji papieża znajdujemy zdecydowany sprzeciw wobec egoistycznej autonomii: „W czasie gdy bardziej potrzebujemy misyjnego dynamizmu, przynoszącego sól i światło, wielu świeckich boi się, że ktoś zaprosi ich do podjęcia zadania apostołskiego, więc starają się uciec od wszelkiego zaangażowania, które mogłoby ich pozbawić wolnego czasu. Na przykład obecnie bardzo trudno znaleźć dla parafii przygotowanych katechetów, gotowych spełniać to zadanie przez lata. Ale to samo dzieje się z kapłanami, którzy obsesyjnie są zafiksowani o swój wolny czas. Często związane jest to z faktem, że osoby te odczuwają stanowczą potrzebę zachowania swojej przestrzeni autonomii, tak jakby zadanie ewangelizacji było niebezpieczną trucizną, a nie radosną odpowiedzią na miłość

<sup>35</sup> Zob. PAP, Deon: *Watykan: darmowa pomoc lekarska dla bezdomnych*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4015,watykan-darmowa-pomoc-lekarska-dla-bezdomnych.html> [dostęp: 8 IV 2019].

<sup>36</sup> Zob. *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka*, Poznań: W Drodze 2015.

<sup>37</sup> Deon: *Papież zadzwonił do koła osób rozwiedzionych i w separacji*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,3924,papiez-zadzwonil-do-kola-osob-rozwiedzionych-i-w-separacji.html> [dostęp: 9 IV 2019].

Boga, który wzywa nas do misji i czyni nas osobami spełnionymi i przynoszącymi owoce. Niektórzy stawiają opór, by dogłębnie zasmakować w misji i ogarnięci są paraliżującą acedią<sup>38</sup>.

Nie bez powodu znany watykanista, Marco Politi, opublikował książkę pod znamienym tytułem *Samotność papieża Franciszka*, gdzie – na szerokim tle wstrząsów, jakie przeżywa obecnie kościelna wspólnota – dowodzi reformatorskich poczynań biskupa Rzymu. Jednocześnie autor odsłania brak akceptacji dla tych inicjatyw w Kurii Rzymskiej, wśród wielu księży włoskich oraz niechęć do współpracy ze strony rządu włoskiego (Matteo Salvini)<sup>39</sup>. Politi akcentuje profetyczną postawę papieża wobec różnych układów geopolitycznych. Zauważa, że jedni pragną instrumentalizować religię i Kościół, a drudzy – prowadzić świętą wojnę. W obu przypadkach generowana jest ideologia podboju. Franciszek zaś nie legitymuje żadnych teologiczno-politycznych układów<sup>40</sup>.

Papież prosi: „Wyjdźmy więc, aby ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. Powtarzam tu całemu Kościołowi to, co wielokrotnie powiedziałem kapłanom i świeckim w Buenos Aires: wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła zatroskanego o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur<sup>41</sup>”.

We Franciszkową wizję odnowionego Kościoła wpisuje się również troska o świat stworzony. Ten wątek pojawia się w wypowiedziach Ojca Świętego regularnie. Według niego brak poszanowania przyrody jest obrazą Stwórcy. Papież mówi nawet o „zbrodniach wobec środowiska naturalnego”. Pojawia się u niego termin „grzechu ekologicznego” oraz postulat, aby wprowadzić go do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Nauczanie o ochronie dzieła stworzonego znajdujemy w encyklice *Laudato si* z 2015 r., gdzie Franciszek nawołuje do podejścia ekologicznego jako społecznej postawy. Bergoglio dzieli się swoim „ekologicznym marzeniem”, jakim jest połączenie ochrony stworzenia z troską o ludzi (por. nr 41–46). O kwestii tej wspomina również w adhortacji *Querida Amazonia*, wyznając: „Marzę o wspólnotach chrześcijańskich zdolnych, by się zaangażować i urzeczywistnić się w Amazonii do tego stopnia, by dały Kościołowi nowe oblicza o cechach amazońskich<sup>42</sup>”.

Warto nadmienić, że cały czwarty rozdział tej adhortacji z 2020 r. nosi nawet tytuł *Marzenia kościelne*. Wskazując na inkulturację i wzywając pasterzy oraz świeckich do misyjnego zaangażowania na rzecz ludów tej części świata, Franciszek przestrzega przed redukcją Ewangelii do aspektów społecznych: „Kościół jest

<sup>38</sup> EG 81.

<sup>39</sup> Zob. M. Politi, *La solitudine di Francesco. Una papa profetico, una Chiesa in tempesta*, Bari: Editori Laterza 2019.

<sup>40</sup> Por. M. Politi, *La solitudine di Francesco*, s. 54.

<sup>41</sup> EG 49.

<sup>42</sup> QuA 7.

powołany, by iść z ludami Amazonii. W Ameryce Łacińskiej droga ta wyrażała się szczególnie poprzez takie wydarzenia jak Konferencja Biskupów w Medellin (1968) i jej zastosowanie do Amazonii w Santarem (1972); a następnie w Puebla (1979), Santo Domingo (1992) i Aparecidzie (2007). Droga trwa nadal, a obowiązek misyjny, jeśli chce rozwijać Kościół o obliczu amazońskim, musi wzrastać w kulturze spotkania ku «wielokształtnej harmonii». Aby jednak to ucieleśnienie Kościoła i Ewangelii było możliwe, musi rozbrzmiewać zawsze na nowo wspaniałe przepowiadanie misyjne<sup>43</sup>.

Według biskupa Rzymu amazońskie oblicze Kościoła będzie kształtowane przez takie elementy, jak: obronę biednych, bardziej aktywną obecność świeckich we wspólnocie, mniejszą klerykalizację, nową przestrzeń dla kobiet, dostępność sakramentów dla wszystkich. „Autentyczna opcja na rzecz najuboższych i najbardziej zapomnianych, pobudzając nas do uwolnienia ich od nędzy materialnej i obrony ich praw, oznacza zaproponowanie im przyjaźni z Panem, który ich wspiera i obdarza godnością. Byłoby to smutne, gdyby otrzymali od nas kodeks doktryn lub imperatyw moralny, ale nie wspaniałą wieść zbawczą, to wspaniałe wołanie misyjne, zmierzające do serca i nadające sens całej reszcie. Nie możemy też zadowolić się przesłaniem społecznym<sup>44</sup>.

## 6. EKLEZJOLOGIA BŁĘDNYCH PRZESŁANEK

Zanim przejdziemy do podsumowania przedkładanej przez papieża Franciszka wizji Kościoła, przypomnijmy, czym Kościół nie jest, a czym on jest. Z pewnością Kościołem nie są tylko księża biskupi czy kapłani ani sami wierni świeccy. Nie można go ograniczać zaledwie do ludzi ochrzczonych. Sama Trójca Przenajświętsza bądź sam Jezus Chrystus także nie są Kościołem. Stąd nie jest on żadnym spirytualnym ani duchowym tworem, podobnie jak nie daje się on zrównać tylko z instytucją czy społecznością.

Czym zatem jest Kościół? Drugi Sobór Watykański, obradujący w latach 1962–1965, na samym początku postawił pytanie o jego istotę. Brzmiało ono: *Ecclesia, quod dicis de te ipsa?* („Kościśle, co mówisz sam o sobie?”). Kościół stanowi zatem tajemnicę i rzeczywistość, którą należy opisywać tak od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Dokumenty soborowe ukazują go jako rzeczywistość ziemską i niebiańską, materialną i duchową, grzeszną i świętą, rzeczywistość spełnioną i eschatologiczną. Ta soborowa wypowiedź okazuje się dla nas wiążąca.

<sup>43</sup> QuA 61.

<sup>44</sup> QuA 63.



W czytelnym odróżnieniu od teologii prawosławnej, a tym bardziej od protestanckiej, teologia katolicka uczy, że Kościół jest rzeczywistością sakramentalną. Stanowi zatem spotkanie grzesznego człowieka, który w swojej wolności przyjmuje Boga miłosierdzie w sposób sakramentalny. Dotykamy więc wymiaru nie tylko boskiego, lecz również ludzkiego. Zgodnie z nauczaniem soborowym Kościół jest dla człowieka i to nie tylko dla człowieka wierzącego, ale również dla całego świata. Jezus Chrystus, który udziela się w Kościele w Duchu Świętym, czyni to w sposób zbawiający. Nie można Kościoła z jednej strony zredukować tylko do Pana Boga, a z drugiej nie należy go sprowadzać zaledwie do człowieka.

Wizję Kościoła, jaka cechuje pontyfikat Bergoglio, wolno bez większych zastrzeżeń zakwalifikować do obszaru eklezjologii kontekstualnej. Taką formę ujmowania eklezjalnej rzeczywistości szerzej omawiał niderlandzki teolog Johannes A. van der Ven w swoim znanym dziele *Kontextuelle Ekklesiologie*<sup>45</sup>. Fenomen Kościoła należy badać i prezentować w odmiennych kontekstach i pod różnym kątem, aby wydobywać jego niezmierzone bogactwo w przeróżnych odcieniach.

Wydaje się, że nadmierne akcentowanie opcji dla ubogich czy wykluczonych nie jest do końca zgodne z przekazem Ewangelii. W nauce papieża Franciszka „ubodzy” czy też „biedni” są rozumiani w sensie zbyt socjalnym. Czyż przez taki podział nie wykluczamy ludzi zamożnych z Bożej oferty zbawienia? Jezus Chrystus nie dzielił ludzi na biednych i bogatych, głodnych i nasyconych. Gościł u osób majątnych (np. Szymona, Zacheusza), dialogował z bogatym młodzieńcem, lecz bywał i u biednych. Nauczyciela z Nazaretu interesował przede wszystkim człowiek żyjący bez Boga, dlatego nie rozwiązywał On problemów ekonomicznych, ale nade wszystko moralne. Jego największym darem dla ludzkości było to, że przyniósł jej Boga. W ciągu dwudziestu wieków swojego istnienia chrześcijaństwo, inspirowane wskazaniami Pawła Apostoła „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28), nie tworzyło podziałów, lecz w swoim uniwersalizmie niosło dar odkupienia tak wszystkim wierzącym w Chrystusa, jak i całemu światu.

Podobnie należy spojrzeć na kwestię ewangelizacji, ujmując ją integralnie. Kościół nie może nie być misyjny. Nieustannie podejmuje on trud niesienia Dobrej Nowiny, nierzadko płacąc krwią misjonarzy i misjonek. Jednakże przez swoje dzieje wypracował pewne formy misyjności, które nadal przynoszą efekty. Kościół nie jest tylko na peryferiach, lecz w samym swoim centrum: tam, gdzie w parafiach sprawuje się Eucharystię; tam, gdzie znajduje się rodzina; tam, gdzie są chrześcijańskie wspólnoty. Ważność i niezbywalność Eucharystii uświadamia nam piękne świadectwo ks. prof. Franciszka Blachnickiego, więzionego przez reżim komunistyczny w Centralnym Więzieniu w Katowicach w 1961 r.: „To, co

<sup>45</sup> Zob. J.A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, aus dem Niederländischen von M. Scherer-Rath, C. Peters, Düsseldorf: Patmos 1995.



się dokonuje we mnie na więziennych rekolekcjach i co nazywam «przesunięciem punktu ciężkości wartościowania życiowego», musi się wyrazić w moim życiu kapłańskim jako przesunięcie punktu ciężkości na Mszę świętą. Uświadomiłem sobie dziś, w czasie rozmyślenia – wyznaje Sługa Boży – jak dalece Msza święta znajduje się w centrum życia Kościoła, jak wszystko z niej wypływa, ku niej zmierza, w nią jest zakotwiczone. Podobnie powinno być w życiu kapłana. Kapłan jest dla Mszy świętej. Składanie ofiary Mszy świętej to istota jego powołania, wszystko inne jest dodatkiem. Tak jak Pan Jezus przyszedł po to, aby złożyć z siebie ofiarę – podobnie kapłan jest po to, aby tę ofiarę uobecnić. Tu musi nastąpić w moim życiu kapłańskim zasadnicze przesunięcie. Dotychczas Msza święta była w mojej świadomości, zaprzątniętej mnóstwem spraw, czymś peryferyjnym. W przyszłości te wszystkie sprawy muszą być podporządkowane Mszy świętej, muszą być w nią wbudowane<sup>46</sup>.

Globalizacja oraz nowoczesne środki przekazu informacji są wspaniałą szansą dla ewangelizacji kultury, otwierając nowe perspektywy głoszenia Dobrej Nowiny. Franciszek posługuje się już Twitterem, posiada konto na Facebook'u, ostatnio otworzył też Instagram. Trzeba jednak pamiętać, że Internet jest rzeczywistością płaską i stanowi zaledwie jedno z wielu narzędzi do przekazu Ewangelii, które jednak nie wprowadzają człowieka do bogatej i wielowymiarowej przestrzeni wiary i nigdy nie będą w stanie zastąpić indywidualnej i liturgicznej modlitwy ani chrześcijańskiego świadectwa życia.

Należy mieć na uwadze, że Kościół nie może zostać zredukowany do instytucji społecznej, politycznej czy też funkcji charytatywnej mimo nacisku ze strony takiego bądź innego państwa albo kuszących propozycji różnych ideologii. Ze względu na powszechność zbawienia Kościoła nie można zawęzić do socjalnych problemów jednego z Kościołów lokalnych. Większa znajomość katolickiej doktryny i wierność jej to z pewnością skuteczne środki na niebezpieczne formy eklezjologii i na typy duchowości stojące w sprzeczności z odnową zainicjowaną przez Drugi Sobór Watykański. Ograniczone rozumienie tajemnicy Kościoła wnosi ze sobą niestety redukcjonizm, który pozostaje nie do zaakceptowania przez katolicką teologię.

Analizując wysiłki Franciszka podejmowane z myślą o reformie kościelnej, nie sposób choćby krótko określić jego rozumienia samej reformy. Wydaje się bowiem, że jest ona często pojmowana nazbyt zewnętrznie i sprowadza się do zmian instytucjonalnych. Mówiąc o tej kwestii, trzeba przywołać starożytną zasadę *ecclesia semper reformanda* i zaznaczyć, że w stanie reformy wspólnota chrześcijańska znajduje się permanentnie, i to już od momentu swojego zaistnienia. Zasada „Kościół wiecznie się reformujący” oznacza zarówno zmiany widzialnej struktury, jak i niewidzialne przemiany wewnętrzne, odnoszące się do nawrócenia człowieka i jego większego przyłgnięcia do Trójjedyne Boga. Jądro tej zasady znajduje się przede wszystkim w przyłgnięciu grzesznego człowieka do miłosiernego Boga.

<sup>46</sup> F. Blachnicki, *Rekolekcje więzienne*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2001, s. 68.

Chodzi o wezwanie do ustawicznego oczyszczania się, nawracania i uświęcania. Już starożytnie synody, np. w Aleksandrii w 323 r., zwracały uwagę, że antychrystami są nie tylko jawni przeciwnicy Chrystusa z zewnątrz Kościoła, lecz również ci, którzy formalnie należąc do Kościoła, nie przebywają w rzeczywistości w łączności ze swoim Odkupicielem<sup>47</sup>.

Kontrowersję budzi też treść wspólnej deklaracji o ludzkim braterstwie dla pokoju na świecie i zgodnego współistnienia, która została podpisana przez papieża Franciszka oraz wielkiego imama Al-Azhar 4 lutego 2019 r. na międzyreligijnej konferencji w Abu Zabi. Zastrzeżenia wywołuje zawarte tam zdanie: „Pluralizm i różnorodność religii, koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem mądrej woli Bożej, z jaką Bóg stworzył istoty ludzkie”. Wprawdzie Franciszek odniósł się do tej nieścisłości w trakcie śródowej audiencji generalnej 3 kwietnia 2019 r., powołując się na scholastyczną zasadę tzw. dopuszczającej woli Boga (*voluntas permissiva*) w zakresie istnienia wielu religii, lecz dokument ten – uznając pośrednio lub bezpośrednio równość wszystkich religii – stawia pod znakiem zapytania wyjątkowość chrześcijaństwa. Afirmacja różnorodności religii wydała się wielu chrześcijanom zdradą Jezusa Chrystusa jako jednego i jedynego Zbawiciela rodzaju ludzkiego oraz niezbędności Kościoła Trójjedynego Boga dla zbawienia. Jakkolwiek można się pokusić o spekulatywne wyjaśnienie tej nieścisłości, to jednak z punktu poprawności katolickiej doktryny i duszpasterskiej praktyki jest ono nie do przyjęcia.

Przywołajmy nauczanie ojców soborowych, którzy głoszą, że „najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”<sup>48</sup>. Wierni słowu Bożemu przypominają oni również, że „Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi» posłany, «głosi słowo Boże» (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tt 2, 13)”<sup>49</sup>.

Odwołajmy się do deklaracji *Dominus Iesus*, która została ogłoszona przez Kongregację Doktryny Wiary w 2000 r., gdzie czytamy: „Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę). W konsekwencji uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii,

<sup>47</sup> Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków: WAM 2012, s. 51, 225, 240.

<sup>48</sup> KO 2.

<sup>49</sup> KO 4.

o natchnionym charakterze ksiąg *Pisma Świętego*, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedyności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedyne Kościoła Chrystusa<sup>50</sup>.

W ten klimat (nieroztropnego) pozbawiania chrześcijaństwa jego absolutnej odmienności i wyjątkowości w odniesieniu do innych religii wpisuje się też sceneria związana z przebiegiem Synodu Amazońskiego w 2019 r. Oczywiście należy zaznaczyć, że były dwa synody – jeden realny, o którego rzeczywistym przebiegu i postanowieniach wiedzą nieliczni, oraz drugi, wirtualny, którym w medialnym i skróconym przekazie emocjonowała się większość, określając go przede wszystkim jako ekologiczny i nawiązujący do papieskiej encykliki *Laudato si*, będącej wezwaniem do ochrony całego świata stworzonego. Sięgnijmy tu do ceremonii rzymskich, towarzyszących synodowi, podczas których uprzywilejowane miejsce zajęły wierzenia ludów Amazonii. W przekonaniu wielu katolików w październiku 2019 r. doszło do „świętokradczych aktów papieża Franciszka”, kiedy pobłogosławił figurkę pogańskiej bogini Pachamama w ogrodach watykańskich oraz zezwolił na umieszczenie tej drewnianej podobizny przed głównym ołtarzem w bazylice św. Piotra i przeniesienie jej w procesji do sali Synodu. Z kolei według niektórych, modląc się przy wizerunku wspomnianej bogini, Franciszek zaakceptował „teologię Indian” (Eleazaraa Lópeza Hernández), będącą inkulturacją Ewangelii ludów tej części świata<sup>51</sup>.

Problemem religijnego synkretyzmu zajmowała się już 20 lat temu deklaracja *Dominus Iesus* autorstwa kard. J. Ratzingera. Czytamy w niej: „Dlatego należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną a wierzeniem w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która «pozwala wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć», wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu. W aktualnej debacie nie zawsze takie rozróżnienie jest zachowywane i dlatego często utożsamia się wiarę teologalną, która jest przyjęciem prawdy objawionej przez Boga Trójjedynego, z wierzeniem w innych religiach, które jest doświadczeniem religijnym poszukującym dopiero absolutnej prawdy i nie wyrażającym jeszcze przyjęcia objawiającego się Boga. Jest to jeden z motywów,

<sup>50</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo M 2000, nr 4.

<sup>51</sup> T. Isakowicz-Zaleski, *Krytyka papieża Franciszka za kult pogańskiej bogini Pachamana*, <https://www.rmfm24.pl/tylko-w-rmf24/isakowicz-zaleski/blogi/news-krytyka-papieza-franciszka-za-kult-poganskiej-bogini-pachama,nId,3332724> [dostęp: 9 II 2020].

dla których dąży się do umniejszenia, a czasem nawet do zatarcia różnic między chrześcijaństwem a innymi religiami<sup>52</sup>.

Również ogłoszenie w 2016 r. przez Franciszka drugiej adhortacji *Amoris Laetitia* nie obyło się bez licznych znaków zapytania. Zawarte w tekście doktrynalne niejasności przyczyniły się nawet do duszpasterskich niepokojów i trudności. Co stało się przedmiotem sporu? W pierwotnym zamierzeniu synod biskupów miał być poświęcony rodzinie w kontekście ewangelizacji. Debata jednak skoncentrowała się na trzech kwestiach: 1. ważności sakramentu małżeństwa zawieranego przez tzw. ochrzczonych pogan; 2. uproszczeniach procesu kanonicznego w orzekaniu nieważności małżeństwa; 3. możliwości przystępowania do Komunii Świętej osób rozwiedzionych i znajdujących się w powtórnych związkach<sup>53</sup>. Ostatecznie w dokumencie końcowym poruszono wiele innych problemów, a mianowicie: teologiczne znaczenie współczesnych zmian kulturowych, relację Kościoła do świata, rozumienie nierozzerwalności sakramentalnego małżeństwa i Eucharystii, metody etycznej oceny ludzkich czynów, a zwłaszcza koncepcji tzw. aktów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*) oraz stosunek sumienia do ogólnej normy moralnej<sup>54</sup>.

Zastrzeżenia co do wersji tego dokumentu (*Relatio post disceptationem*) trafnie oddał abp Stanisław Gądecki, przewodniczący Episkopatu Polski: „Najbardziej kontrowersyjne było już samo opublikowanie dokumentu przez media. Dziennikarze wspierający zmiany obyczajowe podchwycili ten dokument – będący roboczym pismem podlegającym dyskusji – i przedstawili go jako nowe, rewolucyjne stanowisko Watykanu w sprawie rozwodników oraz homoseksualistów. Ogłoszono wręcz epokową zmianę nauczania Kościoła. [...] Nagłośniono tekst wybiórczy, nadmiernie eksponujący jedne opinie i bagatelizujący inne, odmienne głosy<sup>55</sup>”.

Oczywiście, chociaż Franciszek nie jest autorem swoich dokumentów w sensie ścisłym, to jednak powstały one z jego bezpośrednich inspiracji i wskazań, dlatego bierze za nie odpowiedzialność. Nie można być bowiem aż tak naiwnym, aby przyjmować, że przy tak aktywnym trybie życia osiemdziesięcioletni człowiek jest w fizycznym i intelektualnym stanie napisać setki stron poważnych tekstów. Wystarczy wspomnieć, że Franciszek do lutego 2020 r. odbył już 32 wizyty apostolskie, odwiedzając niekiedy kilka państw w trakcie jednej podróży. Niemniej pisma te są przez niego aprobowane, wyrastają z jego przemyśleń, pouczeń, przekazów i wskazań. Powstaje zatem poważne pytanie o kompetencje i odpowiedzialność jego najbliższych doradców czy też osób, którym zleca redakcję tak wiążących tekstów.

Nauka o Kościele zawsze jest konsekwencją przyjętej trynitologii, chrystologii, pneumatologii i mariologii. Można się zapytać: Czy nie do końca poprawna

---

<sup>52</sup> DI 7.

<sup>53</sup> Por. J. Kupczak, *Źródła sporu o Amoris laetitia*, Poznań: W drodze 2018, s. 13–14.

<sup>54</sup> Por. J. Kupczak, *Źródła sporu*, s. 15.

<sup>55</sup> *Nie ma co udawać, że nie ma różnicy zdań. Z abp. Stanisławem Gądeckim, przewodniczącym Episkopatu Polski, rozmawia Piotr Semka*, „Do Rzeczy” 45 (2014), s. 37.

eklezjologia nie jest wynikiem jednostronnego ujęcia Jezusa, słabej w niej obecności Ducha Świętego i ujmowania Bożej Rodzicielki najczęściej w świetle pobożności ludowej? Co oznacza taki niepełny obraz Jezusa? Ciągle jeszcze pokutuje ujmowanie Syna Bożego w kategoriach skrajnego ubóstwa. Na podstawie współczesnych badań archeologicznych i kulturowych wiemy, że Święta Rodzina nie żyła w biedzie. Jako solidni i wyjątkowi pracownicy Jezus z Józefem mieli sporo zleceń. Podobnie i dziś fachowi rzemieślnicy są cenieni i poszukiwani. W oddalonym od Nazaretu o 6 km mieście Seforis nie brakowało pracy. Tradycja głosi, że mieszkali tam Anna i Joachim, rodzice Maryi – Matki Jezusa. Wolno przyjąć, że Jezus i Józef bywali tam często. Czyniąc z Seforis swoją główną siedzibę, król Herod Antypas rozbudował je ponad miarę. Najnowsze wykopaliska archeologiczne wykazały istnienie w tym mieście – zwanym „klejnotem Galilei” – licznych budynków użyteczności publicznej, na czele z amfiteatrem aż na 4,5 tysiąca miejsc! Z przekazów biblijnych zaś wiemy, że w trakcie ukrzyżowania żołnierze rzucali losy o tunikę Jezusa, gdyż była piękna i cała tkana, dlatego też jej nie rozdzielali. Podsumowując, rodzina z Nazaretu ani nie egzystowała w luksusie, ani też w nędzy. Żyła godziwie i dostatnio jak na tamte czasy, utrzymując się z pracy swoich rąk<sup>56</sup>.

Również w nauczaniu papieskim w rzeczywistości eklezjalnej uderza niezbyt obecna pneumatologia oraz mówienie o osobie i działaniu Najświętszej Panny przede wszystkim w oparciu o ludową pobożność. Brak jest Maryi w Jej odniesieniach „nowego feminizmu” (Jan Paweł II), egzystencji czy też dziejów odkupienia i zbawienia. Z pewnością nie mamy tu do czynienia z mariologią dynamiczną, lecz statyczną<sup>57</sup>.

Wydaje się, że do obecnej chwili pontyfikat Franciszka charakteryzują poważne zmiany. Nie można tu pominąć jego zdecydowanej postawy w walce z pedofilią. Bez wątplenia obecny papież jest na swój sposób postacią profetyczną. Niestety są to wszystko reformy cząstkowe, spontaniczne, chaotyczne i pozostające na obrzeżach. Coraz bardziej ujawnia się brak głęboko przemyślanej i konsekwentnej eklezjologii, która bez właściwej chrystologii, pneumatologii i mariologii nie może być skonstruowana, a tym bardziej – wcielana w życie. Przekonania i postawa tego charyzmatycznego chrześcijanina nazbyt wpisują się w kontekst swojego lokalnego Kościoła latynoamerykańskiego. Stąd Franciszek rozczarowuje nie tyle brakiem zmian, co brakiem spójnej, integralnej wizji kościelnych reform, nie wspominając już o braku odniesień do potężnej tradycji samego reformowania, jakie w ciągu dziejów Kościoła było i jest nieustannie podejmowane.

Z wyżej wymienionych względów należy dość sceptycznie podchodzić do medialnych przekazów o papieżu czy też o rzekomo jego wypowiedziach, gdyż są

<sup>56</sup> Por. A. Napiórkowski, *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Pelplin: Bernardinum 2019, s. 111–112.

<sup>57</sup> Por. K. Niewiadomski, *Maryja jako wzór moralny w encyklikach papieża Benedykta XVI i Franciszka*, „Seminare” 37 (2016), nr 1, z. 3, s. 27–38.

one niestety najczęściej zabarwione ideologicznie, nacechowane polityczną opcją danego dziennikarza. W Ojcu Świętym trzeba widzieć też i modlącego się charyzmatycznego Sługę Bożego, który nie zapomniał słów Jezusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Uważająca się za stróża katolickiej ortodoksji, antybergogliowska opozycja nie dostrzega Franciszkowej wrażliwości i nie podejmuje wysiłku służącego zrozumieniu jego wizji Kościoła, mocno uwarunkowanej latynoskim kontekstem przeżywania Ewangelii we współczesnym świecie, tak wyraźnie naznaczonym społeczną niesprawiedliwością.

#### WYKAZ SKRÓTÓW:

- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*
- AP – *Aparecida. V Ogólna konferencja episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*
- QuA – Franciszek, Posynodalna adhortacja *Querida Amazonia*
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*
- DI – J. Ratzinger, Deklaracja *Dominus Iesus*

#### WIZJA KOŚCIOŁA PAPIEŻA FRANCISZKA

##### Streszczenie

Rekonstrukcja gestów, zachowań i słów Franciszka pod kątem jego rozumienia Kościoła niesie ze sobą spore trudności. Forsowana przez niego eklezjologiczna koncepcja przysparza mu z jednej strony rzesze zwolenników, a z drugiej – prowokuje wielu do krytyki i postawy odrzucenia. Aby bez zniekształceń zrozumieć naukę papieża o Kościele, należy sięgnąć do dokumentu z Aparecidy biskupów latynoamerykańskich (2007) oraz adhortacji *Evangelii gaudium* (2014). „Poturbowany” Kościół Bergoglio znajduje się przede wszystkim na obrzeżach chrześcijaństwa i wyrasta z argentyńskiej opcji dla różnego typu wykluczonych. Stąd doktrynalnie i duszpastersko nieroztropnie wystawia się taka wspólnota na niebezpieczne zarzuty propagowania religijnego synkretyzmu, osłabiania wyjątkowości i jedyności Jezusa Chrystusa, stawiania pod znakiem zapytania eklezjalnej sakramentalności.

Sł o w a k l u c z o w e: J. Ratzinger, przemiana, teolog liberalny, Drugi Sobór Watykański, redakcja soborowych dokumentów, Kościół, marksizm, faszizm, ruch studencki 1968, eklezjologia, mariologia.



## VISION OF POPE FRANCIS' CHURCH

## Summary

The reconstruction of Francis' gestures, behaviors, and words in terms of his understanding of the Church is fraught with considerable difficulties. On the one hand, the ecclesiological concept he introduced attracts crowds of followers, but on the other, it provokes many individuals to criticize and to adopt the attitude of rejection. In order to understand his teaching on the Church without any distortions, one needs to refer to the Aparecida Document of Latin American Bishops (2007) and to his papal exhortation *Evangelii gaudium* (2014). The battered Church of Jorge Mario Bergoglio is located primarily on the outskirts of Christianity and grows out of the Argentinian option that encompasses various types of excluded people. Hence, such a community imprudently exposes itself to the accusations, which are not groundless, of promoting religious syncretism, weakening the uniqueness and oneness of Jesus Christ, and questioning ecclesiastical sacramentality.

**Key words:** Joseph Ratzinger, change, liberal theologian, the Second Vatican Council, editing of the conciliar documents, Church, Marxism, fascism, the student movement in 1968, ecclesiology, Mariology.

## PAPST FRANZISKUS' VISION DER KIRCHE

## Zusammenfassung

Es ist sehr schwierig, die Gesten, Verhaltensweisen und Worte von Papst Franziskus im Hinblick auf sein Verständnis der Kirche zu rekonstruieren. Das ekklesiologische Konzept, das er durchsetzt, verschafft ihm einerseits viele Anhänger - provoziert aber andererseits viele andere zu Kritik und Ablehnung. Um seine Lehre über die Kirche ohne Verzerrung zu verstehen, sollte man sich auf das Dokument aus Aparecida der lateinamerikanischen Bischöfe (2007) und auf die päpstliche Exhortation *Evangelii gaudium* (2014) beziehen. Die „verbeulte“ Kirche (vgl. *Evangelii gaudium*, Nr. 49) von J. Bergoglio befindet sich hauptsächlich am Rande des Christentums und wächst aus der argentinischen Option für verschiedene Arten von Ausgeschlossenen heraus. Daher setzt sich eine solche Gemeinschaft, die weniger Doktrin dafür aber mehr Seelsorge befürwortet, dem begründeten Vorwurf aus, dass sie den religiösen Synkretismus fördere, die Einzigartigkeit Jesu Christi schwäche und die kirchliche Sakramentalität in Frage stelle.

**Schlüsselwörter:** J. Ratzinger, Transformation, liberaler Theologe, Zweites Vatikanisches Konzil, Redaktion, Kirche, Marxismus, Faschismus, 1968er Studentenbewegung, Ekklesiologie, Mariologie.



## BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. V Ogólna konferencja episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, tłum. K. Zabawa, K. Łukoszczyk SVD, Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2014.
- Auer J., Ratzinger J., *Kleine katholische Dogmatik, Bd. VIII: Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament*, Regensburg: Pustet 1983.
- Auer J., Ratzinger J., *Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX: J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Pustet 1990.
- Balthasar H.U. von, *Wer ist die Kirche?*, in: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1961, s. 148–202.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Kolegium Bernardyńskim, Paryż 12.09.2008*, „L'Osservatore Romano” (PL) (2008).
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, red. P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków: Rafael 2016.
- Benedykt XVI, „*Serce rozumne*”. *Refleksje na temat podstaw prawa. Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22.09.2011*, „L'Osservatore Romano” (PL) 337 (2011), nr 10–11, s. 40–41.
- Congar Y., *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952–1956*, Poznań: W drodze 2008.
- Erklärung für die Freiheit der Theologie*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 17 XII 1968.
- Ferrara Ch., *The Third Secret of Fatima and the Post-Conciliar Debacle*, part 3, <http://www.fatima.org/news/newsviews/3rdsecret3.asp> [dostęp: 4 I 2017].
- Floridi A., *Moscow and the Vatican*, Michigan: Artis Publishers Ann Arbor 1986.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M 2013.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja Querida Amazonia*, Kraków: Wydawnictwo M 2020.
- Gózdź K., *Opera Omnia Josepha Ratzinger/Benedykta XVI*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Halik T., *Kocham Kościół mimo wszystko*, „Więź” 53 (2010), nr 10, s. 20–26.
- Häring H., *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf: Patmos 2001.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków: WAM 1996.
- Michalik A., *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzinger*, Tarnów: Biblos 2008.
- Kramer P., *The devil's final battle, Terryville*, Connecticut: The Missionary Association 2002.
- Micklethwait J., Wooldridge A., *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat?*, Warszawa: Zysk i S-ka 2011.
- Morawa J., *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzinger*, Kraków: Wydawnictwo Unum 2013.
- Napiórkowski A., *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2015.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzinger*, tłum. D. Chabrajska, Kraków: Salwator 2006.
- Paweł VI, *Audienca ogólna*, 12 I 1966.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1975.
- Paweł VI, *Encyklika O popieraniu rozwoju ludów „Populorum progressio”*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1967.

- Pech J.C., *Joseph Ratzinger: Kirche – Zeichen unter den Völkern, Zeitgenössische Kirchenverständnisse*, Hrsg. C. Keppler, J.C. Pech, Heiligen Kreuz im Wienerwald: Be&Be 2013, s. 91–123.
- Ratzinger J., *Deklaracja Dominus Iesus*, Poznań: Pallottinum 2006.
- Ratzinger J., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, pol. tłum. Chrześcijańskie braterstwo, tłum. J. Merecki, Kraków: Kösel 2006.
- Ratzinger J., *Moje życie. Autobiografia*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005.
- Ratzinger J., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco: Ignatius Press 1987.
- Ratzinger J., *Sól ziemi: chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kard. J. Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia P. Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2005.
- Ratzinger J., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2002.
- Ratzinger J., *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München-Zürich-Wien: Herder 1984.
- Sarto P.B., *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 2 (2013), nr 7, s. 23–43.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 350–363.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010–2016, t. I, II, III.
- Wiltgen R., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków: Wydawnictwo AA 2011.
- Wójtowicz W., *La Chiesa come communio nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Roma-Koszalin: Pontificia Università Lateranense 2010.
- W trosce o pełnię wiary 1966–1994. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów: Biblos 1995.
- W trosce o pełnię wiary 1995–2000. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów: Biblos 2002.

**Andrzej Adam Napiórkowski** – profesor zwyczajny doktor habilitowany, paulin. Od 2001 r. kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Studia specjalistyczne odbył w Niemczech (Tybinga, Ratyżbona) i uwieńczył je doktoratem na WT Uniwersytetu w Ratyżbonie na podstawie pracy *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in M.J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre* (Frankfurt: Peter Lang a.M. 1996). Habilitował się w oparciu o rozprawę *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu* (Kraków: Salwator 2000). W 2006 r. otrzymał tytuł profesora. W latach 2002–2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru Na Skałce. W czasie przeoratu zainicjował i uwieńczył budowę *Ołtarza Trzech Tysiącleci*. Jego badania naukowe

---

obejmują eklezjologię integralną, chrystologię fundamentalną, zagadnienia ekumeniczne, w tym szczególnie kwestię usprawiedliwienia, mariologię. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Jest autorem ponad 30 książek oraz przeszło 200 druków naukowych. Jego ostatnie publikacje to: *Reforma i rozwój Kościoła*, Kraków: WAM 2012; *Kościół bez Kościoła. D. Bonhoeffer*, Kraków: Petrus 2014; *Kościół w Maryi. Maryja w Kościele*, Kraków–Kielce: Jedność 2016; *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków: Wydawnictwo UPJP II 2016; *Niezbywalność teologii*, Kraków–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2018; *Proegzystencja Kościoła*, Kraków: UPJP II – WAM 2018; *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Pelplin: Bernardinum 2019. Adres do korespondencji: [andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl](mailto:andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl)



KS. WOJCIECH KUĆKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0003-4271-8478>

## WYZWANIA ETYCZNE „TEOLOGII DOBROBYTU” W ŚWIETLE NAUCZANIA PAPIEŻA FRANCISZKA

Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia staje przed różnymi nowymi wyzwaniami *ad intra* oraz *ad extra*. Niewątpliwie jednym z ważniejszych w czasie pontyfikatu Franciszka – zarówno wewnątrz wspólnoty katolickiej, jak i w relacji do innych grup chrześcijańskich – są rozwijające się i rosnące w liczbę wyznawców nowe ruchy religijne, a zwłaszcza ruch pentekostalny. Bardzo istotnym zagadnieniem teologicznym w ostatnich dziesięcioleciach jest kwestia „teologii dobrobytu”, nazywana także „Ewangelią dobrobytu”, którą w swoim nauczaniu podejmuje również papież Bergoglio.

Niniejszy artykuł ma na celu wyjaśnienie istoty tego zjawiska oraz jego wymiarów historycznych, zasięgu geograficznego i płynących z tego konsekwencji. Pozwoli to na przedstawienie, w jaki sposób jest ono konfrontowane w nauczaniu papieża Franciszka, jak również na ukazanie, jakie wyzwania moralne wypływają z szerzenia się w świecie chrześcijańskim tej fałszywej interpretacji Ewangelii. „Teologia dobrobytu” w wyraźny sposób kontrastuje bowiem z wizją Kościoła głoszoną przez papieża Bergoglio.

### 1. CZYM JEST „TEOLOGIA DOBROBYTU”?

W opinii badaczy narodziny „teologii dobrobytu” związane są z ruchem *New Thought*, pod którego nazwą kryje się grupa metafizycznych nurtów religijnych powstałych w Stanach Zjednoczonych w końcu XIX i na początku XX w. Termin „metafizyczny” rozumiano wówczas jako odnoszący się do budowania jedności indywidualnego umysłu z Bogiem oraz z możliwością manifestowania pewnych zmian w otaczającym świecie<sup>1</sup>. Niektórzy uznają *New Thought* za początek ruchu

---

<sup>1</sup> Por. J.S. Haller Jr, *The History of New Thought. From Mind Cure to Positive Thinking and the Prosperity Gospel*, West Chester: Swedenborg Foundation Press 2012. Autor na s. 283–286 podaje

INTA (*International New Thought Alliance*), założonego w 1899 r. w celu współpracy różnych kościołów o podobnej charakterystyce<sup>2</sup>. Przedstawicielami tego ruchu byli m.in.: Phineas Quimby (1802–1866), Mary Baker Eddy (1821–1910), Emma Curtis Hopkins (1849–1925). Próbowali oni przekonywać wiernych, że każdy jest w stanie pokonywać w życiu wszelkie przeciwności, nawet bogacić się, jeśli tylko we właściwy sposób będzie przeżywać życie duchowe<sup>3</sup>. Poglądy te zostały opracowane pod względem psychologicznym i filozoficznym przez Williama Jamesa na początku XX w.<sup>4</sup>

W swoich pismach wspomniani autorzy przekonywali, że Bóg jest Umysłem (ang. *Mind*), który może wszystko uczynić człowiekowi dzięki sile myśli. Zwracano uwagę, że choroba niekiedy ma swoje korzenie w złych przekonaniach, nieprawidłowych wierzeniach, dlatego ich zmiana może doprowadzić do uzdrowienia. Skoro Bóg jest umysłem, a choroba pewnym stanem umysłu, to uzdrowienie także następuje dzięki sile myśli. Amerykański historyk Richard M. Huber uważa, że powyższe idee można podsumować w następujący sposób: „Odkąd jesteś boski i jedno z Bogiem, to przez myślenie, że jesteś jedno z Bogiem, nie możesz być chory, ponieważ Bóg nie może być chory”<sup>5</sup>.

Niektórzy przedstawiciele *New Thought* zaczęli stosować podobne rozumowanie w dziedzinie ziemskiego bogacenia się człowieka, z czego zrodziła się pełna wersja „teologii dobrobytu” albo „Ewangelii dobrobytu” (ang. *prosperity Gospel*)<sup>6</sup>. Przywołany Huber opisywał tę logikę: „Odkąd jesteś boski i jesteś jedno z Bogiem, to przez myślenie, że jesteś jedno z Bogiem, nie możesz być biednym, ponieważ Bóg nie jest biedny”<sup>7</sup>. Tym samym ubóstwo ma u swych korzeni źle wyznawaną wiarę, dlatego warunkiem bogacenia się człowieka na ziemi jest zmiana sposobu jej wyznawania jako gwarantu dostatniego życia. Pieniądze same w sobie nie są złe, a jedynie ich pożądanie, nieuporządkowana pycha i chciwość powodują ich niewłaściwe pragnienie<sup>8</sup>. „Teologia dobrobytu” byłaby więc takim postrzeganiem rzeczywistości wiary, gdzie szczęście materialne, bogactwo, a także zdrowie fizyczne i brak chorób zostają zapewnione przez żarliwą i ufą modlitwę do Boga.

---

długą listę kilkudziesięciu centrów, stowarzyszeń i instytucji istniejących w Stanach Zjednoczonych, zajmujących się zgłębianiem *New Thought*.

<sup>2</sup> Por. D. Hutchinson, *New Thought's Prosperity Theology and Its Influence on American Ideas of Success*, „Nuova Religio” 18 (2014), no 2, s. 5–27.

<sup>3</sup> Por. D. Hutchinson, *New Thought's Prosperity Theology*, s. 29.

<sup>4</sup> Por. W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, London–Bombay: Longmans, Green, and Co. 1902.

<sup>5</sup> „Since you are divine and one with God, by thinking you are one with God, you cannot be sick because God cannot be sick”, R.M. Huber, *The American Idea of Success*, New York: Pushcart Press 1987, s. 124.

<sup>6</sup> W jęz. angielskim używano terminów *abundance* lub częściej *prosperity*.

<sup>7</sup> R.M. Huber, *The American Idea of Success*, s. 124.

<sup>8</sup> Por. D. Hutchinson, *New Thought's Prosperity Theology*, s. 31.

W ten sposób luminarze *New Thought* coraz bardziej zaczęli różnić się w swoich poglądach od nauki chrześcijańskiej, a tym bardziej od prawd wiary katolickiej. Jeśli wszystko na świecie jest dobre, bo pochodzi od Boga, to znaczy, że On sam chce, aby Jego stworzenia były zawsze szczęśliwe, bogate, by korzystały z dóbr materialnych i odnosiły wielkie sukcesy. Z czasem zaczęła rodzić się w ten sposób swoiście rozumiana wizja biznesu (and. *Christian Business*), próbująca ucieleśniać chrześcijańskie zasady moralne w dziedzinie praktyk merkantylnych. Fundamentem takiego rozumienia bogacenia się była szczególna interpretacja słów ewangelicznych: „Starajcie się naprzód o królestwo i o jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33). Publikacje Charlesa Fillmore’a (1854–1948) stały się ważnym punktem odniesienia w tej materii<sup>9</sup>. Uczył on, że mocna wiara w Jezusa, który wszystko może, zapewnia dostatek nie tylko duchowy, ale i materialny. Bóg jawił się mu jako źródło potężnego strumienia substancji, a ludzie jako kanały jej udzielania. Gdy substancja ta jest błogosławiona, zwiększa się jej przepływ. Fillmore pisał: „Jeśli podaż pieniędzy jest niska lub torebka wydaje się pusta, weź ją w ręce i pobłogosław. Zobacz, jak jest wypełniana życiodajną substancją gotową do manifestacji. [...] Nie skupiaj swojej myśli na sobie, swoich interesach, zyskach lub stratach, ale uświadom sobie uniwersalny charakter substancji”<sup>10</sup>.

Po stu latach „teologia dobrobytu”, nazywana także „teologią sukcesu”, podbiła wszystkie denominacje chrześcijańskie na różnych szerokościach geograficznych, zwłaszcza w środowiskach pentekostalnych i pentekostalizujących. Dotyczy to w szczególności wspólnot protestanckich. W 2018 r. amerykański instytut badawczy *LifeWay Research* opublikował wyniki badań na temat „Ewangelii sukcesu”. Przeprowadzono je wśród 1100 dorosłych mieszkańców Stanów Zjednoczonych, którzy co najmniej raz w miesiącu uczestniczą w nabożeństwach we wspólnotach protestanckich lub bezwyznaniowych<sup>11</sup>. Spośród nich 38% badanych zgodziło się ze stwierdzeniem: „Mój kościół naucza, że jeśli dam więcej pieniędzy dla mojego kościoła i na dzieła charytatywne, Bóg mi w zamian pobłogosławi”. Przeciwnie zdanie miało 57%, a 5% respondentów nie było pewnych odpowiedzi. Z kolei aż 69% przyznało rację opinii, że „Bóg chce, bym prosperował dobrze z punktu widzenia finansowego” (20% było przeciw, a 10% wyraziło niepewność)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Najważniejszym dziełem Fillmore’a jest książka *Prosperity*, wydana po raz pierwszy w 1936 r.

<sup>10</sup> „If your money supply is low or your purse seems empty, take it in your hands and bless it. See it filled with the living substance ready to become manifest. [...] Do not center your thought on yourself, your interests, your gains or losses, but realize the universal nature of substance”. Ch. Fillmore, *Prosperity*, New York: Penguin Group 2008, s. 19–20. Tłum. WK.

<sup>11</sup> LifeWay Research, *Churchgoers Views – Prosperity* (31 VII 2018 r.), <https://lifewayresearch.com/2018/07/31/most-churchgoers-say-god-wants-them-to-prosper-financially/> [dostęp: 1 IV 2020].

<sup>12</sup> Ponadto w przywołanym badaniu LifeWay Research 26% ankietowanych potwierdziło stwierdzenie: „By otrzymać materialne błogosławieństwo od Boga, muszę coś dla Niego zrobić”.



Choć niektórzy przywódcy religijni wspólnot protestanckich potępiają „Ewangelię dobrobytu”, nazywając ją „odmienną Ewangelią” (ang. *different Gospel*)<sup>13</sup>, jak pokazują jednak badania, jest ona coraz bardziej popularna wśród wyznawców Chrystusa.

## 2. ZASIĘG GEOGRAFICZNY „NOWEJ REFORMACJI”

Po tym, jak „Ewangelia dobrobytu” narodziła się w Stanach Zjednoczonych, zaczęła szerzyć się po całym świecie, w szczególności sposób osiągając kraje Afryki i Ameryki Łacińskiej oraz Południowo-Wschodniej Azji. Jak zauważają badacze tematu, znajduje ona wyjątkowo dobry grunt zwłaszcza w społeczeństwach rozwijających się, w których religia jest powiązana z budowaniem systemów społecznych i ekonomicznych. Konkretnie przykłady szerzenia się „teologii dobrobytu” w poszczególnych państwach, przywołane choćby przez Antonio Spadaro i Marcelo Figueroa<sup>14</sup>, pozwalają dostrzec, jak bardzo dynamiczny jest to proces oraz jak wiele wyzwania niesie dla tradycyjnych religii chrześcijańskich.

Należy zauważyć, że jej rozkwit na początku trzeciego tysiąclecia wiąże się z rozwijającym się we wszystkich denominacjach chrześcijańskich ruchem pentekostalnym<sup>15</sup>. Według różnych źródeł spośród 2 miliardów chrześcijan na świecie około trzecią część stanowią charyzmatyczne wspólnoty pentekostalne. Widać to w szczególności sposobem na przykładzie dwóch krajów – Nigerii i Brazylii.

Nigeria jest najbardziej ludnym państwem na kontynencie afrykańskim – w 2020 r. liczba jej mieszkańców przekroczy 200 mln, z czego ok. 80 mln stanowią chrześcijanie. To największa grupa wyznawców Chrystusa w całej Afryce, z których ponad 60 mln praktykuje kult pentekostalny. To tam zostały powielone wszystkie najlepsze praktyki znane ze Stanów Zjednoczonych, związane np. z postacią Orala Roberta (1918–2009), pioniera amerykańskiej teleewangelizacji, twórcy imperium

<sup>13</sup> Por. D.R. McConnell, *A Different Gospel. Biblical and Historical Insights Into the Word of Faith Movement*, Peabody: Hendrickson 1988; F.B. Adeleye, *The Preachers of a Different Gospel. A Pilgrim's Reflections on Contemporary Trends in Christianity*, Nairobi: WorldAlive Publishers 2011.

<sup>14</sup> A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità. Il pericolo di un "vangelo diverso"*, „La Civiltà Cattolica” (2018), z. 4034, s. 105–118.

<sup>15</sup> Temat ten rozwija w swoich badaniach A. Kobyliński, pokazując wiele etycznych kwestii, wynikających z tak szybkiego rozwoju wspólnot pentekostalnych w świecie. Por. A. Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 50 (2014), nr 3, s. 109–110; A. Kobyliński, *Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 20 (2016), nr 2, s. 258; A. Kobyliński, *Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity*, „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review” 266 (2017), no 4, s. 111.

misjonarskiego, złożonego z wielu dzieł, założyciela m.in. uczelni *Oral Roberts University* w Tulsie (Oklahoma). Ukazywanie przez głosicieli Ewangelii związku między darami duchowymi i materialnymi, które Bóg przewidział dla swoich wyznawców, połączone z przekonującymi metodami i technikami manipulacyjnymi, dawało i daje owoce w postaci milionów nawróconych Afrykańczyków<sup>16</sup>.

Wyrazistym przykładem z kontynentu południowoamerykańskiego jest Brazylia, która staje się symbolem upadku panowania katolicyzmu w tym regionie świata. Każdego roku Kościół rzymskokatolicki traci w tym kraju 1% wiernych, a wspólnoty ewangelikalne zyskują w tym samym czasie 0,7%. Jeśli w 1970 r. katolicy stanowili 91,8% Brazylijczyków, to w 2010 r. było ich już jedynie 64,6%. Prognozuje się, że po 2020 r. zwolennicy pentekostalizmu będą stanowili większość w tym liczącym ponad 210 mln mieszkańców kraju. Dotychczas nazywana „największym krajem katolickim na świecie” Brazylia stanie się niebawem największym krajem pentekostalnym, o zupełnie innym obliczu polityczno-społeczno-religijnym<sup>17</sup>.

Tożsamość katolicka unifikuje wspólnotę, tymczasem rozbite mniejszości pentekostalne, choć w sumie tworzą ogromną liczbę chrześcijan, to wpływają na życie całego państwa w sposób zupełnie odmienny. Imponujące są jednak w tym kraju ich struktury materialne. Świątynia Salomona, główna siedziba najważniejszego w Brazylii Kościoła Powszechnego Królestwa Bożego, otwarta w 2014 r. w San Paolo i zajmująca powierzchnię 35 tys. m<sup>2</sup>, kosztowała ponad 300 mln dolarów<sup>18</sup>. Podobną strukturą na kontynencie afrykańskim jest *Miracle Center Cathedral* w Kampali w Ugandzie.

Przykład Brazylii pokazuje jeszcze jedno oblicze „teologii dobrobytu”. Bogacenie się wspólnot pentekostalnych jest wprost proporcjonalne do zamożności ich duchownych. Edir Macedo, założyciel *Rene Record*, drugiej co do wielkości w Brazylii sieci telewizyjnej, według „Forbes” jest najbogatszym pastorem w tym kraju – jego majątek sięga 1 mld dolarów<sup>19</sup>. Choć podobne przypadki znane są także z historii chrześcijaństwa na Starym Kontynencie, to obecny rozwój „teologii dobrobytu” wydaje się wskazywać na zupełnie inne motywy głoszenia Chrystusowej Ewangelii i manipulowania jej treściami.

W 2013 r. na stronie watykańskiej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan został opublikowany w siedmiu językach dokument *Dal conflitto alla comunione (Od konfliktu do komunii)*, opracowany przez Luterańsko-Rzymskokatolicką

<sup>16</sup> P. Naso, *L'onda pentecostale e la scogliera cattolica*, „Limes. Rivista Italiana di Geopolitica” 6 (2018), s. 169–170.

<sup>17</sup> Por. C. Cauti, *La Chiesa sta perdendo il Brasile*, „Limes. Rivista Italiana di Geopolitica” 6 (2018), s. 177–178.

<sup>18</sup> C. Cauti, *La Chiesa sta perdendo il Brasile*, s. 179.

<sup>19</sup> A. Antunes, *The Richest Pastors In Brazil*, <https://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#71e81a2a5b1e> [dostęp: 1 IV 2020].

Komisję Dialogu ds. Jedności<sup>20</sup>. Autorzy tekstu zwracają uwagę na rozwijający się w świecie proces „nowej Reformacji”, która byłaby pewnym nawiązaniem do historii sprzed pięciu wieków, ale o nowym, zupełnie innym obliczu. „Od ponad stu lat – zauważają twórcy raportu – silne ruchy zielonoświątkowe i charyzmatyczne dokonują ekspansji na całym świecie. To właśnie one zwróciły uwagę na nowe aspekty chrześcijaństwa, sprawiając, że niektóre dawne spory konfesyjne wydają się przestarzałe. Ruch zielonoświątkowy obecny jest w wielu Kościołach w postaci ruchu charyzmatycznego i stwarza przez to nowe przestrzenie wspólnoty ponad granicami wyznaniowymi. Tym samym otwiera nowe możliwości ekumeniczne, ale równocześnie – niesie ze sobą dodatkowe wyzwania”<sup>21</sup>. Proces rodzenia się tysięcy nowych ruchów religijnych nazywany jest dziś „pentekostalizacją” albo – jak spolszczając, określa to Andrzej Kobyliński – „uzielonoświątkowaniem” chrześcijaństwa<sup>22</sup>. Jedną z cech łączących różnorodne i ciągle rozwijające się ruchy pentekostalne stanowi właśnie głoszenie „teologii dobrobytu”.

### 3. FRANCISZEK I „TEOLOGIA DOBROBYTU”

Warto w tym kontekście zauważyć, że temat „teologii dobrobytu” pojawił się w watykańskim dokumencie *Jezus Chrystus Dawcą wody życia* z 2003 r., w którym podjęto chrześcijańską refleksję na temat *New Age*. Zauważono w nim, że ruch ten jest zarówno reakcją, jak i dzieckiem współczesnej kultury. Indywidualizacja życia, która stanowi jedną z cech charakterystycznych nowoczesnej jednostki zachodniej, doprowadziła do tworzenia się kultury przedsiębiorczości, konsumizmu i „Ewangelii dobrobytu”, co spowodowało, że wielu ludzi zaczęło mieszać chrześcijaństwo z *New Age*. Filozofia egoizmu – nie tylko osób, ale i instytucji – doprowadziła do biedy materialnej i duchowej, która przez kard. Josepha Ratzingera została zdefiniowana jako „strategia pozwalająca na zmniejszenie liczby osób, które będą jadły przy jednym stole ludzkości”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Luterąsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luterąsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów: b.w. 2017.

<sup>21</sup> Luterąsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii*, nr 14.

<sup>22</sup> Por. A. Kobyliński, *Is Pentecostalization the New Reformation?*, s. 109–110; W. Kućko, *Wpływ Reformacji na rozumienie moralności*, „Studia Gdańskie” 45 (2019), s. 184–187. Niektóre elementy „teologii dobrobytu” pojawiają się w działalności ewangelizatorów katolickich i protestanckich także na terenie Polski. Wspomina o nich w przywołanych artykułach A. Kobyliński, temat ten wymaga jednak dalszych wnikliwych, przekrojowych badań.

<sup>23</sup> Por. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Papieska Rada ds. Kultury, *Jezus Chrystus Dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Poznań: Pallottinum 2003, rozdz. 2.4:

Temat ten jest kontynuowany od początku pontyfikatu Franciszka. Spotkania papieża ze współbraćmi jezuitami, mające miejsce w różnych częściach świata w czasie podróży apostolskich, są okazją do omawiania różnych tematów teologicznych. W czasie wizyty apostolskiej w Mozambiku 5 września 2019 r. Franciszek odniósł się do zagadnienia „teologii dobrobytu”<sup>24</sup>. Benito Ngozo, jeden z rozmówców, zwrócił wówczas uwagę na działalność sekt protestanckich, które zdobywają wiernych przez obietnice bogactwa. W odpowiedzi na jego słowa Ojciec Święty polecił lekturę dwóch artykułów, które ukazały się na łamach najstarszego włoskiego czasopisma „La Civiltà Cattolica”, napisanych przez redaktora naczelnego Spadaro, jezuitę, oraz prezbiteriańskiego pastora anglikańskiego Figueroa<sup>25</sup>. Analiza tych tekstów rzuca nowe światło na wyzwania teologiczne Kościoła katolickiego w dobie pontyfikatu Franciszka. Temat „teologii dobrobytu” jest bowiem jedną z wielu kwestii, którą w postrzeganiu roli wiary na początku trzeciego tysiąclecia dostrzega papież Bergoglio.

Wspomniane przez Ojca Świętego teksty są próbą krytycznej analizy szerzącego się w świecie błędnego rozumienia relacji człowieka z Bogiem w aspekcie zdrowia, bogactwa i ekonomii. Ich autorzy odwołują się do rzeczywistości *American dream*, która w ciągu historii motywowała wielu ludzi z różnych kontynentów do migrowania ze względów ekonomicznych do Stanów Zjednoczonych, gdzie niejednokrotnie ich wytrwała praca była bardziej doceniana niż w krajach rodzinnych<sup>26</sup>. Niewłaściwa, redukcyjna interpretacja *American dream* na płaszczyźnie duchowej doprowadziła niektórych chrześcijan do przekonania, że dobrobyt i zdrowie są znakiem wybrania Bożego oraz Jego przychylności względem człowieka. W opinii zwolenników takiego spojrzenia na świat jest to logiczna konsekwencja motto, wypisanego na amerykańskich banknotach: *In God We Trust*, które miało by stanowić syntezę relacji między religią a państwem, wartościami religijnymi i ekonomicznymi<sup>27</sup>.

Spadaro i Figueroa za protoplastę myślowego „teologii dobrobytu” uznają nowojorskiego pastora Esseka W. Kenyona (1867–1948), który głosił istnienie w świecie prostych zasad i zależności: wiara może prowadzić do bogactwa,

---

„Mieszkańcy raczej mitu niż historii”? *New Age a kultura*; M. Schooyans, *Il nuovo disordine mondiale*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2000, s. 6.

<sup>24</sup> Francesco, *La sovranità del popolo di Dio. I dialoghi di Papa Francesco con i gesuiti di Mozambico e Madagascar*, „L'Osservatore Romano” (Wł), 28 IX 2019 r., s. 9–10.

<sup>25</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. Un sorprendente ecumenismo*, „La Civiltà Cattolica” (2017), z. 4010, s. 105–113; A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità. Il pericolo di un “vangelo diverso”*, „La Civiltà Cattolica” (2018), z. 4034, s. 105–118.

<sup>26</sup> O relacjach chrześcijaństwa i zjawiska *American dream* por. A. Mack, *God Bless America. The Discourse Between the American Dream & Christianity*, Bloomington: Adrian House 2013, s. 15–37.

<sup>27</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Fondamentalismo evangelicale*, s. 105.

zdrowia i dobrobytu, a jej brak kończy się biedą, chorobą i nieszczęściem. Jak zostało nakreślone powyżej, początków tej idei można szukać już w połowie XIX w. i działalności luminarzy *New Thought*. Z pewnością miało to związek także z amerykańskim „pozytywnym myśleniem” (ang. *positive thinking*), które zdaniem Alexisa de Tocqueville’a (1805–1859)<sup>28</sup> jest cechą charakterystyczną demokratycznego narodu amerykańskiego, także w dziedzinie religijnej<sup>29</sup>.

Wyznawcy „teologii dobrobytu” głoszą wszechmoc Boga, ujawniającą się w cudownych, spektakularnych wydarzeniach, bardzo często mających miejsce podczas masowych ewangelizacji na stadionach lub w ogromnych, specjalnie dla tego celu budowanych świątyniach. Wybiórcza hermeneutyka biblijna pewnych tekstów ewangelicznych, jak np. Mk 11, 23–24, zapewniających o tym, że o cokolwiek człowiek prosi Boga, to otrzyma, prowadzi do traktowania samego Stwórcy jako „automatu” do spełniania ludzkich życzeń. Po drugie, w przepowiadaniu Ewangelii jej głosiciele, jak Kenneth Hagin (1917–2003), wskazywali, by pożądanym cud uważać jako już dany człowiekowi, a jego realizację przenieść z przyszłości do przeszłości. Tezy te, okraszone figurami retorycznymi i reżyserowane według najlepszych scenariuszy we wnętrzach „megakościołów”, były i są obecne w przestrzeni środków społecznego przekazu, w wydawanych w milionach egzemplarzy publikacji i artykułów prasowych, a zwłaszcza w streamingu internetowym. Zadziwiająca jest – jak stwierdzają Spadaro i Figueroa – „władza ekonomiczna, medialna i polityczna tych grup, które zdefiniowaliśmy jako «ewangelików snu amerykańskiego», czyniąca ich bardziej widocznymi od reszty Kościołów ewangelikalnych, także tych o klasycznej linii pentekostalnej”<sup>30</sup>.

Obok rozumienia ekonomicznego, drugim wymiarem działania wyznawania wiary w Boga jest zapewnienie człowiekowi dobrego zdrowia. Literalne interpretowanie zapisów biblijnych doprowadziło zwolenników takiego sposobu uprawiania teologii do nieuprawnionych stwierdzeń, jakoby cuda czasów apostoelskich miały na jeszcze szerszą skalę powtarzać się i wypełniać obecnie. Spadaro i Figueroa zauważają w działalności głosicieli „teologii dobrobytu” istnienie zjawiska procesu cudotwórczego, który przebiegałby według następującego schematu: szczegółowe przedstawienie tego, co się chce otrzymać; wypowiedzenie tej potrzeby ustami; przywołanie wiary i autorytetu Boga oraz uznanie łaski za otrzymaną<sup>31</sup>. Zrodziła się w ten sposób nowa forma chrześcijaństwa, wspólna dla różnych wyznań, która

---

<sup>28</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka i M. Król, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2019. Analiza przemówień politycznych obecnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Donalda Trumpa doprowadziła Spadaro i Figueroa do spostrzeżenia, że mogą one być wyrazem wiary w swoiście rozumianą mesjańską misję narodu amerykańskiego. Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 109, przypis 6.

<sup>29</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 108–109.

<sup>30</sup> A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 111. Tłum. WK.

<sup>31</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 112.

próbuję ukazać zależność dobrobytu i zdrowia wierzących od modlitwy i wiary, a w Bogu widzi realizatora ludzkich marzeń i pragnień ekonomicznych.

Bergoglio w posłudze duszpasterskiej w Ameryce Południowej spotkał się z opisywanymi zjawiskami, co znalazło odzwierciedlenie w tematach podejmowanych w czasie papieskiego pontyfikatu. Od początku nauczania Franciszek zwraca uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z takiego „odmiennego” głoszenia Ewangelii.

Po raz pierwszy papież podjął ten temat podczas podróży apostolskiej do Brazylii z okazji 28. Światowego Dnia Młodzieży w Rio de Janeiro w 2013 r., kiedy w obszernym przemówieniu do episkopatu latynoamerykańskiego opisał niektóre pokusy przeciwne tożsamości uczniów-misjonarzy. Ojciec Święty w kontekście funkcjonalizmu kościelnego, który paraliżuje Kościół i podkreśla potrzebę oparcia się na skuteczności, statystykach i rezultatach, zauważył, że takie podejście ogranicza jego rolę do organizacji typu pozarządowego, bez uwzględnienia wymiaru tajemnicy. W opinii Franciszka w aspekcie organizacyjnym duszpasterstwa myślenie to pozostaje tożsame z „teologią dobrobytu”<sup>32</sup>.

Papież Bergoglio zwrócił uwagę na inną stronę wspomnianej kwestii w programowej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* z 24 listopada 2013 r., gdzie umieścił ten temat w kontekście omawiania kryzysu zaangażowania wspólnotowego i pokus, jakie dotyczą współczesne formy duszpasterstwa. Opisując nowe relacje stworzone przez Jezusa Chrystusa, Franciszek zauważa, jak bardzo ważne okazuje się przezwyciężanie duchowego i materialnego indywidualizmu. Można dostrzec u wielu ludzi pragnienie poszukiwania Boga, mogące spotkać się z odpowiedzią takich duchowości w Kościele, które zamiast umacniać, wyzwać i uzdrawiać, będą oszukiwały i izolowały<sup>33</sup>. Prawdziwe relacje w Kościele katolickim powinny być ponadto budowane dzięki poprawnym formom religijności ludowej, zwłaszcza chrystocentrycznej, maryjnej oraz powiązanej z kultem świętych. Może to jednak prowadzić do odkrycia kolejnych zagrożeń: „W innych kręgach naszych społeczeństw wzrasta poważanie dla różnych form «duchowości dobrobytu» bez wspólnoty, dla «teologii pomyślności» [wł. *teologia della prosperità*, czyli „teologia dobrobytu” – przyp. WK] bez braterskich zobowiązań, albo dla subiektywnych doświadczeń bez twarzy, sprowadzających się do immanentystycznego poszukiwania wewnętrznego”<sup>34</sup>. Negatywna ocena takich nurtów teologicznych pozwala uniknąć pokusy budowania zbyt egoistycznej religijności kosztem właściwych relacji wspólnotowych.

W czasie podróży apostolskiej do Republiki Korei w 2014 r. z okazji 6. Dnia Młodzieży Azjatyckiej w przemówieniu do biskupów koreańskich Franciszek

---

<sup>32</sup> Por. Franciszek, *Nie należy ignorować «rewolucji czułości», która spowodowała wcielenie Słowa. Spotkanie z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM* (28 VII 2013 r.), „L'Osservatore Romano” (Pl) 10 (2013), s. 25–29.

<sup>33</sup> Por. EG 87–89.

<sup>34</sup> EG 90.



zauważył, że Kościołowi może grozić zgubne pragnienie dobrobytu duszpasterskiego, gdy wspólnota zamknie się na ubogich, a stanie się Kościołem bogatym dla bogatych albo Kościołem klasy średniej dla zamożnych. Ryzyko takie zostało wpisane w historię chrześcijaństwa już na początku, o czym świadczą teksty Pawłowych Listów do Koryntian (por. 1 Kor 11, 17; 2, 1–7). Papież przestrzegał, by diabeł nie zasiał chwastu i pokusy wyłączenia ubogich z profetycznej struktury Kościoła, co jest charakterystyczne właśnie dla „teologii dobrobytu”<sup>35</sup>. Takie niebezpieczeństwo staje się tym bardziej aktualne dla wspólnot misyjnych o dużym potencjale ewangelizacyjnym, jak ma to miejsce na Półwyspie Koreańskim.

Kolejny raz Franciszek przywołał temat „teologii dobrobytu” w czasie homilii w *Domus Sanctae Marthae* w 2015 r. Uczył wówczas, że Ewangelia jest tak bogata i mocna w przekazie, że nie potrzebuje organizowania wielkich przedsięwzięstw czy firm dla jej głoszenia. Powinna być głoszona w prostocie, ubogimi środkami, ponieważ zbawienie nie stanowi „teologii dobrobytu”, ale jest darem, który sam Jezus otrzymał, następnie nam przekazał, jednocześnie nakazując dzielić się nim w sposób darmowy<sup>36</sup>.

W podobny sposób Franciszek interpretował kwestię takiego nurtu teologii w kontekście liturgicznego czytania z Listu św. Jakuba Apostoła (5, 1–6). Papież zauważył, że choć bogactwa są dobre, to mają charakter relatywny, a nie absolutny. Dlatego ci, którzy uznają „teologię sukcesu”, czyli widzenie w Bogu realizatora osobistych pragnień o wymiarze doraźnym i materialnym, błędzą. Ludzkie serce, chociaż może skłaniać się ku bogactwom, nie powinno ich stawiać na pierwszym miejscu. W celu zilustrowania tej prawdy Ojciec Święty odwołał się do ewangelicznej perykopy o bogatym młodzieńcu (por. Mt 19, 16–22), który był zbyt przywiązany do spraw materialnych, przez co miał zaciemniony obraz prawdziwego Boga<sup>37</sup>.

W pośredni sposób ocenę konsekwencji „teologii dobrobytu” można odczytać na kartach innych Franciszkowych dokumentów. W adhortacji apostołskiej *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym z 19 marca 2018 r. papież podejmuje temat „dwóch subtelnych nieprzyjaciół świętości”, którymi są powracające po wielu wiekach gnostycyzm i pelagianizm<sup>38</sup>. Subiektywizowanie wiary, niewłaściwe rozumienie porządku łaski mogą zakłócić postrzeganie wspólnoty

---

<sup>35</sup> „Il diavolo non semina questa zizzania, questa tentazione di togliere i poveri dalla struttura profetica stessa della Chiesa, e vi faccia diventare una Chiesa benestante per i benestanti, una Chiesa del benessere... non dico fino ad arrivare alla «teologia della prosperità», no, ma nella mediocrità”, Franciszek, *Ad Episcopos Coreanos apud Sedem Coetus Episcoporum Coreanorum* (14 VIII 2014 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 106 (2014), n. 9, s. 699.

<sup>36</sup> Por. Francesco, *Io avrò cura di te* (5 II 2015 r.), „L'Osservatore Romano” (Wł) 95 (2015) n. 29, 6 II 2015.

<sup>37</sup> Por. Francesco, *Sanguisughe di oggi* (19 V 2016 r.), „L'Osservatore Romano” (Wł) 96 (2016) n. 114, 20 V 2016.

<sup>38</sup> Por. GeE 35–62.



z Bogiem, prowadząc do myślenia kategoriami „teologii dobrobytu”. Argumentację utrzymaną w podobnym duchu można odnaleźć w wydanym w czasie pontyfikatu Franciszka liście Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo* z 22 lutego 2018 r. o pewnych aspektach chrześcijańskiego zbawienia.

#### 4. WYZWANIA ETYCZNE

Dokonujące się przeobrażenia wspólnot chrześcijańskich, w wyniku których rozwija się nowe rozumienie przesłania ewangelicznego oraz „teologia dobrobytu”, są także wyzwaniem etycznym, które stawia przed Kościołem katolickim kolejne pytania. Wśród wielu konsekwencji moralnych tego zjawiska należy wskazać zarówno te pozytywne, jak i negatywne.

Najpierw warto zauważyć pozytywne aspekty „teologii dobrobytu”, choć trudno je odnaleźć w nauczaniu papieża Franciszka na ten temat. Głoszenie wspomnianych założeń w różnych denominacjach chrześcijańskich ukazuje niewątpliwie, jak bardzo ważna i ciągle nieodkryta, zwłaszcza wśród katolików, jest indywidualna lektura *Pisma Świętego*. Należy przyznać, że katechezy, orędzia, występy telewizyjne różnych pastorów i ewangelizatorów, odwołujących się do „teologii dobrobytu”, cechują się bogactwem odniesień do słowa Bożego. Choć nie są one może zawsze właściwie interpretowane, to powinny skłaniać do refleksji zwłaszcza katolickich kaznodziejów, uciekających się nierzadko do retoryki moralnej kosztem zatracenia bogactwa przesłania biblijnego, do którego to skarbcza zachęca sięgając Sobór Watykański II<sup>39</sup>. Z drugiej strony, jak wynika z historii i obserwacji powstawania nowych ruchów religijnych, indywidualna lektura *Pisma Świętego* była i ciągle pozostaje powodem szerzenia się błędów doktrynalnych i rozłamów. Docenianie roli tekstów biblijnych wskazuje na konieczność oceny takich osobistych interpretacji w świetle obiektywnych norm, które w Kościele katolickim ustala Urząd Nauczycielski, czego ewidentnie brakuje w ruchach związanych z „teologią dobrobytu”.

Po drugie, pozytywnym aspektem głoszenia „teologii dobrobytu” jest dostrzeżenie kontekstu, w jakim ma rozwijać się słowo Boże. Nie chodzi tu jedynie o wzgląd na stan duchowy i fizyczny wierzącego, potrzebującego uzdrowienia w różnych formach. Głosiciele „Ewangelii dobrobytu” w umiejętny sposób wydają się korzystać z osiągnięć inkulturacji oraz różnych form perswazji i docierania do słuchacza, zaczynając od muzyki i śpiewów, przez bardziej skomplikowane środki społecznego przekazu, aż w końcu wchodząc z Ewangelią do życia codziennego i pokazując działania Boga w najdrobniejszych czynnościach egzystencjalnych. Działania te nie pozostają oczywiście wolne od różnych form manipulacji czy

<sup>39</sup> Por. KL 51.

wykorzystywania ubóstwa materialnego i intelektualnego słuchaczy, ale z pewnością są dla tych ostatnich czymś atrakcyjnym i zachęcającym do wejścia w dialog, co ma miejsce zwłaszcza w krajach południowoamerykańskich czy afrykańskich<sup>40</sup>. Odejście od kostycznych struktur, promowanie kreatywnych liturgii, unikanie trudnych tematów teologicznych i moralnych sprawia, że wielu ludzi chętniej idzie za głosicielami takiej Ewangelii niż za wymagającymi słowami katolickich kapłanów lub katechetów<sup>41</sup>.

W perspektywie teologicznej w ocenie zjawiska „teologii dobrobytu”, dokonanej przez papieża Franciszka, jawi się ona jednak bardziej jako zagrożenie niż szansa, za czym przemawia kilka powodów.

Po pierwsze, zastanawiająca okazuje się już sama wizja Boga i Jego roli w życiu człowieka. Bóg postrzegany jest raczej jako niewolnik ludzkich zamiarów niż przedmiot pragnień i dążeń człowieka. Jeśli jednym z głównych działań religijnych staje się wydarzenie cudu, poszukiwanie go, głoszenie i przeżywanie cudownych zjawisk w codzienności, to na drugi plan w życiu wierzącego schodzą takie doświadczenia, jak kontemplacja, budowanie przyjaźni, relacji z Bogiem, właściwe odniesienie w tej relacji, oddawanie Bogu czci i kultu, co wynika ze sprawiedliwości. Tymczasem w optyce zwolenników „Ewangelii dobrobytu” Duch Święty traktowany jest jako dawca mocy na prywatny użytek człowieka, który chciałby odzyskać dobre samopoczucie lub zdrowie. Zatracone zostaje także katolickie postrzeganie Boga Ojca, który zamiast być uznawany za Osobę towarzyszącą z ojcowską troską ludzkim staraniom, pełni w tej koncepcji rolę gońca albo listonosza, odbierającego życzenia i realizującego pragnienia swoich stworzeń<sup>42</sup>.

Po drugie, jak zostało wspomniane powyżej, w opinii Franciszka „teologia dobrobytu” jest współczesną formą odradzania się znanych w starożytności herezji gnostycyzmu i pelagianizmu. Neognostycyzm na początku trzeciego tysiąclecia objawia się w zamknięciu pojedynczego wierzącego na wspólnotę i skupieniu się na indywidualistycznym przeżywaniu wiary, zwłaszcza na poziomie rozumu i uczuć<sup>43</sup>. Ma to prowadzić, jak twierdzi Franciszek, do „oswojenia tajemnicy” Boga i Jego łaski, która działałaby nie według logiki boskiej, ale na ludzkie zawołanie<sup>44</sup>. Z kolei neopelagianizm, polegający na „usprawiedliwianiu w oparciu o własne siły”, oparty „na kulcie ludzkiej woli i własnych zdolności”<sup>45</sup>, przejawiałby się przede wszystkim w działalności osób głoszących „teologię dobrobytu”, przekonujących wierzących do podjęcia takich działań, które w sposób wręcz automatyczny zapewnią im dobre

---

<sup>40</sup> Por. T.J. Mboya, *Gift Challenges and Transforms Prosperity Gospel*, „African Ecclesial Review” 58 (2016), no 1–2, s. 33–35.

<sup>41</sup> Por. C. Cauti, *La Chiesa sta perdendo il Brasile*, s. 182–184.

<sup>42</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 111–112.

<sup>43</sup> Por. GeE 36.

<sup>44</sup> GeE 40.

<sup>45</sup> GeE 57.

samopoczucie albo zdrowie, z pominięciem wolności Boga i działania Jego łaski we współpracy z człowiekiem.

Po trzecie, zbawienie w tej perspektywie utożsamianie jest ze zdrowiem fizycznym, co w szczególny sposób objawiło się w myśleniu wielu chrześcijan w czasie pandemii koronawirusa na przełomie 2019 i 2020 r.<sup>46</sup> Prowadzi to do niezwyklej popularności takiego postrzegania wiary, zwłaszcza wśród osób niezamożnych i chorych, ale pragnących zmiany swojego statusu społecznego i zdrowotnego. Miraże wzbogacenia ziemskiego oraz powrotu do zdrowia, kreślone na spotkaniach modlitewnych na stadionach i w wielkich świątyniach pentekostalnych, są dla wielu zdesperowanych, bezrobotnych i sfrustrowanych życiem w biedzie ludzi swoistym ratunkiem i siłą do przetrwania nawet wtedy, gdy nie jest im dane doświadczyć ich spełnienia. Taka sytuacja rodzi pytanie o odpowiedzialność moralną głoszących owe niezgodne z ewangelicznym przesłaniem Jezusa teorie. Należy się spodziewać, że coraz częstsze w sądach cywilnych będą procesy wytaczane głoszącym „Ewangelię dobrobytu”, w wyniku czego np. w znaczący sposób uległ pogorszeniu stan zdrowia niektórych ich słuchaczy w konsekwencji chociażby odstawienia kuracji medycznych na rzecz działania łaski uzdrowienia. Już dziś znanych jest na świecie wiele przypadków ogromnych nadużyć finansowych, związanych z prowadzeniem działalności uzdrowicielskiej w ramach wyżej omawianej złudnej koncepcji religii. Co więcej, paradoksalnie to ludzie biedni byłiby po raz kolejny ofiarami wykrzywionego obrazu Boga. Jeśli ich zła modlitwa, zbyt mała hojność i brak wiary w uzdrowienie skutkują brakiem działania łaski w ich życiu, to Bóg znowu okazywałby się niesprawiedliwym właśnie wobec pokrzywdzonych, co jest sprzeczne z misją Chrystusa, który świadczył dobro ubogim i odrzuconym przez innych (por. Mt 11, 4–6).

Po czwarte, niewłaściwa wizja wiary prowadzi wśród wyznawców „Ewangelii dobrobytu” do zupełnego wykreślenia z horyzontu religii takich rzeczywistości jak zło, choroba i śmierć. Jest to wyraźne zakwestionowanie misji Jezusa Chrystusa, który przynosi rzeczywiste zbawienie i szczęście każdemu człowiekowi, ale dokonuje tego przez krzyż, śmierć i zmartwychwstanie<sup>47</sup>. Niewłaściwa interpretacja ziemskiej działalności Jezusa i apostołów prowadzi niektórych wiernych do zaburzenia myślenia o roli Boga i religii w ich życiu. Wydawać się bowiem może, że cuda, które w czasach Jezusa, jak i obecnie, są zjawiskami nadzwyczajnymi, z niewyjaśnionych przyczyn miałyby być postrzegane jako zwyczajna konsekwencja modlitwy lub relacji wiary do Boga. Taką interpretację Ewangelii można by oceniać bardziej w kategoriach głoszenia postprawdy, mającej na celu wzbudzenie w odbiorcy określonych emocji, niż przekazania mu prawdziwego komunikatu

<sup>46</sup> Por. Papieska Akademia Życia, *Pandemia a powszechne braterstwo. Uwagi na temat kryzysu wywołanego COVID-19* (30 III 2020 r.), <https://episkopat.pl/papieska-akademia-zycia-pandemia-a-powszechne-braterstwo-2/> [dostęp: 10 IV 2020].

<sup>47</sup> Por. T.J. Mboya, *Gift Challenges and Transforms Prosperity Gospel*, s. 35–36.

i Dobrej Nowiny. Bóg jawiłby się wówczas bardziej jako zakładnik swojego przy-  
mierzera z człowiekiem, a nie realny partner do rozmowy. Co więcej, za niewłaściwe,  
złe moralnie wybory w tym świetle nie jest odpowiedzialny człowiek, ale diabeł,  
społeczeństwo albo nawet Bóg, który nie spełnia ludzkich pragnień.

Po piąte, fałszywa „Ewangelia dobrobytu” niszczy więzi społeczne między  
ludźmi. Pokazuje bowiem dobrobyt materialny jako rzeczywistość, którą można  
zapewnić sobie jedynie przez wiarę, a nie przez uczciwą pracę albo współpracę  
z innymi. Kwestionuje się w ten sposób również poczucie solidarności z innymi, ka-  
żąc skupić się na własnych potrzebach i interesach z Bogiem<sup>48</sup>. Dlatego taki pogląd  
jest daleki od właściwego nauczania społecznego Kościoła katolickiego, w świetle  
którego praca ludzka ma nie tylko walor zaspokajania potrzeb materialnych, ale  
również kształtowania dobra i piękna w życiu człowieka oraz społeczeństwa.

Negatywny wpływ „teologii dobrobytu”, obecnej szczególnie w różnych deno-  
minacjach pentekostalnych, pokazują wyniki badań amerykańskiego instytutu *Pew  
Research Center*. W ich świetle nie tylko większość wyznawców protestanckich  
w Ameryce Południowej uznaje, że Bóg zapewnia dobrobyt materialny i zdrowie  
tym, którzy mają wystarczająco dużą wiarę – w Wenezueli potwierdziło to 91%  
protestantów, w Boliwii – 89%, a np. w Brazylii 56%. Okazuje się, że w podobny  
sposób myśli także większość katolików w krajach Ameryki Łacińskiej: w Gwa-  
temali – 89%, w Panamie – 86%, w Wenezueli – 87%, a w Brazylii aż 52%<sup>49</sup>.  
„Teologia dobrobytu” zbiera więc gorzkie owoce różnego rodzaju błędów teolo-  
gicznych pojawiających się wśród wszystkich chrześcijan, niezależnie od wyznania  
i szerokości geograficznej.

## PODSUMOWANIE

Głoszenie „teologii dobrobytu” powoduje rodzenie się różnych form syn-  
kretyzmu religijnego. Zjawisko to, jak zostało wskazane, jest charakterystyczne  
dla nowych form chrześcijaństwa pentekostalnego, bardzo zróżnicowanego, ale  
mającego również wiele cech wspólnych dla jego wyznawców na różnych szeroko-  
ściach geograficznych. W świetle „teologii dobrobytu” wierzący może osiągnąć  
szczęście, sukces materialny, a nawet zdrowie fizyczne, jeśli będzie we właściwy  
sposób modlił się do Boga. Bieda i choroba w tej optyce nie są konsekwencją  
zła moralnego lub fizycznego, ale niewłaściwej modlitwy albo niewystarczającej

<sup>48</sup> Por. A. Spadaro, M. Figueroa, *Teologia della prosperità*, s. 115–116.

<sup>49</sup> Por. *Pew Research Center, Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region* (13 XI 2014), <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf> [dostęp: 10 IV 2020 r.].

hojności wierzącego. Tego typu błędne patrzyenie na relację Boga i człowieka, obecne w „Ewangeliu dobrobytu”, jest bardzo mocno piętnowane przez papieża Franciszka. Takie fałszywe myślenie zbiera żniwo wśród milionów chrześcijan, także w społeczności katolików. Przywołane wystąpienia i dokumenty Franciszka bardzo wyraźnie wskazują na liczne niebezpieczeństwa, płynące z tego ostatecznie zgubnego sposobu interpretacji Ewangelii. Z pewnością temat „teologii dobrobytu” będzie przez najbliższe lata przedmiotem sporu wspólnoty chrześcijan, a także samych katolików.

### WYKAZ SKRÓTÓW:

- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*  
GeE – Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*  
KL – Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*

### WYZWANIA ETYCZNE „TEOLOGII DOBROBYTU” W ŚWIETLE NAUCZANIA PAPIEŻA FRANCISZKA

#### Streszczenie

Jednym z ważniejszych wyznań pontyfikatu Franciszka jest konfrontacja z coraz bardziej popularnymi w całym świecie nowymi ruchami religijnymi, przybierającymi postać „nowej Reformacji”. Bardzo wielu zwolenników w obrębie różnych denominacji chrześcijańskich zyskuje ruch pentekostalny, w którym istotnym zagadnieniem teologicznym pozostaje kwestia „teologii dobrobytu”, nazywanej także „Ewangelią dobrobytu”. Zwolennicy tego nurtu, którego początki sięgają przełomu XIX i XX w., twierdzą, że gwarancją zdrowia i bogactwa na ziemi jest wyznawanie wiary w Boga i zanoszona do Niego modlitwa. Artykuł ma na celu wyjaśnienie istoty tego zjawiska, genezy historycznej oraz określenie jego zasięgu geograficznego. W dalszej części zaprezentowana została krytyczna ocena „teologii dobrobytu” w nauczaniu papieża Franciszka. Ostatnim etapem refleksji było nakreślenie najważniejszych wyzwań etycznych, wynikających z szerzenia się tej „fałszywej Ewangelii”. Z pozytywnych wymiarów wskazano docenienie wartości *Pisma Świętego*, a z negatywnych aspektów „teologii dobrobytu” przedstawiono: fałszywą wizję Boga i człowieka, odradzanie się starożytnych herezji gnostycyzmu i pelagianizmu, niewłaściwą interpretację teologiczną zdrowia, choroby i śmierci.

Słowa kluczowe: „teologia dobrobytu”, „Ewangelia dobrobytu”, pentekostalizacja, Franciszek, nowa Reformacja, neognostycyzm, neopelagianizm.

---

ETHICAL CHALLENGES OF “PROSPERITY THEOLOGY”  
IN THE LIGHT OF POPE FRANCIS’ TEACHING

Summary

One of the most important challenges of the pontificate of Pope Francis is the confrontation with new religious movements, the increasing number of which takes the form of “new Reformation”. A pentecostal movement in which the issue of “prosperity theology” (also known as the “prosperity Gospel”) is an important theological problem, has gained many followers within various Christian denominations. Proponents of the trend which dates back to the turn of the century claim that health and wealth on earth are guaranteed by professing faith in God and praying to Him. The purpose of the article is to explain the essence of this phenomenon and its historical genesis, and to outline its geographical scope. The subsequent section presents a critical assessment of “prosperity theology” in the teaching of Pope Francis. The final stage of the reflection outlines the most important ethical challenges arising from the spread of this “false Gospel”. On the positive side, it is advisable to appreciate the value of the Holy Scriptures. Negative aspects of “prosperity theology”, however, include the false vision of God and man, the revival of the ancient heresies of gnosticism and pelagianism, or incorrect theological interpretation of health, illness and death.

**Key words:** “prosperity theology”, “prosperity Gospel”, pentecostalizing, Francis, new Reformation, neognosticism, neopelagianism.

DIE ETHISCHEN HERAUSFORDERUNGEN DER „THEOLOGIE DES  
WOHLBEFINDENS“ IM LICHT DER LEHRE VON PAPST FRANZISKUS

Zusammenfassung

Eines der wichtigsten Bekenntnisse des Pontifikats des Franziskus ist die Konfrontation mit den neuen religiösen Bewegungen, die in der ganzen Welt immer zahlreicher werden und die Form einer „neuen Reformation“ annehmen. Eine große Zahl von Anhängern innerhalb der verschiedenen christlichen Konfessionen gewinnt die pentekostale Bewegung, in der das wichtige theologische Thema die „Theologie des Wohlstands“, auch „Evangelium des Wohlstands“ genannt, ist. Die Befürworter dieses Trends, der auf die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückgeht, behaupten, dass die Garantie für Gesundheit und Wohlstand auf der Erde darin besteht, an Gott zu glauben und zu ihm zu beten. Ziel des Artikels ist es, das Wesen dieses Phänomens und seine historischen Ursprünge zu erklären und seine geographische Ausdehnung abzugrenzen. Im Folgenden wird eine kritische Bewertung der „Theologie des Wohlergehens“ in der Lehre von Papst Franziskus vorgelegt. In der letzten Phase der Reflexion sollen die wichtigsten ethischen Herausforderungen umrissen werden, die sich aus der Verbreitung dieses „falschen Evangeliums“ ergeben. Von den positiven Dimensionen her ist es ratsam, den Wert der Heiligen Schrift zu würdigen, während zu negativen Aspekten der „Theologie des Wohlergehens“ folgende Aspekte zu zählen sind: die falsche Vision von Gott und Mensch, die Wiederbelebung der alten Irrlehren des



Gnostyzm i Pelagianizm, fałszywa teologiczna interpretacja zdrowia, choroby i śmierci.

Słowa kluczowe: „Teologia dobrobytu”, „Ewangelium dobrobytu”, ruchy religijne, Franciszek, nowa reformacja, neognostyzm, neopelagianizm.

## BIBLIOGRAFIA

Adeleye F.B., *The Preachers of a Different Gospel. A Pilgrim's Reflections on Contemporary Trends in Christianity*, Nairobi: WordAlive Publishers 2011.

Antunes A., *The Richest Pastors In Brazil*, <https://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#71e81a2a5b1e> [dostęp: 1 IV 2020].

Cauti C., *La Chiesa sta perdendo il Brasile*, „Limes. Rivista Italiana di Geopolitica” 6 (2018), s. 177–186.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera “Placuit Deo” ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana (22 II 2018)*, „L'Osservatore Romano” (Wł) 108 (2018), n. 50, 2 III 2018, s. 4–5.

Fillmore Ch., *Prosperity*, New York: Penguin Group 2008.

Franciszek, *Nie należy ignorować rewolucji «rewolucji czułości», która spowodowała wcielenie Słowa. Spotkanie z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM (28 VII 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 10 (2013), s. 25–29.

Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii Gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M 2013.

Franciszek, *Ad Episcopos Coreanos apud Sedem Coetus Episcoporum Coreanorum (14 VIII 2014 r.)*, „Acta Apostolicae Sedis” 106 (2014), n. 9, s. 695–700.

Francesco, *Io avrò cura di te*, „L'Osservatore Romano” (Wł) 95 (2015), n. 29, 6 II 2015.

Francesco, *Sanguisughe di oggi (19 V 2016 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Wł) 96 (2016), n. 114.

Francesco, *La sovranità del popolo di Dio. I dialoghi di Papa Francesco con i gesuiti di Mozambico e Madagascar*, „L'Osservatore Romano” (Wł), 28 IX 2019, s. 9–10.

Haller J.S. Jr., *The History of New Thought. From Mind Cure to Positive Thinking and the Prosperity Gospel*, West Chester: Swedenborg Foundation Press 2012.

Huber R.M., *The American Idea of Success*, New York: Pushcart Press 1987.

Hutchinson D., *New Thought's Prosperity Theology and Its Influence on American Ideas of Success*, „New Religio” 18 (2014), no 2, s. 5–7.

James W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, London–Bombay: Longmans, Green, and Co. 1902.

Kobyliński A., *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 50 (2014), nr 3, s. 93–130.

Kobyliński A., *Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 20 (2016), nr 2, s. 245–261.



Kobyliński A., *Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity*, „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review” 266 (2017), no 4, s. 105–116.

Kućko W., *Wpływ Reformacji na rozumienie moralności*, „Studia Gdańskie” 45 (2019), s. 173–190.

LifeWay Research, *Churchgoers Views – Prosperity (31 VII 2018 r.)*, <https://lifeway-research.com/2018/07/31/most-churchgoers-say-god-wants-them-to-prosper-financially/> [dostęp: 1 IV 2020].

Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów: b.w. 2017.

Mack A., *God Bless America. The Discourse Between the American Dream & Christianity*, Bloomington: Adrian House 2013.

Mboya T.J., *Gift Challenges and Transforms Prosperity Gospel*, „African Ecclesial Review” 58 (2016) no 1–2, s. 16–42.

McConnell D.R., *A Different Gospel. Biblical and Historical Insights Into the Word of Faith Movement*, Peabody: Hendrickson 1988.

Naso P., *L'onda pentecostale e la scogliera cattolica*, „Limes. Rivista Italiana di Geopolitica” (2018), n. 6, s. 169–176.

Papieska Akademia Życia, *Pandemia a powszechne braterstwo. Uwagi na temat kryzysu wywołanego COVID-19 (30 III 2020 r.)*, <https://episkopat.pl/papieska-akademia-zycia-pandemia-a-powszechne-braterstwo-2/> [dostęp: 10 IV 2020].

Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Papieska Rada ds. Kultury, *Jezus Chrystus Dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Poznań: Pallottinum 2003.

Pew Research Center, *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region (13 XI 2014)*, <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf> [dostęp: 10 IV 2020].

Schooyans M., *Il nuovo disordine mondiale*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2000.

Spadaro A., Figueroa M., *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. Un sorprendente ecumenismo*, „La Civiltà Cattolica” (2017) z. 4010, s. 105–113.

Spadaro A., Figueroa M., *Teologia della prosperità. Il pericolo di un “vangelo diverso”*, „La Civiltà Cattolica” (2018), z. 4034, s. 105–118.

Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka i M. Król, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2019.

**Wojciech Kućko** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja płocka), doktor teologii, adiunkt w Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Od 2016 r. Diecezjalny Duszpasterz Rodzin, od 2018 r. dyrektor Wydziału ds. Rodzin Kurii Diecezjalnej Płockiej. W 2016 r. w Accademia Alfonsiana – Istituto Superiore di Teologia Morale w Rzymie obronił doktorat na podstawie rozprawy: *Etica dei farmacisti in Italia. Verso una nuova comprensione e prassi alla luce della*

---

*bioetica personalista* (Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis 2016). Obszary badawcze znajdujące się w centrum jego zainteresowań to: miejsce i rola wiary w świecie, bioetyka, małżeństwo i rodzina. Opublikował m.in.: „*My z niego wszyscy*”. *Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2019). Adres do korespondencji: w.kucko@uksw.edu.pl



KS. WOJCIECH SURMIAK  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
<https://orcid.org/0000-0003-4468-9279>

## TEOLOGIA CZUŁOŚCI PAPIEŻA FRANCISZKA I JEJ DWUDZIESTOWIECZNE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE ANTECEDENSY

Teologia moralna nie poświęciła jak dotąd w swojej historii wiele miejsca zagadnieniu czułości. Wystarczy spojrzeć do związanych z nią najpopularniejszych słowników, aby stwierdzić albo całkowitą nieobecność, albo jedynie marginalny udział tej problematyki, czy to w nauczaniu doktrynalnym, czy chociażby w katalogu cnót. Wobec tego znikomego zainteresowania teologia czerpała swą wiedzę z filozofii. Taki stan rzeczy utrzymywał się w zasadzie, począwszy od pojawienia się teologii *ut scientia*, aż po wiek XX.

Niektórzy spośród autorów wyczuwających konieczność odwołania się do postawy czułości w życiu wspominali nawet o panującym w kulturze swoistym „tabu czułości”. Postawa taka wynikała z jednej strony z bardziej zdecydowanego podkreślania męskiego elementu ludzkiej egzystencji<sup>1</sup>, ale z drugiej – być może była przejawem pewnego resentymentu związanego z kulturą antyczną. Czułość i jej okazywanie uznawano za cechami charakteru, które tradycyjnie przypisywano kobiecie, a co za tym idzie – płci słabszej. Właściwie przymiot ten nie jest możliwy do zharmonizowania z przeważającym w kulturze obrazem mężczyzny jako silnego i zdolnego do samoopanowania<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule zostaną ukazane niektóre dwudziestowieczne próby filozoficznego i teologicznego zmagania się z zagadnieniem czułości, które stanowiły niejako wprowadzenie do zaproponowanej przez papieża Franciszka teologii czułości. Przedstawimy także sposoby rozumienia tej cechy w teologii Franciszka oraz jej egzystencjalne przykłady.

---

<sup>1</sup> Por. G. Miller, *A Wall of Ideas: The „Taboo on Tenderness” in Theory and Culture*, „New Literary History” 4 (2007), s. 667–681.

<sup>2</sup> B. Petrà, *Prospettive morali della teologia della tenerezza*, w: M. Musolino (red.), *La virtù della tenerezza. Il „vangelo” di papa Francesco*, Assisi: Edizioni Porziuncola 2019, s. 171.

## 1. CZUŁOŚĆ W FILOZOFII XX W. I JEJ TEOLOGICZNE IMPLIKACJE

Bolesne doświadczenia I wojny światowej sprawiają, że leczenie wojennych ran wymaga także czułości. Rozwijająca się w tym okresie psychologia, ale i pozostająca pod wpływem fenomenologii filozofia zaczynają w swoich poszukiwaniach właściwej relacji do drugiego człowieka i świata odwoływać się coraz wyraźniej do emocji i uczuć. Wobec tak zauważalnej zmiany swoją rolę w opisie tych zależności zaczyna odgrywać czułość. Max Scheler w swoim dziele *Istota i formy sympatii* w 1923 r. poczynił znaczące odniesienie do czułości, mówiąc o niej jako o jednym ze zwykłych *modi* miłości. Uwidaczniają się one w powiązaniach aktów miłości, zwłaszcza tych, które łączą się ze społecznymi sposobami zachowania i przeżyciem współodczuwania razem z drugim człowiekiem. Scheler pisze, że owe sposoby miłości „osadziły się w języku w szczególnych słowach, jak np.: dobroć, życzliwość, upodobanie, przychylność, łaskawość, godność kochania (która oznacza językowo nie godność bycia kochanym, ale zachowanie aktywne), czułość, uprzejmość, grzeczność, oddanie, przywiązanie, poufałość, wdzięczność, pietyzm, itd.”<sup>3</sup>. Jak widać, autor, wymieniając cały katalog *modi* miłości, nie zapomina o pozycji, jaką zajmuje w nim czułość.

Kolejne bardzo znaczące uwagi natury filozoficznej dotyczące czułości można znaleźć w refleksji uczonych w latach sześćdziesiątych XX w. Pojawia się wtedy nowy motyw tych poszukiwań, jakim jest zwrócenie uwagi na zagadnienia cielesności i seksualności. Zwrot ten prowadzi niektórych myślicieli do zatrzymania się na próbie opisu gestów seksualnych, do których przynależą m.in. pieszczoty. W ten sposób na arenę myśli filozoficznej powraca zagadnienie czułości, które otrzymuje swoje nowe i specyficzne znaczenie w refleksji chociażby Françoisisa Chirpaza (1930–2017)<sup>4</sup>, którego intuicje znalazły swoje przełożenie na gruncie protestanckiej teologii moralnej reprezentowanej przez Erica Fuchsa (1903–1983).

Chirpaz, analizując zagadnienie pieszczot w kontekście seksualnym, zauważył, że mogą one przybierać dwa odmienne znaczenia. Pierwsze z nich ma charakter *stricte* posesywny. W tym kontekście chodzi o dotknięcie drugiej osoby, którą widzi się jedynie jako obiekt seksualny, co jawi się jako jedyna sposobność zaspokojenia swojej pożądliwości. W drugim znaczeniu czułość wiąże się z dotknięciem innego człowieka w taki sposób, że dostrzegam jego wartość jako osoby, przez co wyraża się personalistyczny charakter pieszczot. W tym przypadku ich rolą nie jest pożądliwość, ale wyciszenie, zbliżenie i swego rodzaju wezwanie do odpowiedzialności za drugiego. Właśnie ten rodzaj pieszczoty był w interpretacji Fuchsa nazywany czułością, która pokazuje drugiemu człowiekowi nade wszystko intencję pojednania z nim, a dodatkowo dar pokoju rodzący się z przyjemności. Myśliciel, odwołując

<sup>3</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980, s. 267.

<sup>4</sup> F. Chirpaz, *Le corps*, Paris: PUF 1963.

się do refleksji Chirpaza, ukazuje w swojej etyce seksualnej, że należy nadać „przyjemności duchową wartość”, którą trzeba przeżywać jako „rozpoznawanie tajemnicy drugiego”, co sprawia, że relacja z ciałem innego człowieka, nie musi być już zdominowana przez pożądliwość, ale może stanowić wyraz czułości<sup>5</sup>.

Koncepcja Fuchsa, która była nowym spojrzeniem, nie zdobyła pierwotnie zbyt wielkiego uznania na płaszczyźnie etyki seksualnej i teologii moralnej. Niemniej wskazanie antropologicznego znaczenia czułości w relacji do podejmowanych przez człowieka gestów i aktów seksualnych pozostało w teologicznej świadomości i nabierało powoli nowego wymiaru. Szczytowym osiągnięciem tego procesu były myśli Xaviera Lacroix (ur. w 1947) zawarte w dziele *Le corps de chair*. Wydaje się, że swoista fenomenologia gestów seksualnych lyońskiego moralisty w większym stopniu zależy od myśli Emanuela Lévinasa (1906–1995), gdyż to z jego nauczania Lacroix zaczerpnął intuicje dotyczące znaczenia ciała jako miejsca ujawnienia się pewnej słabości czy też bierności podmiotu<sup>6</sup>. W swoim sztandarowym dziele, odnosząc się w bezpośredni sposób do *Totalité et infini* Lévinasa, napisał: „Ma to miejsce wtedy, gdy pojawia się czułość lub to, co Lévinas nazywał «dziwną słodczą słabością». Czułość jest bowiem powolnym łamaniem tego, co twarde. «Serce z kamienia» staje się «sercem z ciała». Czułość działa poprzez wzruszenie prowadzące człowieka od doświadczenia kruchości do pełnej wrażliwości na drugiego<sup>7</sup>. Ta słabość jest widziana przez Lacroixa jako cenna. Drugi staje się dla mnie *drogim* przez to, że staje się *ciałem*, tak jak i, stając się *ciałem*, staje się dla mnie *drogim*. Zatem kochać, to znaczy «udzielić pomocy drugiemu w jego słabości, prawdziwie bojąc się o niego». W tym znaczeniu czułość cielesna jest niejako «wzajemnym rozpoznaniem obopólnej słabości, rozpoznaniem obopólnej kruchości, które wchodzą we wzajemne współbrzmienie»<sup>8</sup>.

Zarysowane tutaj próby ukazania problematyki czułości pojawiają się w kontekście fenomenologii, która miała niewątpliwie ogromne znaczenie dla myśli filozoficznej i teologicznej XX w. Problematyka czułości w pismach wspomnianych autorów nie dotyka w pierwszej kolejności całości teologii moralnej, ale – jak można zauważyć – zagadnień etyki seksualnej i to bardziej w jej wymiarach antropologicznych niż teologicznych. W nawiązaniu do tego krótkiego przeglądu etyki życia seksualnego nie sposób jednak nie zauważyć katolickiego filozofa i teologa, który w swoich pismach, poczynawszy od lat sześćdziesiątych XX w., przypisywał znaczącą rolę moralnemu wymiarowi czułości w proponowanej przez siebie etyce seksualnej. Chodzi oczywiście o Karola Wojtyłę, młodego biskupa pomocniczego

<sup>5</sup> Por. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève: Labor et fides 1979, s. 194. Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w 1963 r.

<sup>6</sup> X. Lacroix, *Il corpo del carne. La dimensione estetica e spirituale del amore*, Bologna: EDB 1997, s. 84.

<sup>7</sup> Lacroix cytuje tutaj dzieło E. Lévinasa, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 2020.

<sup>8</sup> X. Lacroix, *Il corpo*, s. 59.

w Krakowie, którego dzieło *Miłość i odpowiedzialność* zostało po raz pierwszy wydane w 1960 r.

Wojtyła zapisał wiele wypełnionych znakomitą treścią stron poświęconych zagadnieniu czułości, którą ukazywał w wyraźnym odróżnieniu od zmysłowości. Swoje poszukiwania oparł na antropologii uzasadnianej w duchu tomistycznym. Ukazując adekwatną analizę zagadnienia, odniósł się przede wszystkim do roli czułości w procesie sublimacji relacji zachodzących pomiędzy mężczyzną a kobietą. Zauważał, że czułość wyrasta z uświadomienia sobie pewnej wewnętrznej łączności z drugim człowiekiem, np. na płaszczyźnie wspólnej egzystencji, wspólnego działania, przeżywanych radości czy cierpienia. To wszystko sprawia, że „czujemy się tak zespoleni, że możemy niejako wczuć się w ich stan wewnętrzny i przeżyć ten sam stan na terenie własnego wewnętrznego «ja»”<sup>9</sup>. Na tym tle rodzi się w człowieku zewnętrzna „potrzeba czynnego zakomunikowania bliskości”<sup>10</sup>, która wyraża się w czynnych przejawach czułości, chociażby „w jakimś przygarnięciu drugiego człowieka, objęciu czy choćby wzięciu pod ramię [...], również w pewnych formach pocałunku”<sup>11</sup>. Czułość bowiem nie wyraża się w pożądaniu, ale raczej w „życzliwości i oddaniu się drugiemu człowiekowi”<sup>12</sup> i z tej racji może być „zupełnie bezinteresowna, wówczas [...] zaznacza się w niej względ na drugiego człowieka, na jego sytuację wewnętrzną”<sup>13</sup>. Oczywiście nie należy zapominać, że czułość może zostać naznaczona przez ludzkie ograniczenia i siłę pożądliwości, dlatego „istnieje problem wychowania czułości”<sup>14</sup>, a zagadnienie to „mieści się w granicach problematyki wstrzemięźliwości”<sup>15</sup>.

Nie sposób zapomnieć, że cały kontekst wypowiedzi Wojtyły dotyczący problematyki czułości jest w pierwszej kolejności wewnętrznie powiązany z opisem czystej i wstrzemięźliwej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, zależności bogatej w uczucia, ale i odkrywającej prawdziwą godność osoby. W tym kontekście czułość odgrywa nadrzędną rolę i domaga się, by uchronić ją od wszelkiego rodzaju form dekadentyzmu. Z tego powodu Wojtyła nie stroni od postawienia pytania: „Czy można mówić o «prawie do czułości»? Wyrażenie to trzeba rozumieć z jednej strony jako prawo do odbierania czułości, z drugiej zaś – jako prawo do jej okazywania”<sup>16</sup>. Rozszerzając swoją myśl, przyszły papież pisze: „Tendencyjnie i w tym drugim wypadku mówimy o «prawie», a nie o obowiązku, choć nie ulega

<sup>9</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001, s. 179.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 180.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 180.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 180.

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 181.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 181.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 181.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 181–182.



wątpliwości, że istnieje czasem również pewnego rodzaju obowiązek okazywania czułości drugiemu człowiekowi<sup>17</sup>.

Zdaniem Wojtyły prawo do czułości przysługuje wszystkim tym, którym jest ona szczególnie potrzebna, np. ludziom słabym, chorym, cierpiącym i to nie tylko na płaszczyźnie fizycznej, ale i moralnej. Szczególnie prawo to należy się także dzieciom, dla których czułość jest naturalnym sposobem wyrażenia miłości. Okazując jednak te zewnętrzne formy czułości, trzeba w nie wprowadzać miarę miłości osoby miłości osoby, by przewyciężyć wszelkie przejawy egoizmu, które niekiedy mogły się tam pojawić. Może się do nich przyczynić przesadna czułość, która służy zaspokojeniu własnej uczuciowości, nie licząc się z obiektywną potrzebą i dobrem drugiego człowieka. Dlatego „prawdziwa ludzka miłość, miłość «do» osoby i miłość «pomiędzy» osobami, musi łączyć w sobie dwa momenty: czułości i pewnej twardości. W przeciwnym razie zatraci swój zdrowy i jędrny profil wewnętrzny, zmieni się w bezowocne rozczulenie i miękkość. Nie wolno zapomnieć, że miłość człowieka musi zawierać w sobie również pewne elementy walki – walki o tego właśnie człowieka, o jego prawdziwe dobro<sup>18</sup>.

Słowa te ukazują pewną podejrzliwość w obliczu czułości pozostawionej samej sobie i narażonej na niedoskonałości etyczne człowieka, szczególnie na płaszczyźnie relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną. Są one wyrażone w kolejnych akapitach *Miłości i odpowiedzialności*, w których autor stwierdza, że „różne formy czułości łatwo mogą odbiegać od miłości osoby, a zbliżać się w stronę egoizmu zmysłów czy choćby egoizmu uczucia<sup>19</sup>. Aby nie być gołosłownym, Wojtyła ukazuje przykłady takiego egoizmu, jakim jest chociażby uwodzicielstwo czy kokieteria. Przypomina również, że w procesie rozwoju miłości jej profil subiektywny buduje się szybciej niż obiektywny, dlatego zwłaszcza u ludzi młodych bądź u posiadających pewne cechy osobowości (np. u sangwiników) należy odwoływać się do większej odpowiedzialności w przyznawaniu im tzw. „prawa do czułości» zarówno do jej doznawania, jak i jej okazywania<sup>20</sup>. Na pewno istnieje i dzisiaj silna tendencja do ciągłego rozszerzania tych praw i do nazbyt wczesnego z nich korzystania. Mamy z nią do czynienia, gdy u ludzi młodych następuje silne rozbudzenie uczuciowości, a wraz z nią i zmysłowości, przy jednoczesnym braku obiektywnego profilu miłości i zjednoczenia ich jako osób. Taka „przedwczesna czułość w obcowaniu y-x niejednokrotnie nawet niszczy miłość albo przynajmniej nie pozwala jej się rozwijać w całej pełni, w całej wewnętrznej i obiektywnej zarazem prawdzie<sup>21</sup>.

Ten sam autor po ukazaniu koniecznej czujnej postawy w procesie wychowania czułości podkreśla jej ważność dla należytego przeżywania miłości

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 182.

<sup>18</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 182.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 182.

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 183.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 183.

między mężczyzną i kobietą, dla ich małżeństwa i jego trwałości. Warto przywołać piękne słowa, które wskazują na istotę refleksji Wojtyły: „Takiej czułości potrzeba w małżeństwie, w całym tym wspólnym życiu, gdzie przecież nie tylko «ciało» potrzebuje «ciała», ale przede wszystkim człowiek potrzebuje człowieka. Ma tutaj czułość ogromną rolę do spełnienia. Gruntownie zespolona z prawdziwą miłością osoby, bezinteresowna, zdolna jest ona wyprowadzić miłość z różnych niebezpieczeństw egoizmu zmysłów, z niebezpieczeństw postawy użycia. Czułość to zdolność odczuwania całego człowieka, całej osoby, we wszystkich najbardziej ukrytych nawet drgnieniach jej duszy, a zawsze z myślą o prawdziwym dobru osoby”<sup>22</sup>.

Wspominane już lata sześćdziesiąte XX w. są szczególnie znaczące dla pojawienia się zainteresowania problematyką czułości, szczególnie na płaszczyźnie nauczania dotyczącego cielesności i seksualności. W trochę inny sposób niż we Francji czy w Polsce problematyka ta została dostrzeżona w kulturze hiszpańskojęzycznej. Czułość jako przedmiot poszukiwań filozoficzno-teologicznych znalazła tam znaczące miejsce w kilkakrotnie wydawanym dziele Juana Rofa Carballo (1905–1994) *Violencia y Ternura*<sup>23</sup>. Autor ukazuje w nim pierwotną ośnowę, poprzez którą każdy byt ludzki staje się człowiekiem, a jest nią miłość macierzyńska, która charakteryzuje się nade wszystko głęboką postawą czułości<sup>24</sup>.

Oprócz tych opracowań pojawiają się w tym czasie nieznaczne wzmianki na temat czułości na polu teologii biblijnej i teologii moralnej fundamentalnej (princypia, aretologia). Pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. zaczyna się jednak głęboka zmiana dotycząca w szczególności sposobu podejścia do zagadnienia czułości w obszarze nauk biblijnych. To właśnie egzegeci zaczynają przykładać większe znaczenie dla pogłębienia hermeneutyki czułości na płaszczyźnie nauczania biblijnego.

## 2. ODKRYCIE PROBLEMATYKI CZUŁOŚCI NA PŁASZCZYŹNIE TEOLOGII BIBLIJNEJ

Znamiennym wyrazem wspomnianego zwrotu w stronę biblijnych poszukiwań dotyczących czułości jest drugie wydanie redagowanego przez Léona-Dufoura słownika pt. *Vocabulaire de théologie biblique* (1970). Wśród 49 nowych haseł pojawia się w nim opracowane przez Pierre-Émile’a Bonnarda hasło *Tendresse*. Ten krótki, ale głęboki treściowo tekst ukazuje semantyczne znaczenie czułości i jej

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 183.

<sup>23</sup> Pierwsze wydanie książki miało miejsce w roku 1967.

<sup>24</sup> Zob. N. Bombaci, *Juan Rof Carballo tra medicina e antropologia filosofica. La tenerezza, „ordito” primario dell’uomo*, Brescia: Morcelliana 2015.

biblijno-teologiczny obraz. Pojęcie to zostało ukazane w trzech odsłonach: *Czułość Boga, Czułość Boża w Chrystusie i przez Chrystusa, Czułość Boża ujawnia się w chrześcijaństwie i przez niego*. Oczywiście w tak krótkim haśle nie było możliwe ukazanie w pełni bogactwa omawianych treści, ale z pewnością z punktu widzenia teologii moralnej warto zwrócić uwagę na pewne spostrzeżenie. Bonnard ukazał, że czułość jest jednym z centralnych wymiarów chrześcijańskiej moralności, która chce i powinna pozostać moralnością biblijną, teocentryczną, chrystocentryczną i otwartą na „przynoszenie owoców miłości za życie świata”<sup>25</sup>, jak to postuluje Sobór Watykański II w 16. punkcie *Dekretu «Optatam totius»*.

Warto odwołać się do fragmentów ostatniego punktu tekstu Bonnarda poświęconego czułości Bożej, ujawniającej się w chrześcijaństwie i przez niego. Brzmi on następująco: „Bóg pragnie, aby czułość przenikała serce ludzi (Zch 7, 9; Ps 112, 1.4; Syr 28, 1–7). Ponieważ są niezdolni do zdobycia jej, On ją im daje (Zch 12, 10) w formie prezentu zaręczynowego (Oz 2, 21) w Nowym Przymierzu przypieczętowanym przez Jezusa. Stawszy się czułością Syna Bożego, który przyjął postać ludzką, tkliwość Boża może odtąd stać się własnością ludzi, jako odrodzonych dzieci Bożych w Jezusie. Paweł ma tylko jedno pragnienie: uczynić swoimi uczucia Chrystusa (Flp 1, 8; Flm 20). Tak więc może on również zachęcić chrześcijan, aby się «oblekli w serdeczne miłosierdzie Boga i Jego Syna» (Kol 3, 12; Ef 4, 32; por. 1 P 3, 8). Ewangelisci mówią to samo: zamknięcie się przed braćmi oznaczałoby wykluczenie się z miłości Ojca (1 J 3, 17); odmawiać przebaczenia sobie podobnym oznacza odrzucać Boże przebaczenie dla siebie (Mt 18, 23–35). Wszyscy Synowie Boży mają naśladować swego Ojca (Łk 6, 36), posiadając serce jak On wzruszające się bliźnim (Łk 15, 20.31), tzn. wszystkimi ludźmi bez wyjątku, według miłości przykładowej, nie tylko uczuciowej, ale skutecznie czynnej miłości dobrego Samarytanina (Łk 10, 33). W ten sposób wejdą oni w krąg Bożej tkliwości, która przychodzi do nich od Ojca przez Jezusa dzięki Duchowi miłości (Flp 2, 1) i przenosi ich do niekończącego się szczęścia, poza grzechem i śmiercią”<sup>26</sup>. Nie wchodząc głębiej w to zagadnienie, należy jedynie dodać, że Bonnard miał z pewnością poprzez opracowanie hasła w słynnym

<sup>25</sup> DFK 16.

<sup>26</sup> X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1990, s. 191–192. Gdzie indziej, w tym samym tekście, Bonnard porównuje czułość z miłością ojcowską i macierzyńską. Warto dostrzec ten fakt, gdyż tego typu porównanie ma swój odpowiednik na płaszczyźnie filozofii francuskiej. Warto wspomnieć chociażby o krótkich wskazówkach na temat czułości, które Roland Barthes ukazał w *Frammenti di un discorso amoroso* w połowie lat siedemdziesiątych XX w. Niezwykle sugestywna refleksja Barthesa była ulubionym tekstem, który wskazywano jako swoistego rodzaju otwarcie kulturalne dla zagadnienia czułości nie tylko we Francji, ale i poza jej granicami. Nie bez przypadek Kolumbijczyk Luis Carlos Restrepo umieścił w 1994 r. motto zaczerpnięte z pism Barthesa na swojej książce *El derecho a la ternura*, które brzmi w oryginale: „Là où tu es tendre, tu dis ton plaisir”.

*Vocabulaire* wyraźny wpływ na późniejsze zainteresowanie biblistów dotyczące języka i rozumienia czułości.

Z pewnością wśród współczesnych autorów podejmujących to zagadnienie znajdują się chociażby Carlo Rocchetta i Rosalba Manes<sup>27</sup>. Pierwszy z nich napisał swoje *opus magnum* zatytułowane *Teologia della tenerezza*, w którym ukazał czułość jako ogólną kategorię interpretacyjną dla zrozumienia wewnętrznej natury Boga, Jego relacji do człowieka, kształtowania zależności międzyludzkich, a szczególnie wymiaru małżeńskiego i rodzinnego<sup>28</sup>. Oczywiście w ślad za tymi biblijno-dogmatycznymi ujęciami pojawiły się opracowania na gruncie teologii moralnej, które nie ograniczały się już jedynie do zagadnień antropologii i etyki seksualnej. W 1999 r. ukazała się pozycja Giuseppe Anzalone pt. *Etica delle tenerezza*, w której czułość została ukazana jako znak prawdziwie chrześcijańskiego stylu życia. Autor dokonuje porównania między czułym zatroskaniem o drugiego a jego odrzuceniem wyrażającym się w działalności mafijnej. Anzalone nie ukazuje jednak w pogłębiony sposób czułości jako fundamentalnej kategorii interpretacyjnej stosowanej w etyce i teologii moralnej<sup>29</sup>.

Wciąż wydaje się, że zagadnienie czułości jest pomijane w literaturze teologicznomoralnej. Spotykamy bowiem niewiele tekstów, które ukazywałyby znaczenie czułości na płaszczyźnie uniwersalnej, politycznej czy ekologicznej w duchu Luisa Carlosa Restrepo<sup>30</sup> i jego *El derecho a la ternura*, refleksji o naturze pedagogicznej i formacyjnej jak u Alejandra Cussiánovicha<sup>31</sup> bądź tzw. *civic tenderness* w ujęciu Justina Leonarda Clardy'ego<sup>32</sup>. Coś znaczącego i prawdziwego znajdziemy w książce Isabelli Guanzini z jej ideą „rewolucji delikatnej mocy”. Jest to z pewnością jeden z pierwszych owoców teologii czułości, którą zaproponował światu papież Franciszek na początku XXI w.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> C. Rocchetta, R. Manes, *La tenerezza. Grengo di Dio amore. Saggio di teologia biblica*, Bologna: EDB 2015.

<sup>28</sup> C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*. Bologna: EDB 2000.

<sup>29</sup> G. Anzalone, *Etica della tenerezza. Stile di vita cristiana di fronte al fenomeno mafioso*, San Cataldo: Centro Studi Cammarata 1998.

<sup>30</sup> L.C. Restrepo, *El derecho a la ternura*, Bogota: Arango Editores 1994, [https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/6.-Restrepo-L.-C.-2010\\_El-derecho-a-la-ternura.pdf](https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/6.-Restrepo-L.-C.-2010_El-derecho-a-la-ternura.pdf) [dostęp: 1 IV 2020].

<sup>31</sup> A.V. Cussiánovich, *Aprender la condición humana. Ensayo sobre pedagogía de la ternura*, Lima: Instituto de Formación de Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe 2010.

<sup>32</sup> J.L. Clardy, *Civic tenderness: Love's Role in Achieving Justice. Theses and Dissertations* [University of Arkansas] No 2399, <https://scholarworks.uark.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3939&context=etd> [dostęp: 1 IV 2020].

<sup>33</sup> I. Guanzini, *Tenerezza. La rivoluzione del potere gentile*, Firenze: Ponte di grazie 2017.

### 3. REWOLUCJA CZUŁOŚCI PAPIEŻA FRANCISZKA

Zagadnienie czułości nie znalazło w teologii moralnej XX w. znaczącej uwagi, a wynikało to m.in. ze swoistego milczenia magisterium rzymskiego w tym obszarze. Poza kilkoma odniesieniami na kartach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*<sup>34</sup> temat ten nie pojawia się właściwie w dokumentach Stolicy Apostolskiej. Sytuacja ta wydaje się tym bardziej dziwna, gdy ma się w pamięci pontyfikat św. Jana Pawła II, autora nie tylko *Miłości i odpowiedzialności*, ale i całego systemu teologii ciała zawartego w katechezach środowych.

Z całą pewnością to magisterialne milczenie zostało przerwane w roku 2013 wraz z wyborem kard. Jorge Mario Bergoglio na Stolicę Piotrową. W języku i teologii obecnego biskupa Rzymu zagadnienie czułości staje się jednym z tematów centralnych, a co więcej, czułość zostaje ukazana jako cnota i to cnota centralna nie tylko na płaszczyźnie życia małżeńsko-rodzinnego<sup>35</sup>, ale i w wymiarze życia publicznego i związanego z nim zarządzania sprawami ludzkimi<sup>36</sup>.

Czułość jest dla papieża Franciszka jedną z cnót, którą umiejscawia obok cnót kardynalnych, co wydaje się nie tylko nowym, ale i niezwykłym sposobem wykładu aretologii<sup>37</sup>. Teologia moralna nie przyznawała bowiem do tej pory miejsca czułości w żadnym spośród katalogów cnót. Papież zaznaczył to w sposób bardzo wyraźny w przemówieniu do Narodowego Stowarzyszenia Miast Włoskich, gdy powiedział, że „miasto staje się zaczątkiem i odbiciem Jeruzalem niebieskiego. Staje się znakiem dobroci i czułości Boga w czasach człowieka. Burmistrz powinien posiadać cnotę roztropności, aby móc rządzić, cnotę odwagi, aby móc pójść naprzód, ale także cnotę czułości, aby zbliżyć się najslabszych”<sup>38</sup>.

Z kolei w przemówieniu skierowanym do uczestników Zjazdu Narodowego Centrum Rodzinnego *Casa della Tenerezza* Franciszek stwierdził, że można

---

<sup>34</sup> Por. KKK 239 (czułość Boga obrazem macierzyńskiej roli Boga), 1611 (wzajemna czułość małżonków), 2223 (czułość wychowawcza rodziców), 2335 (czułość Boga), 2346 (czułość Boga wzorem dla ludzkiej miłości).

<sup>35</sup> „Na horyzoncie miłości, centralnej dla chrześcijańskiego doświadczenia małżeństwa i rodziny, wyróżnia się również inna cnota, często zapominana w obecnych czasach relacji burzliwych i płytkich: czułość” – AL 28. Por. także: A. Fumagalli, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Brescia: Queriniana 2017, s. 343; A. Fumagalli, *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*, Città del Vaticano: LEV 2017, s. 60.

<sup>36</sup> O aretologii Franciszka zob.: P. Carlotti, *Teologia morale di papa Francesco*, Bologna: EDB 2017, s. 56–60.

<sup>37</sup> Franciszek używa słowa czułość w encyklikach *Lumen fidei* (2013) – 1 raz; *Laudato si'* (2015) – 9 razy; w adhortacjach *Evangelii gaudium* (2013) – 11 razy; *Amoris laetitia* (2016) – 20 razy; *Gaudete et exultate* (2018) – 6 razy; *Christus vivit!* (2019) – 3 razy; *Querida Amazonia* (2020) – 3 razy.

<sup>38</sup> Francesco, *Discorso ai membri dell'Associazione Nazionale Comuni Italiani ANCI* (30 IX 2017), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170930\\_anci.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170930_anci.html) [dostęp: 1 IV 2020].

mówić nawet o teologii czułości, choć słowa teologia i czułość jawią się jako dwa pojęcia od siebie odległe. Teologia kojarzy się z płaszczyzną akademicką, czułość zaś postrzegana jest bardziej w odniesieniu do relacji międzyosobowych. W rzeczywistości jednak wiara – zdaniem Franciszka – odczytuje te dwa słowa w sposób nierozzerwalny. Teologia nie może być bowiem pojęciem abstrakcyjnym, gdyż groziłaby jej ideologizacja. Dyscyplina ta nie rodzi się z abstraktu, ale z wiedzy egzystencjalnej, gdyż u jej źródła stoi spotkanie ze «Słowem, które stało się Ciałem». Z tej też racji zadanie teologii polega na głoszeniu konkretności Bożej miłości. Czułość jest zaś dobrym „egzystencjalnym konkretem”, który może pomóc człowiekowi w odkryciu uczuć, jakimi Bóg pragnie się z nim podzielić<sup>39</sup>.

W przytaczanym przemówieniu papież zwrócił uwagę na trzy niezbędne elementy teologii czułości: „odczuwanie”, „piękno odczuwania, że jest się kochanym przez Boga” i „piękno odczuwania, że kocha się w imię Boże”. Pierwszy z nich zawiera się w słowach „czuć się”/„odczuwać”. Franciszek zauważył, że w obecnych czasach w przeciwieństwie do przeszłości mniej zwraca się uwagę na koncepcję czy praktykę życia, a bardziej na samo „czucie się”. Często punktem wyjścia dla wielu działań staje się pytanie „Co czujesz?”. Teologia nie może oczywiście zredukować się do sentymentów, ale nie powinna też zignorować faktu, że w wielu zakątkach świata w podejściu do kwestii związanych z życiem nie rozpoczyna się dyskusji od pytań ostatecznych czy sposobów zaangażowania społecznego, ale od tego, co dana osoba przeżywa na poziomie emocjonalnym. Zdaniem papieża teologia jest wezwana do tego, aby towarzyszyć temu egzystencjalnemu poszukiwaniu człowieka, przynosząc mu światło Bożego słowa. Dobra teologia czułości może przybliżyć miłość Boga, a jest to możliwe, ponieważ nie ukazuje ona jakiegoś abstrakcyjnego principium ogólnego, ale konkretną Osobę, którą objawia Duch Święty<sup>40</sup>.

Teologia czułości powinna zawierać zdaniem Franciszka jeszcze dwa elementy, a są to „piękno odczuwania, że jest się kochanym przez Boga” i „piękno odczuwania, że kocha się w imię Boże”. Pierwszy z nich jest przekazem, który w ostatnich wiekach przemawia do człowieka szczególnie mocno poprzez kult Serca Jezusowego i Bożego miłosierdzia jako istotnego elementu życia trynitarne i chrześcijańskiego. Czułość pozwala człowiekowi na lepsze zrozumienie i przyjęcie miłosierdzia Bożego. Objawia ona bowiem nie tylko ojcowskie oblicze Boga, ale także Jego oblicze matczyne, objawia Boga zakochanego w człowieku, który kocha go miłością nieskończoną, nawet większą niż miłość matki do jej własnego dziecka (por. Iz 49, 15). Czułość Boga pozwala zrozumieć, że cokolwiek w życiu się wydarzy, możemy być pewni, że Bóg jest blisko, gdyż jest On Bogiem

<sup>39</sup> Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale promosso dal Centro Familiare „Casa della tenerezza” sul tema: Teologia della Tenerezza in papa Francesco* (13 IX 2018), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco\\_20180913\\_convegno-tenerezza.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_convegno-tenerezza.html) [dostęp: 1 IV 2020].

<sup>40</sup> Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale*.



współczującym i stale gotowym do przyjścia człowiekowi z pomocą. Zdaniem papieża czułość to słowo błogosławieństwa i *antidotum* wobec strachu w obliczu Boga sprawiedliwego, ponieważ w prawdziwej „miłości nie ma lęku” (1 J 4, 18). Piękno odczuwania, że jest się kochanym przez Boga oznacza zaufanie Bogu i mówienie mu: „Jezu, ufam Tobie”<sup>41</sup>. Czułość, którą Bóg pokazał człowiekowi, domaga się także pasji. Krzyż jest pieczęcią czułości Boga. Widzialne rany Jezusa są oknami, poprzez które możemy zobaczyć Jego niewidzialną miłość. Męka Chrystusowa zaprasza człowieka do przemiany jego kamiennego serca na serce z prawdziwego ciała. Chrześcijański triumf „jest zawsze krzyżem, ale krzyżem, który jednocześnie jest sztandarem zwycięstwa, wznoszącym się z waleczną czułością przeciw napaściom zła”<sup>42</sup>.

Franciszek podprowadza nas w ten sposób do trzeciego istotnego elementu teologii czułości, czyli do „piękna odczuwania, że kocha się w imię Boże”. Kiedy człowiek czuje się prawdziwie kochanym, odczuwa także, że sam może być nośnikiem miłości. Jeśli Bóg jest nieskończoną czułością, to człowiek, stworzony na Jego obraz i podobieństwo, także staje się zdolny do czułości. Czułość – w odróżnieniu od sentymentalizmu – to pierwszy krok na drodze przewyciężenia pokusy skupienia się w życiu wyłącznie na sobie, to szkoła wychodzenia z egocentryzmu, który zagraża ludzkiej wolności. Czułość Boga pozwala zrozumieć, że miłość stanowi sens życia, a korzeniem naszej wolności nie jest już tylko odniesienie do siebie samego. Zostajemy przez to wezwani do dzielenia się ze światem miłością, którą otrzymaliśmy od Boga, aby pokazać ją w Kościele, w rodzinie i w społeczeństwie. To wszystko wynika nie z obowiązku, ale z miłości do Tego, przez którego jesteśmy czule kochani<sup>43</sup>.

Teologia czułości jest zdaniem Franciszka „*teologią w drodze*: teologią, która wychodzi z pewnego zacieśnienia, w którym nierzadko jest zamknięta i z dynamizmem zwraca się do Boga, biorąc człowieka «pod rękę»; nie jest teologią narcystyczną, ale ukierunkowaną na służbę wspólnocie, teologią, która nie ciszy się powtarzaniem paradygmatów przeszłości, ale staje się *Słowem wcielonym*”<sup>44</sup>. Oczywiście słowo Boga nie ulega zmianom (por. Hbr 1, 1–2; 13, 8), ale ciało, które ma ono przyjąć, zmienia się w każdej epoce. Dlatego przed teologią stoi jeszcze „wiele pracy, aby wcielić słowo Boże w Kościele i ukazać je człowiekowi trzeciego tysiąclecia. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzeba rewolucji czułości”<sup>45</sup>.

Czułość jawi się nade wszystko jako sposób życia, odpowiadający wzorowi ukazanemu światu przez samego Chrystusa. W takim rozumieniu czułość jest w pewnej mierze rewolucyjna, gdyż „prawdziwa wiara w Syna Bożego, który przyjął

<sup>41</sup> Por. GeE 154.

<sup>42</sup> EG 85; GeE 163.

<sup>43</sup> Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale*.

<sup>44</sup> Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale*.

<sup>45</sup> Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale*.



ciało, jest nieodłączna od daru z siebie, od przynależności do wspólnoty, od służby, od pojednania z ciałem innych. Syn Boży przez swoje wcielenie zachęcił nas do rewolucji czułości<sup>46</sup>. Te papieskie słowa ukazują w wyraźny sposób, że istnieje szczególna łączność pomiędzy czułością a wcieleniem, oraz podkreślają, że czułość jest powiązana z procesem „pojednania się z ciałem”, m.in. poprzez wejście w kontakt z drugim człowiekiem, a w szczególności sposób z ciałem człowieka cierpiącego<sup>47</sup>.

Tak jak Syn Boży ukazuje czułość Ojca, będąc z Nim w relacji bliskiej czułości, tak chrześcijanin powinien potwierdzać czułość Syna Bożego poprzez szczególną bliskość, także cielesną, względem osób odrzuconych i zepchniętych na margines życia. Nie można być prawdziwie chrześcijaninem, próbując zachować „roztropny dystans w stosunku do ran Pana. Jezus jednak chce, abyśmy dotykali ludzkiej nędzy, abyśmy dotykali cierpiącego ciała innych. Oczekuje, abyśmy zrezygnowali z poszukiwania osobistych lub wspólnotowych środków ochronnych, pozwalających nam zachować dystans w stosunku do istoty ludzkiej udręki, tak abyśmy rzeczywiście chcieli wejść w kontakt z konkretnym życiem innych i poznali moc czułości”<sup>48</sup>.

Czułość bowiem wyraża się w fizycznym i materialnym byciu przy drugim człowieku, szczególnie tym, który doświadczony jest chorobą lub cierpieniem. Właściwy kierunek wyznaczonej przez nią drogi prowadzi z serca do rąk. W bardzo wyraźny sposób dał temu wyraz papież Franciszek w przemówieniu do pielęgniarek i pielęgniarzy: „[...] przebywając z chorymi i wykonując wasz zawód, dotykacie chorych i bardziej niż ktokolwiek inny troszczycie się o ich ciało. Kiedy to czynicie, pamiętajcie, w jaki sposób Jezus dotknął trędowatego – nie z roztargnieniem, obojętnością czy z niechęcią, ale z uwagą i czułością, co sprawiło, że poczuł on, iż jest szanowany i że ktoś się o niego zatroszczył. Gdy tak postępujecie, kontakt, jaki nawiązuje się z pacjentami, przynosi im jakby odbłask bliskości Boga Ojca, Jego czułości dla każdego z Jego dzieci. Właśnie *czułości* – czułość jest «kluczem» do zrozumienia człowieka chorego. Stosując surowość, nie rozumie się człowieka chorego. Czułość jest kluczem do zrozumienia go i jest również cennym lekarstwem dla jego uleczenia. A czułość przechodzi z serca do rąk, przechodzi przez «dotykanie» ran z pełnym szacunkiem i miłością”<sup>49</sup>.

Czułość ma stawać się ciałem, a ciało z kolei winno być jej wyrazicielem. Czułość nie może być jedynie pewną postawą wewnętrzną ani „ogrodem samozadowolenia” ludzkiej duszy, ale jest ona jako cnota trwałą dyspozycją do pełnego empatii bycia w bliskości z drugim człowiekiem, stałą wolą do angażowania się na rzecz dobra bliźniego i integralnej troski o jego osobę. Wszystko to będzie możliwe, jeśli

<sup>46</sup> EG 88.

<sup>47</sup> Por. M. Regini, *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale*, Bologna: EDB 2018, s. 106–108.

<sup>48</sup> EG 270.

<sup>49</sup> Franciszek, *Czułość jest «kluczem» do zrozumienia człowieka chorego. Przemówienie do członków włoskiej Krajowej Federacji Izb Pielęgniarskich* (3 III 2018 r.), „L'Osservatore Romano” (PI) 3–4 (2018), s. 22.

czułość przezwycięży pokusę zamknięcia się w cielesności, a respektując osobiste doświadczenie każdego człowieka, uniknie zachowań, które mogłyby być próbą zdominowania go czy zawłaszczenia.

To przezwyciężenie pokusy zawężenia czułości do seksualności jest szczególnie ważne na płaszczyźnie życia małżeńskiego i rodzinnego. Franciszek wyraża tę prawdę w bardzo wyraźny sposób w adhortacji *Amoris laetitia*: „W społeczeństwie konsumpcyjnym zubożeniu ulega zmysł estetyczny [...]. Wszystko jest po to, by nabyć, osiąść lub zużyć; także ludzie. Natomiast czuła troska jest przejawem tej miłości, która wyzwała się z tego egoistycznego pragnienia posiadania. Prowadzi nas do drżenia przed osobą z ogromnym szacunkiem, z pewnym lękiem, by nie wyrządzić jej szkody lub odebrać właściwej jej wolności. Miłość dla drugiego pociąga za sobą takie zasmakowanie, by podziwiać i cenić to, co jest piękne i święte w jego osobowym istnieniu, które istnieje niezależnie od moich potrzeb. To pozwala mi dążyć do jego dobra, nawet jeśli wiem, że nie może być moim lub gdy stał się fizycznie nieprzyjemny, agresywny lub irytujący”<sup>50</sup>.

Papież Franciszek widzi w czułości klucz do zrozumienia tego samego dynamizmu, który wyraził się w inkarnacji i wraz z nią manifestuje się w konkretnej ludzkiej historii. Praktykowanie czułości kierowanej w stronę drugiego człowieka sprawia, że możliwym staje się autentyczne poczucie zjednoczenia ze wszystkimi innymi istotami żywymi<sup>51</sup>. Troska o stworzenie powinna być w szczególny sposób naznaczona czułością, która jawi się jako jedna z tzw. cnót ekologicznych. Jest ona elementem postulowanego przez Ojca Świętego nawrócenia ekologicznego, które okazuje się „niezbędne do stworzenia dynamiki trwałej zmiany”<sup>52</sup> na płaszczyźnie wspólnotowej. Nawrócenie to powoduje różne łączące się ze sobą postawy, by pobudzić do szczodrej i serdecznej troski o człowieka i całe stworzenie<sup>53</sup>. Troska ta sprawia, że ludzie „potrafią być szczęśliwymi, mając niewiele, ciesząc się małymi darami Boga, nie gromadząc wielu rzeczy, nie niszczą bez potrzeby, dbają o ekosystemy i uznają, że ziemia, dając siebie, by utrzymać ich przy życiu, jak szczodre źródło, ma zmysł macierzyński, który rozbudza czułość pełną szacunku” – jak to podkreślił Franciszek w *Querida Amazonia*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> AL 127; por.: AL 164.

<sup>51</sup> Por. LS 91.

<sup>52</sup> LS 219.

<sup>53</sup> LS 220.

<sup>54</sup> QA 71.

#### 4. CZUŁOŚĆ JAKO CNOTA SILNYCH – EGZYSTENCJALNY MODEL CNOTY CZUŁOŚCI

Czułość jest prawdziwą cnotą nie tylko przez swoją relację do modelu życia zainaugurowanego przez Chrystusa, ale jeszcze bardziej jako cnota moralna, gdyż w przeważającej formie stanowi bardziej sposób bycia niż działania. Rzeczywiście od początku swojego nauczania papież Franciszek ukazuje czułość jako cnotę silnych. Przedstawił ją w ten sposób już w pierwszej oficjalnej homilii, wygłoszonej w czasie Mszy Świętej inauguracyjnej pontyfikatu w uroczystość św. Józefa w 2013 r.

Papież rozpoczął od ukazania podstawowego zadania świętego cieśli, jakim była opieka nad Jezusem i Maryją, a także bycie stróżem całego Kościoła. Józef realizował to zadanie poprzez nieustannie słuchanie Boga, otwartość na Jego znaki i gotowość do wypełnienia nie tylko swojego planu na życie, ale nade wszystko Bożych zamiarów. Bóg nie pragnie bowiem „domu zbudowanego przez człowieka, ale wierności Jego słowu, Jego planowi. [...] Józef jest «opiekunem», bo umie słuchać Boga, pozwala, by go prowadziła Jego wola i z tego względu jeszcze bardziej troszczy się o powierzone mu osoby, potrafi z realizmem interpretować wydarzenia, jest wrażliwy na to, co go otacza i potrafi podjąć najmądrzejsze decyzje. W nim widzimy, [...] jak się odpowiada na Boże powołanie – dyspozycyjnością, gotowością, ale widzimy też, co stanowi centrum powołania chrześcijańskiego: Chrystus! Opiekujemy się Chrystusem w naszym życiu, aby opiekować się innymi, opiekować się dziełem stworzenia!”<sup>55</sup>.

Na wzór św. Józefa także chrześcijanin został powołany do tego, aby być stróżem Jezusa w swoim życiu, a przez Niego stróżem drugiego człowieka i całego stworzenia. Jest to wezwanie, które dotyka każdego człowieka, nie tylko chrześcijanina, gdyż „ma wymiar uprzedni, ogólnoludzki, dotyczący wszystkich. Jest to opieka nad całą rzeczywistością stworzoną [...]. Jest to opieka nad ludźmi, troszczenie się z miłością o wszystkich, każdą osobę, zwłaszcza o dzieci i osoby starsze, o tych, którzy są istotami najbardziej kruchymi i często znajdują się na obrzeżach naszych serc. To troska jedni o drugich w rodzinie: małżonkowie wzajemnie opiekują się sobą, następnie jako rodzice troszczą się o dzieci, a z biegiem czasu dzieci stają się opiekunami rodziców. To szczerze przeżywanie przyjaźni, będących wzajemną opieką nad sobą w zaufaniu, w szacunku i w dobru”<sup>56</sup>.

To właśnie w kontekście bogactwa przestrzeni międzyludzkiej opieki papież wprowadza w homilię inauguracyjną pontyfikatu nauczanie, a właściwie prośbę dotyczącą czułości: „Chciałbym prosić wszystkich tych, którzy zajmują odpowiedzialne stanowiska w dziedzinie gospodarczej, politycznej i społecznej, wszystkich

<sup>55</sup> Franciszek, *Bądźmy «opiekunami» stworzenia. Homilia w czasie Mszy św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej* (19 III 2012), „L'Osservatore Romano” (PI) 5 (2013), s. 18.

<sup>56</sup> Franciszek, *Bądźmy «opiekunami» stworzenia*, s. 18.

mężczyzn i kobiety dobrej woli: bądźmy «opiekunami» stworzenia, Bożego planu wpisanego w naturę, opiekunami bliźniego, środowiska. [...] Opiekować się znaczy czuwać nad naszymi uczuciami, nad naszym sercem, gdyż właśnie z niego wychodzą dobre i złe intencje: te, które budują i te, które niszczą! Nie powinniśmy bać się dobroci ani też czułości! Dodam tu jeszcze jedną uwagę: troszczenie się, opieka wymagają, by były przeżywane z czułością. W Ewangeliach św. Józef jawi się jako człowiek silny, odważny, pracowity, ale jest w nim wielka czułość, która nie jest cechą człowieka słabego – wręcz przeciwnie – oznacza siłę ducha i zdolność do zwracania uwagi na bliźniego, współczucia, prawdziwej otwartości na niego, zdolność do miłości. Nie powinniśmy bać się dobroci, czułości!<sup>57</sup> Czułość stanowi cnotę ludzi mocnych, a także „cnotę walczącą”, gdyż ma ona zdolność do przeciwstawienia się złu, a „chrześcijański triumf jest zawsze krzyżem, ale krzyżem, który jednocześnie jest sztandarem zwycięstwa, który się wznosi z waleczną czułością przeciw napaściom zła”<sup>58</sup>.

To ukazanie św. Józefa jako ludzkiego obrazu czułości nie wynika jedynie z koincydencji papieskiej Mszy inauguracyjnej z przeżywaną w tym dniu uroczystością św. Józefa. Temat ten wraca na nowo w encyklice *Laudato si'*. Papież stwierdza, że na kartach Ewangelii cieśla z Nazaretu jawi się nie tylko jako mąż sprawiedliwy, pracowity i mocny, ale w jego postaci można zobaczyć także „wielką czułość, która nie jest cechą ludzi słabych, lecz naprawdę silnych”<sup>59</sup>. Józef winien uczyć człowieka troski o drugiego i świat oraz motywować do wielkodusznej pracy z czułością, aby chronić ten powierzony mu dar.

Franciszek ukazuje także inny osobowy przykład czułości. Jest nim postać Dziewicy Maryi. Rolę Matki Bożej dokładnie przedstawia w adhortacji *Evangelii gaudium*, w której stwierdza, że istnieje wręcz maryjny styl w działalności Kościoła. Ilekroć bowiem człowiek spogląda na Maryję, zaczyna „wierzyć w rewolucyjną moc delikatności i czułości”<sup>60</sup>. W Matce Bożej można dostrzec, że pokora i delikatność nie są cnotami słabych, lecz mocnych. Maryjna dynamika „sprawiedliwości i delikatności, kontemplacji i szybkiego wyruszenia w drogę do innych – to wszystko czyni z Niej kościelny wzór dla ewangelizacji”<sup>61</sup>.

Czułość jest zatem cnotą, którą, którą charakteryzują się w swym życiu Józef i Maryja. Ich sposób bycia i działania towarzyszy w szczególny sposób miłości macierzyńskiej i ojcowskiej. Matka, która chroni „dziecko swoją czułością i współczuciem, pomaga mu rozbudzić zaufanie, doświadczyć, że świat jest dobrym miejscem, które je akceptuje”<sup>62</sup>. To przekonanie pozwala dziecku rozwijać poczucie własnej wartości, które buduje się poprzez zdolność do intymności i empatii. Z kolei

<sup>57</sup> Franciszek, *Bądźmy «opiekunami» stworzenia*, s. 19. Por. ChV 159.

<sup>58</sup> EG 85.

<sup>59</sup> LS 242.

<sup>60</sup> EG 288.

<sup>61</sup> EG 288.

<sup>62</sup> AL 175.

ojciec wspiera je, gdy to próbuje „zrozumieć granice rzeczywistości”; ponadto jako mężczyzna „większym stopniu charakteryzuje się zmysłem orientacji, wyjściem ku szerszemu światu, pełnemu wyzwań, a także zachętą do wysiłku i walki”<sup>63</sup>. Ojciec, ze swoim jasnym i szczęśliwym obrazem męskości, który łączy się z „miłością i akceptacją żony, jest równie konieczny jak jej macierzyńska troska. Są to elastyczne role i zadania, które dostosowują się do konkretnych sytuacji każdej rodziny, ale jasna i dobrze określona obecność obu postaci, męskiej i żeńskiej, tworzy najbardziej właściwe środowisko dla dojrzewania dziecka”<sup>64</sup>. Czulość wyraża bowiem w pewien sposób fakt, że każda prawdziwa ludzka miłość, każda *amor amicitiae* lub – jak pisze papież Franciszek w *Amoris laetitia* – każda *dobra przyjaźń*<sup>65</sup> jest w pewien sposób związana z miłością macierzyńską i ojcowską.

Wydaje się, że papież Franciszek rozumie czulość jako sposób egzystencji i relacji z drugim człowiekiem, który współgra ze sposobem bycia chrześcijaninem w świecie, ponieważ jest to rodzaj ukazania Boga światu. Ten sposób życia charakteryzuje się empatyczną bliskością, egzystencją rozumianą jako dar z siebie, realnym uczestnictwem w życiu drugiego człowieka, w jego radościach i cierpieniach i w końcu – w ojcowskim i macierzyńskim zatroskaniu.

Wedle miary, w której teologia moralna ma jako swój przedmiot ukazanie autentycznej egzystencji ludzkiej w konkretnych miejscach życia człowieka, trzeba powiedzieć, że od nauczania papieża Franciszka nie jest możliwe uprawianie teologii moralnej, która abstrahuje od czulości jako jednej z centralnych cnót w realizacji chrześcijańskiego powołania. Ojciec Święty w znaczący sposób podkreśla bowiem w swoim nauczaniu rolę cnoty czulości, dołączając ją do klasycznych cnót kardynalnych. Nie chodzi chyba o to, by zerwać z klasycznym wykładem z aretologii opartym na czterech zawiasach spinających życie człowieka, ale z pewnością, mając świadomość silnego duszpastersko-ewangelizacyjnego (lub jak wolą niektórzy pastoralno-homiletycznego) ukierunkowania nauczania papieża Franciszka, nie sposób mówić o cnotliwym życiu bez odniesienia do czulości – cnoty, która rozciąga się na każde pole relacji międzyludzkich i społecznych. Posiada ona wewnętrzne współbrzmienie i zgodność z Boską formą egzystencji, którą jest zasada miłości. Wpływ czulości na różne konteksty życia ludzkiego staje się nie tylko znaczącym polem pracy etycznej, ale i fundamentalnym zadaniem edukacyjnym. Warto jednak pamiętać, że to, co papież Franciszek tak wyraźnie akcentuje w swoim nauczaniu, zostało już w XX w. fragmentarycznie opisane i warto do tego nauczania powracać.

---

<sup>63</sup> AL 175.

<sup>64</sup> AL 175.

<sup>65</sup> AL 123.

## WYKAZ SKRÓTÓW:

- AL – Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*  
ChV – Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*  
EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*  
GeE – Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*  
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*  
LS – Franciszek, Encyklika *Laudato si'*  
QA – Franciszek, Adhortacja apostolska *Querida Amazonia*

TEOLOGIA CZUŁOŚCI PAPIEŻA FRANCISZKA I JEJ DWUDZIESTOWIECZNE  
FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE ANTECEDENSY

## Streszczenie

W teologii moralnej nie poświęcono jak dotąd wiele miejsca zagadnieniu czułości. Wystarczy odwołać się do najpopularniejszych słowników związanych z tą dziedziną, aby stwierdzić albo całkowity brak tej problematyki, albo jej jedynie marginalną obecność czy to w nauczaniu doktrynalnym, czy chociażby w katalogu cnót. W niniejszym artykule zostaną ukazane niektóre dwudziestowieczne próby filozoficznego i teologicznego zmagania się z zagadnieniem czułości, które stanowiły niejako wprowadzenie do zaproponowanej przez papieża Franciszka teologii czułości. Zostaną także ukazane sposoby rozumienia czułości w teologii Ojca Świętego oraz jej egzystencjalne przykłady. Wydaje się, że papież Franciszek rozumie czułość jako sposób egzystencji i relacji z drugim człowiekiem, który współgra ze sposobem bycia chrześcijaninem w świecie, ponieważ jest to rodzaj ukazania Boga światu. Ten sposób życia charakteryzuje się empatyczną bliskością, egzystencją rozumianą jako dar z siebie, realnym uczestnictwem w życiu drugiego człowieka, w jego radościach i cierpieniach i w końcu – w ojcowskim i macierzyńskim zatroskaniu. Wedle miary, w której teologia moralna ma jako swój przedmiot ukazanie autentycznej egzystencji ludzkiej w konkretnych miejscach życia człowieka, trzeba powiedzieć, że po nauczaniu Franciszka nie jest możliwe jej uprawianie, abstrahując od czułości jako centralnej cnoty w realizacji chrześcijańskiego powołania.

Sł o w a k l u c z o w e: teologia, czułość, teologia czułości, Franciszek, Wojtyła.

POPE FRANCIS' THEOLOGY OF TENDERNESS AND ITS 20TH-CENTURY  
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ANTECEDENTS

## Summary

The issue of tenderness has never been the major topic of moral theology. It is enough to have a quick look at the most popular dictionaries of moral theology to see the total absence, or only a marginal presence, of this issue both in the doctrinal teaching and the

catalogue of virtues. The article presents specific 20th-century philosophical and theological attempts to tackle the issue of tenderness that were introductory to the theology of tenderness suggested by Pope Francis. The article presents different approaches to tenderness in Pope's theology and its existing examples. Pope Francis seems to understand tenderness as a mode of existence and relations with other people that correlates with the mode of being a Christian in the world, because this is the way of showing God to the world. This way of life is characterized by empathic closeness, life focused on the gift of self, a real participation in the life of other people with their joys and sufferings, and, last but not least, paternal and maternal care. If we assume that the goal of moral theology is to show authentic human existence in specific places of human life, it has to be said that, following Pope Francis' teaching, it is impossible to contribute to moral theology and ignore tenderness as the central virtue vital for living the Christian calling.

**Key words:** Moral theology, tenderness, theology of tenderness, John Paul II, Pope Francis.

DIE THEOLOGIE DER ZÄRTLICHKEIT VON PAPST FRANZISKUS  
UND IHRE PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN VORLÄUFER  
IM ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT

Zusammenfassung

Die Moraltheologie hat in ihrer Geschichte der Frage der Sensibilität und Zärtlichkeit noch nicht viel Raum gewidmet. Es genügt ein Blick in die populärsten Wörterbücher der Moraltheologie, um entweder ein völliges Fehlen oder nur eine marginale Präsenz dieses Themas zu finden, sei es in der Lehre oder auch nur in einem Tugendkatalog. Dieser Artikel zeigt einige der philosophischen und theologischen Versuche des zwanzigsten Jahrhunderts, sich mit der Frage der Zärtlichkeit auseinanderzusetzen, die in gewisser Weise eine Einführung in die von Papst Franziskus vorgeschlagene Theologie der Zärtlichkeit darstellten. Sie wird auch die Wege zum Verständnis der Zärtlichkeit in der Theologie von Papst Franziskus und ihre existentiellen Beispiele aufzeigen. Für Papst Franziskus scheint Zärtlichkeit eine Art der Existenz und der Beziehung zum anderen Menschen zu sein, welche im Einklang mit der Art und Weise des Christseins in der Welt steht, denn es ist eine Art, der Welt Gott zu zeigen.

Diese Lebensweise ist gekennzeichnet durch die empathische Nähe, die Existenz in einer Art Selbsthingabe, die wirkliche Teilhabe am Leben des anderen Menschen in seinen Freuden und Leiden und schließlich in der väterlichen und mütterlichen Sorge. Nach dem Maß, in dem die Moraltheologie das Ziel hat, die authentische menschliche Existenz an konkreten Orten des menschlichen Lebens aufzuzeigen, muss gesagt werden, dass es nach der Lehre von Papst Franziskus nicht möglich ist, eine Moraltheologie zu praktizieren, die die Zärtlichkeit als zentrale Tugend der christlichen Berufung nicht berücksichtigt.

**Schlüsselwörter:** Theologie, Zärtlichkeit, Theologie der Zärtlichkeit, Franziskus, Wojtyła.



## BIBLIOGRAFIA

- Analzone G., *Etica della tenerezza. Stile di vita cristiana di fronte ale fenomeno mafioso*, San Cataldo: Centro Studi Cammarata 1998.
- Bombaci N., *Juan Rof Carballo tra medicina e antropologia filosofica. La tenerezza, „or-dito” primario dell'uomo*, Brescia: Morcelliana 2015.
- Carlotti P., *Teologia morale di papa Francesco*, Bologna: EDB 2017.
- Chirpaz F., *Le corps*, Paris: PUF 1963.
- Clardy J.L., *Civic tenderness: Love's Role in Achieving Justice. Theses and Dissertations* [University of Arkansas] No 2399, <https://scholarworks.uark.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3939&context=etd> [dostęp: 01 IV 2020].
- Cussiánovich A.V., *Aprender la condición humana. Ensayo sobre pedagogía de la ternura*, Lima: Instituto de Formación de Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe 2010.
- Francesco, *Discorso ai membri dell'Associazione Nazionale Comuni Italiani ANCI (30 IX 2017)*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170930\\_anci.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170930_anci.html) [dostęp: 1 IV 2020].
- Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale promosso dal Centro Familiare „Casa della tenerezza” sul tema: Teologia della Tenerezza in papa Francesco” (13 IX 2018)*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco\\_20180913\\_convegno-tenerezza.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_convegno-tenerezza.html) [dostęp: 01 IV 2020].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Christus vivit*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2019.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exultate*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2018.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja Querida Amazonia*, Kraków: Wydawnictwo M 2020.
- Franciszek, *Bądźmy «opiekunami» stworzenia. Homilia w czasie Mszy św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej (19 III 2012)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 5 (2013), s. 18–19.
- Franciszek, *Czułość jest «kluczem» do zrozumienia człowieka chorego. Przemówienie do członków włoskiej Krajowej Federacji Izb Pielęgniarskich (3 III 2018 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 3–4 (2018), s. 21–23.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2015.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013.
- Fuchs E., *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève: Labor et fides 1979.
- Fumagalli A., *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*, Città del Vaticano: LEV 2017.
- Fumagalli A., *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Brescia: Queriniana 2017.
- Guanzini I., *Tenerezza. La rivoluzione del potere gentile*, Firenze: Ponte di grazie 2017.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.

- Lacroix X., *Il corpo del carne. La dimensione estetica e spirituale del amore*, Bologna: EDB 1997.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1990.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa PWN 2020.
- Miller G., *A Wall of Ideas: The „Taboo on Tenderness” in Theory and Culture*, „New Literary History” 4 (2007), s. 667–681.
- Petrà B., *Prospettive morali della teologia della tenerezza*, w: M. Musolino (red.), *La virtù della tenerezza. Il „vangelo” di papa Francesco*, Assisi: Edizioni Porziuncola 2019, s. 171-198.
- Regini M., *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale*, Bologna: EDB 2018.
- Restrepo L.C., *El derecho a la ternura*, Bogota: Arango Editores 1994; [https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/6.-Restrepo-L.-C.-2010\\_El-derecho-a-la-ternura.pdf](https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/6.-Restrepo-L.-C.-2010_El-derecho-a-la-ternura.pdf) [dostęp: 01 IV 2020].
- Rochetta C., Manes R., *La tenerezza. Grembo di Dio amore. Saggio di teologia biblica*, Bologna: EDB 2015.
- Rochetta C., *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, Bologna: EDB 2000.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłanów Optatam totius*, Watykan 1965.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001.

**Wojciech Surmiak** – prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej (KUL), prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, redaktor naczelny „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, przewodniczący Sekcji Polskiej Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, członek zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, członek komisji bioetycznej przy Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach, członek Zespołu ds. Leczenia Zaburzeń Rozwoju Płci przy Górnośląskim Centrum Zdrowia Dziecka, krajowy delegat Konferencji Episkopatu Polski przy Europejskim Komitecie Duszpasterzy Akademickich, duszpasterz akademicki pracowników naukowych, przewodniczący Kapituły Nagrody Arcybiskupa Katowickiego *Lux ex Silesia*. Ostatnio opublikował: *Celibat a intymność*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), s. 131–147; *Integral ecology of Pope Francis in the experience of the University of Silesia in Katowice*, „Studia Hildegardiana Sariansia. Zeszyt Naukowy Festiwalu Fide et Amore” 5 (2019), s. 83–91; *The preferential option for the poor as an expression of social love*, „Studia Pastoralne” 15 (2019), s. 242–253. Kontakt: wojciech.surmiak@us.edu.pl.

KS. PAWEŁ WARCHOŁ

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy

<https://orcid.org/0000-0002-8147-9484>

## MIŁOSIĘRDZIE W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Od początku pontyfikatu papieża Franciszka zagadnienie miłosierdzia jest jednym z priorytetów jego posługi. Ojciec Święty mówi o nim w kazaniach i dokumentach, ukazuje je w gestach i inicjatywach duszpasterskich, nawiązuje do niego w trakcie spotkań i przemówień. Papież zatroskany o duchową kondycję wiaryzących nazywa Kościół „szpitalem polowym”<sup>1</sup>, podkreślając jego misję i stojące przed nim zadania. Chce pomóc współczesnemu człowiekowi w dotarciu do Boga i odczytaniu swego powołania. Warto zatem zaprezentować główne wymiary miłosierdzia w przekazie obecnego biskupa Rzymu, w których nieogarnione pole łaski Bożej spotyka się z przeszkodami tworzonymi przez człowieka. W tym wszystkim jednak papieskie odwołanie się do wiecznej młodości Kościoła napawa optymizmem.

### 1. BOGACTWO BOSKIEGO MIŁOSIĘRDZIA

Papież ukazuje miłosierdzie Boga jako źródło, z którego wypływa siła dla człowieka i Kościoła. Wzorem swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej przypomina, że Bóg jest zawsze z człowiekiem, dzieli z nim los i spieszy mu z pomocą. Nie cofa się przed żadną nędzą ludzką, gdyż u podstaw takiego podejścia leży doświadczenie Boga, który przyszedł na świat jako łaska i przebaczenie.

---

<sup>1</sup> Radio Watykańskie, *Papież do ewangelizatorów: Kościół to szpital polowy dla ludzi zgnębionych i utrudzonych. Musimy do nich dotrzeć z doświadczeniem wiary*, [http://pl.radiovaticana.va/news/2014/09/19/papie%C5%BC\\_do\\_ewangelizator%C3%B3w:\\_ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_to\\_szpital\\_polowy\\_dla\\_ludzi/pol-826239](http://pl.radiovaticana.va/news/2014/09/19/papie%C5%BC_do_ewangelizator%C3%B3w:_ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_to_szpital_polowy_dla_ludzi/pol-826239) [dostęp: 22 V 2020].

## 1.1. MIŁOSIĘRDZIE IMIENIEM BOGA

Miłosierdzie w ujęciu papieża Franciszka nie jest tematem nowym. Osadzone w Biblii i Tradycji Kościoła wyznacza kierunek działalności tej wspólnoty. W swoim nauczaniu Franciszek odwołuje się do hebrajskiej terminologii *hesed* i *rahamim*<sup>2</sup> oraz licznych faktów biblijnych. Przypomina m.in. werset Psalmu 136 [135], w którym czytamy: „bo Jego miłosierdzie trwa na wieki”<sup>3</sup>, oraz postać proroka Ozeasza, potwierdzając Boską opiekę nad ludem Izraela. Najwięcej uwagi poświęca osobie Chrystusa, który nie tylko głosił miłosierdzie, ale sam nim był. Apogeum miłosierdzia okazał na krzyżu, gdy dobrowolnie oddał życie za zbawienie braci.

Papież nazywa miłosierdzie „imieniem Boga”<sup>4</sup>, „dowodem tożsamości”<sup>5</sup>, „najmocniejszym przesłaniem Pana”<sup>6</sup>. Te słowa przypominają dziennikowe zapiski św. Faustyny Kowalskiej, definiującej miłosierdzie jako największy przymiot Boga. Mieści się w nim też niepojęte bogactwo czułości i bliskości, radości i otwartości dostępne człowiekowi w sposób bardzo realny. Papież zachęca, aby samemu go doświadczyć: „Poczujemy Jego czułość, odczujemy Jego objęcie”<sup>7</sup>. W osobie Chrystusa człowiek łatwiej może zrozumieć bliskość Boga, który stał się dzieckiem i zechciał trwać w jedności natury ze swymi braćmi. Dlatego jako Człowiek i Bóg jest też czuły na ludzką odpowiedź, umie słuchać i przychodzić z pomocą. Wobec swych braci wychodzi na spotkanie, gdyż zranionym i pokrzywdzonym niesie miłosierdzie. „[...] Boże miłosierdzie! Tak wielka miłość, tak głęboka miłość Boga względem nas, miłość, która nie zawodzi, zawsze chwytą nas za rękę i nas podtrzymuje, podnosi, prowadzi”<sup>8</sup> – wypowiada z zachwytem papież Franciszek.

Papież, malując obraz miłosiernego Boga, wskazuje na aktualność ewangelicznych przypowieści opisujących ten przymiot (o zagubionej owcy, utraconej monecie i marnotrawnym synu), podkreślając, że miłosierdzie jest „siłą, która zwycięża wszystko, wypełniając serce miłością i pocieszając przebaczeniem”<sup>9</sup>. Ponadto miłosierdzie – w interpretacji papieża – przynosi Bogu radość. Bóg bowiem cieszy się z ludzkich powrotów, gdy widzi serdeczny żal i okazaną skruchę. Owa radość, to Boża odpowiedź na ludzkie zaufanie. Radość Boga staje się darem

<sup>2</sup> Por. Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowe Dni Młodzieży*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni. Słowo do młodych*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 9–10.

<sup>3</sup> Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wrocław: WWKA 2015, nr 7.

<sup>4</sup> Papież Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Toriellim*, tłum. J. Ganobis, Kraków: Znak 2016, s. 9.

<sup>5</sup> MTIB, s. 10.

<sup>6</sup> MTIB, s. 10.

<sup>7</sup> Franciszek, *Homilia wygłoszona w Bazylice św. Jana na Lateranie (7 IV 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 5 (2013), s. 49.

<sup>8</sup> HWBJL, s. 49.

<sup>9</sup> MV 9.

dla człowieka, generując w nim niespodziewaną łatwość w przewycięzaniu trudności i pomoc w realizowaniu życiowych pasji zgodnych z wolą Najwyższego. Miłosierdzie doświadczane przez człowieka staje się tak wielką mocą, że „może ocalić człowieka i świat z «raka», jakim jest grzech, zło moralne, duchowe”<sup>10</sup>. Jest nieodzowne jak pokarm i powietrze. W nim mieści się Ewangelia i chrześcijaństwo, o czym wcześniej pisał Karol Wojtyła: „Miłosierdzie i chrześcijaństwo jest wielką sprawą naszych dni. Jeżeli nie byłoby miłosierdzia, nie byłoby chrześcijaństwa: to jest jedno i to samo”<sup>11</sup>.

Papież, rozważając przymiot Bożego miłosierdzia, konstruuje swoje orędzie o przebaczeniu na czasy współczesne, kierując je do każdego, kto pobłądził w życiu, marnując swoją wolność i idąc za iluzjami szczęścia. By człowiek nie zwątpił w siebie z powodu grzechów i wymagań, jakie stawia chrześcijaństwo, Ojciec Święty zapewnia, że dla Boga nie stanowi to przeszkody. Wynika to z Jego cierpliwości i wierności, które – obok czułości, bliskości i radości – są nowymi polami znaczeń miłosierdzia. Bóg umie czekać na nasz powrót i być wiernym bez względu na popełniony przez człowieka grzech. Tłumaczy: „Boże miłosierdzie jest bardzo ludzkie, a w pewnym sensie nawet bardzo cielesne”<sup>12</sup>. W tych stwierdzeniach wybrzmiewa ojcowski i macierzyński wymiar miłosierdzia, obszernie analizowany przez św. Jana Pawła II w encyklice *Dives in misericordiae*. Prawda ta została odsłonięta przez Chrystusa na krzyżu. Bóg daje na nim nowe życie i zapowiada życie w domu Ojca. Chce, aby każdy usłyszał tę prawdę, przyjął ją i według niej żył. Dlatego wobec Tomasza Apostoła, wątpiącego w prawdę zmartwychwstania, daje znaki swojej śmierci i zmartwychwstania. „Widzi je przed sobą, w ranach rąk i stóp, w otwartym boku, i odnajduje zaufanie: jest nowym człowiekiem, nie jest już niedowiarkiem, lecz wierzącym”<sup>13</sup> – wyjaśnia papież. W tej łasce partycypuje każdy, kto chce z niej korzystać i wyznać słowami apostoła: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28).

## 1.2. BÓŻY ATRYBUT CIĄGŁEGO PRZEBACZANIA

Niewątpliwie tym, co najbardziej przybliży człowieka do Boga, jest perspektywa permanentnego przebaczenia. Papież Franciszek wzorem swego poprzednika, św. Jana Pawła II, którego mottem pontyfikatu były słowa „Nie lękajcie się!”, zachęca: „Nie lękajmy się do Niego zbliżyć! On ma serce miłosierne! Jeśli ukážemy Jemu nasze wewnętrzne rany, nasze grzechy, On zawsze nam przebacza. To

<sup>10</sup> MV.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Chrześcijaństwo jest niemożliwe bez miłosierdzia. Homilia z okazji 50-lecia śmierci br. Alberta Chmielowskiego*, w: *Liturgia godzin*, Poznań: Pallotinum 1987, t. III, s. 1242.

<sup>12</sup> W. Węgrzyniak, *Franciszek i miłosierdzie*, <https://diecezja.pl/franciszek-i-milosierdzie/> [dostęp: 23 V 2020].

<sup>13</sup> HWBJA, s. 49.

czyste miłosierdzie! Nie zapominajmy o tym<sup>14</sup>. Konsekwencją przyjętego od Boga przebaczenia jest okazanie go braciom. Czyniąc inaczej, człowiek upodabnia się do niemilosierdnego sługi z Ewangelii, który po tym, jak jego właściciel darował mu długi, nie okazał litości swemu dłużnikowi. Tym samym człowiek stawia przeszkodę w należywym wykorzystaniu daru miłosierdzia. Bóg z kolei nie kalkuluje, nie męczy się przebaczeniem – jak podkreśla papież – gdyż stanowi ono cel Jego przyścia na świat. Jezus odpuszcza grzech cudzołożnej kobiecie, broniąc jej przed fałszywymi oskarżeniami faryzeuszy. Nie pamięta zdrady Szymona Piotra i powołuje go na pierwszego spośród apostołów. Odwiedza dom celnika Zachęsza znanego z oszustw podatkowych, gdyż wie, że się nawróci i zadośćuczyni za wyrządzone zło. Papież przypomina jego postawę młodzieży w czasie Światowego Spotkania Młodych w Krakowie<sup>15</sup>, pouczając, by nie wstydzili się otrzymanego od Boga przebaczenia, gdyż ono nie upokarza człowieka, ale wynosi na szczyty świętości i czyni autentycznym świadkiem wiary.

By człowiek jeszcze lepiej zrozumiał istotę przebaczenia, Ojciec Święty powołuje się na doświadczenie apostołów zamkniętych w wieczerniku, do których przychodzi Zmartwychwstały. Dając im swego Ducha i przekazując mandat odpuszczenia ludzkich grzechów, pragnie, by mogli nim obdarowywać innych. Możliwość skorzystania z tego daru dotyczy każdego, ale trzeba pozwolić Jezusowi otworzyć drzwi swego serca, bez względu na wstyd, jaki odczuwa się z powodu grzechów<sup>16</sup>. Niektórzy nie potrafią tego uczynić, co stanowi pierwszą przeszkodę w otwarciu się na Zbawiciela.

Drugą przeszkodą uniemożliwiającą przyłgnięcie do Jezusa jest zniechęcenie. Jego też doświadczyli uczniowie, którzy „w dzień Paschy z goryczą zauważyli, że wszystko powróciło do stanu poprzedniego”<sup>17</sup>, a „rozdział Jezusa wydawał się skończony i po długim czasie przebywania z Nim nic się nie zmieniło”<sup>18</sup>. Ojcowie duchowi nazywali zniechęcenie jedną z najtrudniejszych przeszkód utrudniających wiernym zmianę swego życia na lepsze. Zniechęcenie bowiem odbiera ufność i nadzieję oraz przyzwala, aby żyć w przeciętności.

Wreszcie trzecią przeszkodą zamykania drzwi przed Jezusem jest grzech, którego człowiek nie chce sobie wybaczyć. Ale to, co dla ludzi okazuje się trudnością – tłumaczy papież – nie stanowi przeszkody dla Boga<sup>19</sup>. Boża miłość w dotarciu

---

<sup>14</sup> Franciszek, *Słowo podczas modlitwy Anioł Pański* (9 VI 2013 r.), „L'Osservatore Romano” (PI) 8–9 (2013), s. 56.

<sup>15</sup> Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Bożego Miłosierdzia* (8 IV 2018 r.), „L'Osservatore Romano” (PI) 5 (2018), s. 9.

<sup>16</sup> HNBM.

<sup>17</sup> HNBM.

<sup>18</sup> HNBM.

<sup>19</sup> HNBM.

do człowieka korzysta z najrozmaitszych okazji, gdyż, używając określenia św. Jana Pawła II, jest bogata „wyobraźnią miłosierdzia”<sup>20</sup>.

To wszystko skłania wierzących, by szukać sposobów bycia miłosiernym pomimo ludzkiej ułomności. Pozwala też patrzeć z nadzieją, wiedząc, że nędza jest niczym wobec Boskiej dobroci. Papież wyjaśnia: „Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem. Na tejsze właśnie długości fali powinna zostać dostrojona i zorientowana miłość miłosierna chrześcijan. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosiernymi: jedni wobec drugich”<sup>21</sup>. Wzorem takiej postawy jest zawsze Chrystus, który klęknął przed apostołami i umył im nogi. Nie wolno zatem bliźnim czynić inaczej, jak tylko ich miłować jak siebie samych. Złego działania nie usprawiedliwia ani miejsce, ani czas<sup>22</sup>, nawet wtedy gdy sytuacje „czynią sąd moralny mniej pewnym i utrudniają decyzję”<sup>23</sup>. Błogosławionymi są ci, którzy potrafią przebaczać „siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 22), czyli zawsze. Oni stanowią „armię rozgrzeszonych”<sup>24</sup>, gdyż tkwią w Bożej łasce, leczą ludzkie rany i tworzą klimat pokoju.

Franciszek jest świadomy, że skrzywdzeni i wykluczeni potrzebują miłości i uścisku braterskiego, czyli przytulenia i ciepła. W tym kontekście zachęca kapłanów, by okazywali miłosierdzie wszystkim, także małżonkom żyjącym w związkach niesakramentalnych. „Przytulcie je więc i bądźcie miłosierni, nawet jeśli nie możecie udzielić rozgrzeszenia”<sup>25</sup> – zachęca i dodaje: „Bóg przebacza nie za pomocą dekretu, lecz gestu czułości”<sup>26</sup>. Stąd papież słusznie zadaje pytanie, czy potrafimy „przytulić odrzuconych” i wyjść „z gestami ludzkiej czułości do tych, do których nikt nie chce wychodzić?”<sup>27</sup>.

Chrystus nie wstydził się iść do grzeszników, szukał ich, jadł z nimi, rozmawiał, narażając się na nieprzychylnie przewiska, nazwany przez faryzeuszy żarłokiem, pijakiem oraz przyjacielem celników (por. Mt 11, 17–19).

---

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Potrzeba nowej «wyobraźni miłosierdzia»*. Przesłanie do uczestników międzynarodowego seminarium poświęconego ubóstwu i globalizacji, „L'Osservatore Romano” (Pl) 10 (2004), s. 4.

<sup>21</sup> MV 9.

<sup>22</sup> EG 71.

<sup>23</sup> EG 72.

<sup>24</sup> EG 82.

<sup>25</sup> MTIB, s. 17.

<sup>26</sup> MTIB, s. 18.

<sup>27</sup> MTIB, s. 19.



## 2. NIEODZOWNOŚĆ MIŁOSIERDZIA W KOŚCIELE

Papież Franciszek, dostrzegając piętrzące się w świecie problemy, czyni z miłosierdzia główny program duszpasterski. Nie tylko zachęca, aby pomagać ubogim poprzez skoordynowane i długofalowe działania, ale wykonuje wiele drobnych gestów, np. radzi zgromadzonym na placu św. Piotra (17 XI 2013), by zabrali ze sobą pudełeczka zwane *Misericordina*, w których znajduje się różaniec i tekst koronki do Bożego miłosierdzia. Jest ona „duchowym lekarstwem” korzystnie wpływającym na serce, duszę i ludzkie życie<sup>28</sup>. Losy człowieka i świata zależą bowiem od głębokości wiary wyrażonej w modlitwie, bo ona budzi optymizm i ufność w człowieka oraz czyni go zdolnym do współdziałania się z innymi.

### 2.1. NADZWYCZAJNY ROK MIŁOSIERDZIA

Inicjatywą papieża promującą miłosierdzie było ogłoszenie Nadzwyczajnego Roku Miłosierdzia. Uczynił to w II niedzielę wielkanocną 2015 r. (święto Bożego Miłosierdzia) bullą *Misericordiae vultus*. Głównym symbolem rozpoczęcia Roku Miłosierdzia było otwarcie drzwi w bazylice św. Piotra, nazwanych przez Ojca Świętego „Bramą Miłosierdzia”. Później otworzył drzwi w pozostałych bazylikach rzymskich, zachęcając biskupów i kapłanów na świecie, aby zrobili to samo w kościołach lokalnych i kościołach o szczególnym znaczeniu na całym świecie<sup>29</sup>.

Rok Miłosierdzia – przypomina papież – jest zaproszeniem wierzących, by przede wszystkim otworzyli swe serca na dar miłosierdzia Boga, który należy okazać braciom. To skuteczny czynnik eliminujący uśpienie ludzkich sumień z powodu obojętności oraz praktyczny akt podzielenia się z braćmi chlebem i miłością. Świadczone miłosierdzie jest potwierdzeniem głoszonego, gdyż „poprzez swoją działalność ewangelizacyjną [Kościół] współpracuje jako narzędzie Bożej łaski, działającej nieustannie, poza wszelką możliwą kontrolą”<sup>30</sup>. Kościół bowiem winien stanowić miejsce, w którym ludzie doznają pomocy, by wzmocnić się duchowo i podzielić się z innymi zdobytą mocą.

W ramach Roku Miłosierdzia papież zachęca do odbycia pielgrzymki do Rzymu albo innego miejsca w zależności od możliwości<sup>31</sup>. Winna ona stać się bodźcem do nawrócenia i wcielenia w życie Chrystusowego błogosławieństwa bycia miłosiernym. Konkretnym jej przejawem powinna być poprawa życia – zmiana, by nie

<sup>28</sup> Franciszek, „*Misericordina*”: lekarstwo dla duszy. Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański, „L'Osservatore Romano” (PI) 1 (2014), s. 54.

<sup>29</sup> H. Wejman, *Miłosierny wymiar zadań duszpasterskich w świetle bulli papieża Franciszka Misericordiae vultus*, „*Studia Gnesnensia*”, 29 (2015), s. 47–56.

<sup>30</sup> EG 112.

<sup>31</sup> MV 14.

sądzić i nikogo nie potępiać, ale przebaczać i okazywać dobro. Pielgrzymowanie do miejsc świętych pozwala lepiej dostrzec nadprzyrodzoną, często przysłaniającą codziennością niosącą ciężar pracy i obowiązków. Ojciec Święty przypomina ponadto, że życie chrześcijanina jest pielgrzymowaniem do domu Ojca, podczas którego każdego dnia możemy dostrzec blask Jego miłości. Pozwala wreszcie rozszerzyć nasze serce na innych, by ogarnąć ich miłością wyrażoną w uczynkach miłosierdzia wobec duszy i ciała oraz w żarliwej modlitwie.

Ważnym aspektem przeżywania Roku Miłosierdzia jest inicjatywa „24 godziny dla Pana”, czyli możliwość dziennej i nocnej spowiedzi wiernych przed IV Niedzielą Wielkiego Postu. Sprzyja temu czytana w niedzielę przypowieść o synu marnotrawnym, który powraca do ojca, żałuje za grzechy i zmienia swe życie. Z tej racji papież przypomina kapłanom, aby byli „prawdziwym znakiem miłosierdzia”. Na wzór ojca z przypowieści zachęca, by przyjmowali z miłością wszystkich, „obejmując [jak] skruszonego syna, który wraca do domu, by wyrazić radość z tego, że się odnalazł”<sup>32</sup>. Uczy też, aby nie zadawali „aroganckich pytań, lecz jak ojciec z przypowieści niech przerwą wywód przygotowany przez syna marnotrawnego, ażeby potrafili uchwycić w sercu każdego penitenta wezwanie do pomocy i prośbę o przebaczenie”<sup>33</sup>. W ten sposób istnieje szansa, aby dotrzeć do wątpiących, poszukujących Boga i stojących na obrzeżach Kościoła. Nie ma zatem osób, z którymi nie można by prowadzić dialogu i ukazywać piękna miłosierdzia potrzebnego każdemu z nas. Dlatego namiestnik Chrystusa pragnie przekazać Ewangelię w taki sposób, by mogła zaspokoić duchowe potrzeby i oczekiwania współczesnego człowieka. Miłosierdzie wymazuje zło zapisane w sumieniu i pogrzebane w nieświadomych przepaściach istnienia oraz pozwala poznać prawdę o samym sobie i Bogu.

Na wskroś pożyteczną inicjatywą Roku Miłosierdzia jest również posłanie Misjonarzy Miłosierdzia. Są nimi kapłani, którym papież udziela władzy przebaczenia grzechów zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej. To oni winni być „żywym znakiem tego, jak Ojciec przygarnia tych, którzy szukają jego przebaczenia”<sup>34</sup>. Ojciec Święty kieruje ten apel do biskupów, wzywając ich, aby pomogli misjonarzom zorganizować „misje ludowe”, zapomniane w wielu krajach świata, które w przeszłości były siłą duchowej odnowy społeczeństw<sup>35</sup>. Takie rekolekcje dają wiernym szansę nawrócenia, gdyż bez „miłosierdzia słów” nie można przekazać treści mesjańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i skutecznej nadziei dla ludzi, także dla tych, którzy przynależą do grup przestępczych, trwając „w grzechu, który chce zastąpić Boga iluzją pieniądza jako formy władzy”<sup>36</sup>. Narazony na nią jest

<sup>32</sup> MV 17.

<sup>33</sup> MV 17.

<sup>34</sup> MV 18.

<sup>35</sup> MV 18.

<sup>36</sup> MV 18.

każdy, gdyż – jak twierdził św. Grzegorz Wielki – nawet najlepsi, gdy są zdeprawowani, stają się najgorszymi<sup>37</sup>.

Nadzwyczajny Rok Miłosierdzia wiąże się też z łaską odpustu, ponieważ „dośięga grzesznika, któremu Bóg udzielił już przebaczenia, i uwalnia go od każdej pozostałości skutku grzechu, umożliwiając mu raczej działanie z miłością, niż ponowny upadek w grzech”<sup>38</sup>. To jest łaska darowania także wszystkich zaciągniętych kar.

## 2.2. WYKLUCZENI W CENTRUM UWAGI KOŚCIOŁA

Akcentowana przez papieża troska o ubogich wiąże się z jego wizją Kościoła otwartego oraz wychodzącego ku ludziom zagubionym i potrzebującym. Jest to przełożenie idei miłosierdzia na konkretne czyny. W ten sposób Kościół, podążając za Bogiem, „ukazuje zranionej ludzkości swoje matczyne oblicze, swoją twarz mamy. Nie czeka aż zranieni zapukają do jego drzwi, idzie szukać ich na ulicach, zbiera ich, przytula, leczy, sprawia, że czują się kochani”<sup>39</sup>. Franciszek tłumaczy, że ludzi trzeba poszukiwać i docierać w tym celu do najodleglejszych zakątków, a nie czekać. Mówi: „Jeśli Kościół nie wyjdzie sam z siebie, aby głosić światu Ewangelię, wtedy obraca się wokół siebie, wtedy będzie chory”<sup>40</sup>. Ojciec Święty posługuje się obrazem zamkniętego w Kościele Jezusa, który, próbując wyjść na zewnątrz, puka do drzwi od środka<sup>41</sup>. Z drugiej strony także wierni winni otworzyć drzwi swoich serc, gdyż zatrzaśnięte nie dają miejsca dla Zbawiciela.

Franciszek, ukazując tendencje dominujące wśród współczesnej cywilizacji, mówi też o „kulturze wykluczenia”, w której „nie ma w niej miejsca ani dla starca, ani dla niechcianego dziecka. Nie ma czasu, aby zatrzymać się z ubogim na skraju drogi”<sup>42</sup>. Z tego względu przestrzega przed obojętnością, która zamyka ludzkie serca na potrzeby biednych. Wiele odniesień do tej treści znajdujemy w adhortacji *Querida Amazonia*, w której papież stwierdza, że w wyniku złych działań ekonomicznych niszczy się ten piękny zakątek ziemi, co powoduje przymusową migrację mieszkańców na peryferia wielkich miast. niesprawiedliwe działania krajowych

<sup>37</sup> MV 19.

<sup>38</sup> MV 22.

<sup>39</sup> MTIB, s. 9.

<sup>40</sup> Cyt. za: por. M. Preciszewski, *Pontyfikat duszpasterskiego nawrócenia*, <https://papiez.wiara.pl/doc/6027677.Franciszek-pontyfikat-duszpasterskiego-nawrocenia/2> [dostęp: 11 XII 2019]

<sup>41</sup> Por. S. Rabiej, *Krytyka «kultury wykluczenia» w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Humeńnik, I. Paszenda (red.), *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław: Instytut Pedagogii Uniwersytetu Wrocławskiego 2017, s. 70.

<sup>42</sup> Por. S. Rabiej, *Krytyka «kultury wykluczenia»*, s. 67.

i międzynarodowych korporacji, nastawione na zysk, niszczą naturalne zasoby Amazonii, przynosząc nowe zniewolenia tubylców<sup>43</sup>.

Wobec „kultury wykluczenia” papież daje konkretne rozwiązania, proponując „kulturę spotkania”. Pisze: „Kościół nie jest na świecie po to, by potępiać, lecz by umożliwić spotkanie z tą przenikającą do głębi miłością, jaką jest Boże miłosierdzie. Aby mogło się to zdarzyć, trzeba wyjść. Wyjść z kościołów i parafii, wyjść i pójść szukać ludzi tam, gdzie żyją, gdzie cierpią, gdzie mają nadzieję”<sup>44</sup>. Papież chce dotrzeć do każdego człowieka i szukać z nim dialogu. Priorytetem w jego nauczaniu są cierpiący, biedni, słabi, zranieni, pokrzywdzeni, rozwiedzeni, niewierzący – jednym słowem wszyscy odrzuceni i niemieszczący się w standardach poprawności ludzkiej. Tymczasem Kościół jest miejscem, w którym wszyscy mogą otrzymać zdrowie ducha.

Zdaniem Franciszka Kościół nie może się też zamykać na inne kultury. Mówi, że „poprzez inkulturację Kościół wprowadza narody wraz z ich kulturami do swej własnej wspólnoty, ponieważ każda kultura proponuje wartości i pozytywne formy, które mogą ubogacić sposób głoszenia, pojmowania i przeżywania Ewangelii”<sup>45</sup>. Warto jednak postawić pytanie, gdzie przebiega granica, której nie wolno przekroczyć w otwarciu się na religie i kultury? Stanowi ją nauka Jezusa Chrystusa w wymiarze integralnym, a nie kontekstualnym. Joseph Ratzinger w deklaracji *Dominus Jesus. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* stwierdził, że Chrystus jest pośrednikiem i pełni objawienia. Kardynał powołał się na soborową deklarację *Dei Verbum* oraz encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio* i podkreślił, że od tej prawdy nigdy nie wolno odstąpić.

Wiele dobra w otwarciu się na innych i okazaniu braterskiej miłości czynią osoby konsekrowane. Papież Franciszek, mając na uwadze ten aspekt, przypomniał o nim z okazji ogłoszonego Roku Życia Konsekrowanego, podkreślając równocześnie, że „możemy i musimy kochać w prawdzie i miłosierdziu każdą osobę, którą spotykamy na naszej drodze, ponieważ od Niego poznaliśmy, co to jest miłość i jak kochać”<sup>46</sup>. Jeśli człowiek został stworzony dzięki miłosierdziu Boga, to spełnienie siebie odnajduje w byciu miłosiernym dla drugich. Wzorem takiej posługi miłosierdzia jest Jezus Chrystus, który głosił je słowami, czynami oraz osobistym świadectwem. Przyjęcie i realizacja miłosierdzia przez człowieka staje się imperatywem jego działań, aby stać się odbiciem miłosiernego Pana. Jest też źródłem mobilizacji dla tych wszystkich w świecie, którzy walczą ze złem i cierpieniem. Miłosierdzie ma bowiem zdolność ukształtować typ duchowości uwarzliwionej na los innych, która wpłynie na współczesną cywilizację.

<sup>43</sup> Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, „L’Osservatore Romano” (PI) 3 (2020), s. 5.

<sup>44</sup> MTIB, s. 11.

<sup>45</sup> EG 91.

<sup>46</sup> Franciszek, *Świadkowie radości. List apostolski z okazji Roku Życia Konsekrowanego*, „L’Osservatore Romano” (PI) 1 (2015), s. 6–12.

### 2.3. SIŁA KOŚCIOŁA UBOGIEGO

Jednym z głównych czynników skutecznego oddziaływania Kościoła jest ubóstwo. Posługiwanie się ubogimi środkami oraz bycie otwartym na ludzi ubogich tworzy fundament owocnej ewangelizacji. Prawda ta nie stanowi *novum* w nauczaniu papieża Franciszka, gdyż jest zakorzeniona w początkach działalności Kościoła, który wzór postępowania czerpał z Jezusa. Zbawiciel, będąc głową Kościoła, nie wyobrażał go sobie jako bogatego i pełnego przepychu, ale otwartego na słowo Boże i żyjącego miłością czerpaną z serca Ojca. Gdy przywiązuje się uwagę do pieniędzy, gorszy się uczniów Pańskich i zaprzecza świadectwu Pana.

Pośród wielu kategorii ubogich papież znacząco wskazuje na uchodźców, którzy emigrują z powodu trudnej sytuacji i szukają lepszych warunków bytowania. Obowiązkiem chrześcijan jest okazanie im pomocy w imię głoszonej przez Jezusa prawdy: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszlście do Mnie” (Mt 25, 34–36). W ten sposób Chrystus utożsamia się z każdym człowiekiem i zachęca do realizacji tej prawdy bez względu na sytuacje i okoliczności. Człowiek nie może odmówić pomocy bez względu na to, czy ktoś jest wierzącym czy niewierzącym. Każdy dzieli ten sam ziemski los. Będąc jednak wolnym, można odmówić. Postawa bezrefleksyjnej odmowy godzi nie tylko w potrzebującego, a nade wszystko w mogącego pomóc.

Co trzeba zrobić, aby zachęta Chrystusa „bądźcie miłosierni” (Mt 5, 7; Łk 6, 36) poruszyła ludzkie sumienia? Kościół wciąż przypomina wiernym o odpowiedzialności przed Bogiem. Cenne są słowa, które wypowiedział św. Jan Paweł II: „Aby wejść do Królestwa, trzeba mieć serce miłosierne, nie tylko wrażliwe na cierpienie, ale także umiejące nieść ulgę, przełamywać samotność i czynnie dopomagać ubogim braciom i siostram. [...] Ewangelia wzywa nas, byśmy postępowali jak bracia wobec bliźniego, bo w nim jest obecny i czeka na nas sam Bóg. To On sam jest Tym, który doznaje pomocy, gdy ta bywa świadczona komukolwiek, każdemu bez wyjątku cierpiącemu. To On sam jest obecny w tym cierpiącym, ponieważ Jego odkupieńcze cierpienie raz na zawsze zostało otwarte na wszelkie ludzkie cierpienie”<sup>47</sup>.

Bez wątpienia papież Franciszek wpisuje się swoim nauczaniem w wielką teologię miłosierdzia swego poprzednika, rozwijając ją zgodnie z własnymi charyzmatami. Przypomina, że po śmierci nasze postępowanie będzie poddane osądowi Boga

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi «zranionymi przez życie», Tours (21 IX 1996 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 11–12 (1996), s. 31. Na ten temat wypowiedziała się s. Faustyna Kowalska, zaznaczając: „Jeżeli dusza nie czyni miłosierdzia w jakikolwiek sposób, nie dostąpi miłosierdzia Mojego w dzień sądu” [*Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków–Stockbride–Rzym: Zgromadzenie ss. MBM 1981, nr 1317].

zgodnie prawdą, że „w każdym z tych «najmniejszych» jest obecny Chrystus”<sup>48</sup>. Prawdę tę potwierdza słowami św. Jana od Krzyża: „pod koniec życia będą cię sądzić z miłości”<sup>49</sup>. Uczy w ten sposób, że nie można uciec od spraw ostatecznych, gloryfikować materii i zasklepić się we własnym świetle.

Skąd papież Franciszek czerpie szczególną wrażliwość wobec ubogich? Na pewno z Ewangelii, ale też z doświadczeń Kościoła południowoamerykańskiego, z którego się wywodzi. W przeszłości włączał się on bowiem w pomoc ubogim, by chronić ich przed niesprawiedliwością i wyzyskiem. Ojciec Święty nie głosi teologii wyzwolenia, którą w kręgach latynoamerykańskich propagowano jako ideę służącą rozwiązaniu kwestii ubóstwa z wykorzystaniem marksistowskich narzędzi siły i karabinu, ale apeluje do ludzkich serc i przypomina o konieczności dzielenia się dobrami z tymi, którzy ich nie mają. Nikt bowiem nie może cierpieć głodu i nędzy.

Okazywanie przez papieża Franciszka miłosierdzia wobec uchodźców spotykało się też z krytyką. Czy papieskie słowa były pomyłką? Wielu bowiem pytało: Czy można wciąż przyjmować emigrantów? Czy można jednak zostawić ich bez pomocy? Czy to jest ich wina, że nie mają, co jeść? Czy tą sprawą winien tak mocno zajmować się Kościół? Czy międzynarodowe organizacje nie powinny lepiej zatroszczyć się, aby pomóc ubogim krajom w rozwoju gospodarki? Pytania te są wciąż aktualne. Warto jednak pamiętać, jak podkreślali wcześniej św. Jan Paweł II i Benedykt XVI, że Kościół nigdy nie zastąpi roli państwa, którego zadaniem jest stworzenie sprawiedliwego porządku. Główny ciężar w rozwiązaniu ubóstwa spoczywa na państwie, a Kościół, uczestnicząc w sprawiedliwości, pragnie brać udział w oczyszczeniu tego, co w sprawiedliwości urzeczywistnianej przez polityków okazuje się nierozumne lub niemoralne. Istota programu polepszenia ludzkich warunków bytowych tkwi w ludzkim sercu. W tym kontekście ważne są słowa papieża Franciszka, że „im bardziej damy się zaangażować Słowu, tym bardziej uda się nam doświadczyć Jego bezinteresownego miłosierdzia”<sup>50</sup>.

Dostrzeganie naglącej potrzeby pomocy ubogim, o co Ojciec Święty wielorako zabiega, jest kontynuacją działania Kościoła na przestrzeni wieków. Podobnie czynili papieże i świeccy, kapłani i założyciele zakonów. Franciszek do nich nawiązuje. Spośród podejmowanych przez nich inicjatyw wymienia m.in. sposób wychowania ubogiej młodzieży wskazany Kościołowi przez św. Jana Bosko, zachwyca się domami opatrności, prowadzonymi przez św. Józefa Cottolengo, w których opiekowano się biednymi i chorymi, docenia działalność św. Matki Teresy z Kalkuty, zatroskanej o umierających na ulicy, popiera inicjatywy św. Jana Pawła II, włącznie z tą, którą zrealizował pod Watykanem, zakładając jadłodajnię dla ubogich.

<sup>48</sup> MV 15.

<sup>49</sup> MV 15. Por. Jan od Krzyża, *Słowa światła i nadziei. Przestrogi*, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych 2008, s. 59.

<sup>50</sup> Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2020*, „L'Osservatore Romano” (PI) 9 (2020), s. 35. „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 20).



### 3. ORSZAK ŚWIĘTYCH MIŁOSIERDZIA

W swoim nauczaniu Franciszek przywołuje wielu świadków miłosierdzia, aczkolwiek do każdego z nich podchodzi indywidualnie. Pierwszym i najważniejszym jest Maryja, Matka Miłosierdzia. W bulli *Misericordiae vultus*, ogłaszając Nadzwyczajny Rok Miłosierdzia, papież napisał: „Słodycz Jej spojrzenia niech nam towarzyszy w tym Roku Świętym, abyśmy wszyscy potrafili odkryć radość z czułości Boga. Nikt tak jak Maryja nie poznał głębokości tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem. Wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem. Matka Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego weszła do sanktuarium miłosierdzia Bożego, ponieważ wewnątrz uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości”<sup>51</sup>. Ojciec Święty chce nam pokazać, że dar miłosierdzia jest obecny we wszystkich faktach dotyczących Maryi zapisanych w Ewangelii, gdyż „zachowała w swoim sercu Boże miłosierdzie w doskonałej syntonii ze swoim Synem Jezusem”<sup>52</sup>. Z tej racji stanowi pociechę dla każdego Jej dziecka, szczególnie w momentach trudnych. Papież przypomina o tym w czasie pielgrzymki w Fatimie<sup>53</sup>, w Częstochowie i Guadalupe. W czasie tej ostatniej powiedział: „Bóg zbliżył się i zbliża się do cierpiących, ale wytrzymałych serc tak wielu matek, ojców, dziadków, którzy przeżyli odejście, zatracenie, a nawet wydarcie swych dzieci przez przestępczość”<sup>54</sup>. Miłość i litość Matki obejmuje wszystkich, więcej tych, którzy nic nie znaczą na świecie, znaczą wiele u Boga.

Maryja, pierwsza w orszaku świętych, prowadzi swoich naśladowców. Papież wydobywa z ich życia głoszone i świadczone przez nich miłosierdzia. Przywołuje swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej: św. Jana XXIII, św. Pawła VI oraz św. Jana Pawła II. Nie zapomina też o św. Faustynie, nazywając ją wielką apostołką miłosierdzia, wezwaną do „wejścia w głębokości Bożego miłosierdzia”, by „wstawiała się za nami i uzyskała dla nas łaskę życia i chodzenia zawsze w świetle Bożego przebaczenia oraz w niezachwianej ufności w Jego miłość”<sup>55</sup>. Siostrę Faustynę i św. Jana Pawła wymienił też w czasie swojej wizyty na Jasnej Górze, gdy Kościół w Polsce obchodził 1050. rocznicę chrztu. Świętych tych nazywał wówczas

<sup>51</sup> MV 24.

<sup>52</sup> MV 24.

<sup>53</sup> „Niech Ona, łagodna i troskliwa Matka wszystkich potrzebujących, wyjedna im błogosławieństwo Pana! Niech na każdego z wydziedziczonych i nieszczęśliwych, którym skradziono teraźniejszość, na każdego z wykluczonych i opuszczonych, którym odmawia się przeszłości, na każdą z sierot i ofiar niesprawiedliwości, którym nie pozwala się posiadać przeszłości, zstąpi błogosławieństwo Boga wcielonego w Jezusie Chrystusie”. Franciszek, *Przemówienie do wiernych zgromadzonych na czuwaniu modlitewnym w Fatimie (12 V 2017 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 10 (2017), s. 19.

<sup>54</sup> Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej w Guadalupe*, „L'Osservatore Romano” (PI) 3–4 (2016), s. 56.

<sup>55</sup> MV 24.



„«kanałami» miłości Pana, które dotarły do Kościoła i ludzkości”. Nie zapomniał dodać, że rocznica chrztu narodu polskiego zbiegła się z Jubileuszem Miłosierdzia<sup>56</sup>.

W swoim nauczaniu papież przypomniał także tych świętych, którzy w historii Kościoła zostali nieco zapomniani. W orędziu na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r. wymienił np. św. Benedykta Józefa Labre, żebraka z Rzymu, który swoim stylem życia zmuszał do refleksji duchownych i świeckich<sup>57</sup>. Wyniósł na ołtarze jezuitę Piotra Fabera, swojego ulubionego świętego, który zasłynął m.in. z opieki nad chorymi. Przywoływał postać argentyńskiego księdza Józefa Gabriela Brochero, którego też postawił za wzór, mówiąc: „Z wielkim miłosierdziem i gorliwością o zbawienie dusz przemierzał pustynne drogi swojej parafii na grzbiecie muła, szukając dom po domu ludzi, którzy zostali jemu powierzeni, aby ich doprowadzić do Boga”<sup>58</sup>.

Za wzorce miłosierdzia papież stawia także tych, którzy nie zostali ogłoszeni błogosławionymi czy świętymi. Chwali polską lekarkę dr Wandę Błęską, leczącą chorych na trąd, która z woli Ojca Świętego znalazła się w gronie świadków wiary Nadzwyczajnego Miesiąca Misyjnego obchodzonego w październiku 2020 r. Nie zapomina o ubogiej staruszce, którą osobiście poznał, zachwycając się jej myślą: „Jeśli Pan nie przebaczyłby wszystkiego, świat nie mógłby istnieć”<sup>59</sup>.

Wraz z nimi należałoby wymienić wszystkich świadków oddanych dziełu miłosierdzia, których papież przywołał w swoim nauczaniu. Każdy z nich głosił i czynił miłosierdzie zgodnie ze swoim charyzmatem.

#### 4. „MŁODE OBLICZE” KOŚCIOŁA

Miłosierdzie jest programem poszczególnych wiernych i całego Kościoła. Wyznacza przeszłość, stawia wyzwania, leczy relacje między ludźmi i narodami. Papież Franciszek podczas pierwszej modlitwy *Anioł Pański* powiedział, że

---

<sup>56</sup> Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1050. Rocznicy chrztu Polski, Częstochowa (28 VII 2016 r.)*, w: BM, s. 57.

<sup>57</sup> Franciszek, *List na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 1 (2014), s. 6: „Wiele może nas nauczyć mądrość ubogich! Pomyślcie, że jeden ze świętych XVIII w., Benedykt Józef Labre, który spał w Rzymie na ulicy i żył z ofiar ludzi, stał się doradcą duchowym wielu osób, w tym szlachty i hierarchów. W pewnym sensie ubodzy są dla nas jakby nauczycielami. Uczą nas, że wartość osoby nie zależy od tego, ile posiada, ile ma na koncie w banku. Ubogi, osoba pozbawiona dóbr materialnych, zawsze zachowuje swoją godność. Ubodzy mogą nas wiele nauczyć także o pokorze i ufności w Bogu”.

<sup>58</sup> Franciszek, *Słowo podczas Modlitwy Anioł Pański (15 IX 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 10 (2013), s. 55.

<sup>59</sup> W. Węgrzyniak, *Franciszek i miłosierdzie*.

„usłyszenie słowa miłosierdzia zmienia wszystko. To najlepsze, co możemy usłyszeć: że zmienia świat. Odrobina miłosierdzia czyni świat mniej zimnym i bardziej sprawiedliwym. Musimy zrozumieć dobrze to miłosierdzie Boga, tego miłosiernego Ojca, który ma tak wiele cierpliwości”<sup>60</sup>. Miłosierdzie jest niezbędne, aby nim żyć i zanieść je do wszystkich sfer społecznych.

Papież dostrzega siłę miłosierdzia w młodych, gdyż ma ono „zawsze młode oblicze”<sup>61</sup>. Mówi o tym w czasie Światowego Spotkania Młodych w Krakowie, zachęcając ich równocześnie, aby posiedli miłosierne serce, które pomaga w rozwiązaniu ludzkich problemów. Wobec rozmaitych przeszkód, których mogą doświadczyć, zachęca do odwagi. Tłumaczy: „Mogą was osądzać, że jesteście marzycielami, bo wierzycie w nową ludzkość, która nie godzi się na nienawiść między narodami, nie postrzega granic krajów jako przeszkody i zachowuje swoje tradycje bez egoizmu i resentymentów. Nie zniechęcajcie się: z waszym uśmiechem i otwartymi ramionami głosicie nadzieję i jesteście błogosławieństwem dla jednej rodziny ludzkiej, którą tutaj tak dobrze reprezentujecie”<sup>62</sup>.

Franciszek, zanim spotkał się z młodymi, odwiedził Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, gdzie spoczywają doczesne szczątki św. Faustyny. Tam przypomniał wiernym, że „Pan chce, żebyśmy jeszcze głębiej doświadczyli Jego miłosierdzia, abyśmy nigdy nie oddalili się od Jezusa, nawet wtedy, kiedy myślimy, kiedy nam się wydaje, że ze względu na nasze grzechy jesteśmy najgorsi. On kocha nas, jako takich, w ten sposób także Jego miłosierdzie staje się rzeczywistością dla nas”<sup>63</sup>. Wypowiedziane słowa nabierają w tym miejscu jeszcze większego znaczenia, gdyż przywołują osobę św. Jana Pawła II, inicjatora Światowych Dni Młodzieży i Apostoła miłosierdzia, odnajdującego bogactwo miłosierdzia m.in. w przekazie św. Faustyny Kowalskiej. Papież Polak nie zawahał się jej beatyfikować i kanonizować. Data jej wyniesienia na ołtarze jako świętej przypadła na rok 2000, na drugą Niedzielę Wielkanocną. Wówczas to Ojciec Święty, spełniając prośby Jezusa skierowane do polskiej mistyczki, ogłosił „święto Miłosierdzia Bożego”, dopełniając prekursorskie poczynania ks. Michała Sopoćki, jej duchowego spowiednika<sup>64</sup>. Do tego faktu nawiązał papież Franciszek w 2020 r. z okazji święta Bożego Miłosierdzia, prosząc Polaków o modlitwę w intencji świata w okresie panującej pandemii.

<sup>60</sup> Franciszek, *Słowo podczas modlitwy Anioł Pański (17 III 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 4 (2013), s. 49.

<sup>61</sup> Franciszek, *Przemówienie podczas powitalnego spotkania z młodymi uczestnikami Światowych Dni Młodzieży*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni*, s. 62.

<sup>62</sup> Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej Światowego Dnia Młodzieży, Kraków (31 VII 2016 r.)*, w: BM, s. 104–105.

<sup>63</sup> PAP, *Papież Franciszek w Łagiewnikach*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C577305%2Cpapiez-franciszek-w-lagiewnikach.html> [dostęp: 27 XI 2018].

<sup>64</sup> P. Warchoł, *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Niepokalanów: WOF 2011.

Papież, spotykając się z młodymi na świecie, po ojcowsku dostrzegł ich wielowymiarowe zaangażowanie w dzieło wolontariatu, który jest młodzieńczym przejawem miłosierdzia. Świat głodny miłosierdzia oczekuje konkretnych świadectw osadzonych w codzienności. Dlatego Franciszek wciąż apeluje o takie świadectwa i nieustannie za nie dziękuje. Jedno z nich, świadectwo Stelli Maris, uczestniczki Światowego Spotkania Młodych w Panamie, przytoczone przez papieża, nie może nie wzruszyć. Dziewczyna, chcąc pojechać na Światowe Dni Młodzieży do Krakowa, musiała zrezygnować z wyjazdu, gdyż za zbierane pieniądze pokryła koszty pogrzebu swoich dziadków. Bóg jednak – wyjaśnia papież – przygotował dla niej niespodziankę: Światowe Dni Młodzieży odbyły się w jej ojczyźnie, w Panamie. Marzenia dziewczyny spełniły się, a jej wspaniałomyślność została nagrodzona<sup>65</sup>.

Miłosierdzie dla Ojca Świętego jest szansą, przyszłością, zaangażowaniem, zaufaniem, otwartością, gościnnością, współczuciem, marzeniem. Z miłosierdzia winny rodzić się wszelkie programy polityczne, społeczne, kulturalne, gospodarcze. Ono jest podstawą budowania nowej cywilizacji i kształtowania nowego człowieka. Miłosierdzie pobudza odwagę, ożywia świadomość i prowadzi ku dobru. W jego realizacji winni uczestniczyć wszyscy, a szczególnie młodzi – przyszłość Kościoła i świata.

\*\*\*

Pontyfikatu Franciszka nie można zrozumieć bez tajemnicy miłosierdzia, którą papież głosi, wprowadza w życie Kościoła i o której świadczy. Prawdę tę wydobywa z Biblii, Tradycji, świadectwa świętych, nauczania swoich poprzedników oraz znaków współczesnego świata, spragnionego miłosierdzia. Jako dobry pasterz prosi, aby wszyscy byli nim pochłonięci, dlatego ustanawia Nadzwyczajny Rok Miłosierdzia z pastoralnymi propozycjami służącymi rozwojowi duchowej kondycji uczniów Pańskich, pośród których stawia na czele potrzebujących. W tym celu papież niejednokrotnie przywołuje obraz miłosiernego Boga, który nigdy nie opuszcza człowieka i mu pomaga, będąc wierny do końca swojej miłości. Godną zauważenia w posłudze Franciszka jest też jego maryjność, co łączy się z przywoływaniem czułości, delikatności i maryjnej wierności, które są pięknym odbiciem miłosierdzia. Z tej racji Ojciec Święty stymuluje kapłanów do otwarcia i dyspozycyjności w szafowaniu miłosierdziem. Nie zapomina o wskazówkach dla osób konsekrowanych, przypominając im o konieczności bycia darem. Pamięta także o młodych, na których liczy, zauważając, że są zdolni przemieniać świat.

---

<sup>65</sup> Franciszek, *Przemówienie wygłoszone do wolontariuszy Światowych Dni Młodzieży w Panamie (27 I 2019 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 2 (2019), s. 34.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- EG – Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*  
MV – Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*  
HNBM – Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Bożego Miłosierdzia (8 IV 2018 r.)*  
HWBJL – Franciszek, *Homilia wygłoszona w bazylice św. Jana na Lateranie (7 IV 2013 r.)*  
MTIB – Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Torniellim*

## MIŁOSIERDZIE W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

## Streszczenie

Pontyfikat papieża Franciszka jest naznaczony tajemnicą miłosierdzia i wcielaniem jej w życie. Prawdę tę czerpie z Biblii, świadectwa świętych oraz współczesnego świata. Zatraskany o duchową kondycję wierzących nazywa Kościół „szpitalem polowym”, podkreślając jego misję i zadania. Chce pomóc współczesnemu człowiekowi w dotarciu do Boga i odczytaniu przez niego swego powołania. Służy temu ogłoszenie Nadzwyczajnego Roku Miłosierdzia, w którym zachęca wierzących, by potrafili lepiej poznać i przyjąć dar miłosierdzia do swego życia oraz podzielić się nim z potrzebującymi braćmi, szczególnie z ubogimi i cierpiącymi. W ramach Roku Miłosierdzia proponuje różnorodne inicjatywy duszpasterskie, ale przede wszystkim przypomina, by pojednać się z Bogiem w sakramencie pokuty i pojednania oraz dostąpić odpustu. Papież prosi, aby tym wydarzeniem zainteresowali się wszyscy, gdyż jedni są współodpowiedzialni za drugich. Służy temu ewangeliczny obraz miłosiernego Boga, który przynosi moc najślabszym i przekazuje nadzieję, że nikt nie jest sam.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, Bóg, Kościół, przebaczenie, ubodzy, wykluczeni, młodzi.

## MERCY IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS

## Summary

The pontificate of Pope Francis is marked by the mystery of the Divine mercy and its implementation. The Pope draws this truth from the Bible, testimonies of the saints and the modern world which is eager for mercy. Being concerned about the spiritual condition of the believers, he calls the Church a “field hospital”, emphasizing her mission and influence. He wants to help modern man reach God and read his calling. The announcement of the Extraordinary Year of Mercy serves this purpose. Pope Francis encourages the believers to get to know the gift of mercy better, accept it in their lives and share it with brothers and sisters in need, especially the poor and the suffering. As part of the Year of Mercy, Francis

proposes various pastoral initiatives, but above all, he reminds us to reconcile with God in the sacrament of penance and reconciliation and to receive the indulgence. The Pope asks everyone to be interested in this unique event because we are all responsible for one another. The teaching is supported by the evangelical image of the merciful God who brings power to the weakest and conveys the hope that nobody is alone.

**Key words:** Mercy, God, Church, forgiveness, the poor, the excluded, the young.

## BARMHERZIGKEIT IN DER LEHRE DES PAPSTES FRANZISKUS

### Zusammenfassung

Das Pontifikat von Papst Franziskus ist geprägt vom Geheimnis der Barmherzigkeit und ihrer Umsetzung. Er schöpft diese Wahrheit aus der Bibel, den Zeugnissen der Heiligen und der modernen Welt. In Sorge um das geistliche Niveau der Gläubigen bezeichnet er die Kirche als „Feldlazarett“, wobei er ihren Auftrag und ihre Aufgaben hervorhebt. Sie will dem modernen Menschen helfen, zu Gott zu gelangen und seine Berufung zu verstehen. Dies ist der Zweck der Ausrufung des Außerordentlichen Jahres der Barmherzigkeit, in dem die Gläubigen ermutigt werden, das Geschenk der Barmherzigkeit für ihr Leben besser kennenzulernen und anzunehmen, und es mit bedürftigen Brüdern und Schwestern, insbesondere mit den Armen und Leidenden, zu teilen. Im Zusammenhang mit dem Jahr der Barmherzigkeit schlägt er verschiedene pastorale Initiativen vor, vor allem aber erinnert er uns daran, uns im Sakrament der Buße und Versöhnung mit Gott zu versöhnen und einen vollkommenen Ablass zu gewinnen. Der Papst bittet alle, sich für dieses bedeutende Ereignis zu engagieren, denn so wie Gott „barmherzig ist, sind auch wir berufen, untereinander barmherzig zu sein“ (vgl. Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* vom 11.04.2015). Das Bild des Evangeliums vom barmherzigen Gott, der den Schwächsten Macht verleiht und die Hoffnung vermittelt, dass niemand allein ist, dient diesem Zweck.

**Schlüsselwörter:** Barmherzigkeit, Gott, Kirche, Vergebung, die Armen, die Ausgeschlossenen, die Jugendlichen.

### BIBLIOGRAFIA

- Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków–Stockbridge–Rzym: Zgromadzenie ss. MBM 1981.  
Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.  
Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2015.  
Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Bożego Miłosierdzia (8 IV 2018 r.)*, „L'Osservatore Romano” (Pl) 5 (2018), s. 9.

- Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1050. Rocznicy chrztu Polski, Częstochowa (28 VII 2016 r.)*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni. Słowo do młodych*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 55–60.
- Franciszek, *Homilia podczas Mszy świętej Światowego Dnia Młodzieży, Kraków (31 VII 2016 r.)*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni. Słowo do młodych*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 100–107.
- Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej w Guadalupe*, „L'Osservatore Romano” (PI) 3–4 (2016), s. 27.
- Franciszek, *Homilia wygłoszona w Bazylice św. Jana na Lateranie (7 IV 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 5 (2013), s. 9–10.
- Franciszek, *List na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*, „L'Osservatore Romano” (PI) 2 (2014), s. 10–11.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreeq Toriellim*, Kraków: Znak 2016.
- Franciszek, „*Misericordina*”: *lekarstwo dla duszy. Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański*, „L'Osservatore Romano” (PI) 1 (2014), s. 54.
- Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowe Dni Młodzieży*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni. Słowo do młodych*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 7–19.
- Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2020*, „L'Osservatore Romano” (PI) 9 (2020).
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostołska Querida Amazonia*, „L'Osservatore Romano” (PI) 3 (2020), s. 5–22.
- Franciszek, *Przemówienie do wiernych zgromadzonych na czuwaniu modlitewnym w Fatimie (12 V 2017 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 10 (2017), s. 19.
- Franciszek, *Przemówienie podczas powitalnego spotkania z młodymi uczestnikami Światowych Dni Młodzieży*, w: Franciszek, *Błogosławieni miłosierni. Słowo do młodych*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 61–69.
- Franciszek, *Przemówienie wygłoszone do wolontariuszy Światowych Dni Młodzieży w Panamie (27 I 2019 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 2 (2019), s. 34–35.
- Franciszek, *Słowo podczas modlitwy Anioł Pański (17 III 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 4 (2013), s. 49.
- Franciszek, *Słowo podczas modlitwy Anioł Pański (9 VI 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) 8–9 (2013), s. 56.
- Franciszek, *Słowo podczas Modlitwy Anioł Pański (15 IX 2013 r.)*, „L'Osservatore Romano” (PI) (2013), s. 54.
- Franciszek, *Świadkowie radości. List apostołski do zakonnic i zakonników na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego*, „L'Osservatore Romano” (PI) 1 (2015), s. 6–12.
- Jan od Krzyża, *Słowa światła i nadziei. Przestrogi*, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych 2008.
- Jan Paweł II, *Potrzeba nowej «wyobraźni miłosierdzia». Przesłanie do uczestników międzynarodowego seminarium poświęconego ubóstwu i globalizacji*, „L'Osservatore Romano” (PI) 10 (2004), s. 4–5.
- Jan Paweł II, *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi «zranionymi przez życie»*, *Tours 21 IX 1996*, „L'Osservatore Romano” (PI) 11–12 (1996), s. 30–31.
- PAP, *Papież Franciszek w Łagiewnikach*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C577305%2Cpapier-franciszek-w-lagiewnikach.html> [dostęp: 27 XI 2018].



- Przeciszewski M., *Pontyfikat duszpasterskiego nawrócenia*, <https://papiez.wiara.pl/doc/6027677.Franciszek-pontyfikat-duszpasterskiego-nawrocenia/2> [dostęp: 11 XII 2019].
- Rabiej S., *Krytyka «kultury wykluczenia» w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Humenik, I. Paszenda (red.), *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego 2017, s. 64–76.
- Radio Watykańskie, *Papież do ewangelizatorów: Kościół to szpital połowy dla ludzi zgwałconych i utrudzonych. Musimy do nich dotrzeć z doświadczeniem wiary*, [http://pl.radiovaticana.va/news/2014/09/19/papie%C5%BC\\_do\\_ewangelizator%C3%B3w:\\_ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_to\\_szpital\\_po%C5%82owy\\_dla\\_ludzi/pol-826239](http://pl.radiovaticana.va/news/2014/09/19/papie%C5%BC_do_ewangelizator%C3%B3w:_ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_to_szpital_po%C5%82owy_dla_ludzi/pol-826239) [dostęp: 22.05.2020].
- Warchoł P., *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2011.
- Wejman H., *Miłosierny wymiar zadań duszpasterskich w świetle bulli papieża Franciszka Misericordiae vultus*, „*Studia Gnesnensia*” t. XXIX (2015), s. 47–56.
- Węgrzyniak W., *Franciszek i miłosierdzie*, <https://diecezja.pl/franciszek-i-milosierdzie/> [dostęp: 23 V 2020].
- Wojtyła K., *Chrześcijaństwo jest niemożliwe bez miłosierdzia. Homilia z okazji 50-lecia śmierci br. Alberta Chmielowskiego*, w: *Liturgia godzin*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1987, t. III, s. 1241–1242.

**Paweł Warchoł** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, członek Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (franciszkanie), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, profesor nadzwyczajny w Kujawsko-Pomorskiej Szkole Wyższej w Bydgoszczy. Wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi. Zajmuje się teologią dogmatyczną, teologią duchowości oraz pedagogiką. Jest autorem wielu artykułów i książek, m.in. *Krew i woda. Dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2015, *Zwycięski krzyż*, Pelpin: Wydawnictwo Bernardinum 2019. Członek wielu towarzystw naukowych. Adres do korespondencji: pmmmwawa@interia.pl





KS. JANUSZ BUJAK  
Uniwersytet Szczeciński  
<https://orcid.org/0000-0001-8881-3134>

## POBOŻNOŚĆ LUDOWA JAKO KONTEKST MARIOLOGII J.M. BERGOGLIO/PAPIEŻA FRANCISZKA

### WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania czynników, które miały wpływ na ukształtowanie się mariologii papieża Franciszka. Należą do nich przede wszystkim argentyńska teologia ludu i Konferencje Ogólne Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM), poczynsz od tej w Medellin w roku 1968. Szczególnie istotne były dwie spośród nich, mianowicie III konferencja w Puebli w Meksyku z roku 1979 i V konferencja, która odbyła się w 2007 r. w Aparecidzie w Brazylii, w której kard. Jorge M. Bergoglio odegrał ważną rolę jako przewodniczący zespołu redakcyjnego dokumentu końcowego.

Posoborowa mariologia w Ameryce Łacińskiej ściśle wiąże się z projektem ewangelizacji kultury, inkulturacji wiary i większego docenienia ewangelizacyjnej siły pobożności ludowej, która jest postrzegana jako przejaw działania Ducha Świętego.

W pierwszych latach po Soborze Watykańskim II wielu biskupów i teologów, również w Ameryce Łacińskiej, oceniali krytycznie ludową religijność wyrażającą się w czci wobec Maryi i świętych, pielgrzymkach i sanktuariach<sup>1</sup>. Uważano, że stoi ona w sprzeczności z liturgią, z jedynym pośrednictwem Chrystusa, wartością *Pisma Świętego* i z innymi elementami właściwymi duchowi soboru<sup>2</sup>.

Zmiana w ocenie religijności ludowej i pobożności maryjnej rozpoczęła się w połowie lat 70., po publikacji adhortacji Pawła VI *Mariialis cultus*

<sup>1</sup> Por. A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: „Il volto meticcio di Maria di Guadalupe”* (Puebla n. 446), „Marianum” 125 (1980), s. 431–432. W 1980 r. autor publikacji zauważył, że jeszcze w 1977 r. w trzech słownikach teologii katolickiej opublikowanych we Włoszech brak było jakiegokolwiek odniesienia do problematyki religijności ludowej.

<sup>2</sup> Por. C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, Città del Vaticano 2017, s. 56.

w 1974 r. Papież podkreślił w niej pierwszeństwo kultu liturgicznego przed pobożnością ludową, zarazem jednak zachęcał biskupów, duszpasterzy i przełożonych zakonnych, aby roztropnie odnawiali „pobożne zwyczaje i praktyki nadające się do wyrażenia czci dla Najświętszej Maryi Panny” oraz wspomagali tych, którzy są w stanie „wprowadzić nowe formy pobożności” (MC 40). Mówiąc o „nowych formach” kultu maryjnego, które odpowiadałyby zmianom kulturowym, papież jednocześnie stawiał za wzór dwie tradycyjne praktyki modlitewne – *Anioł Pański* i różaniec (MC 41–55). Jeszcze większy wpływ na nauczanie Kościoła w tym obszarze zagadnień miała adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandii* z 1975 r. autorstwa papieża Pawła VI, w której w punkcie 48 podkreślono ewangelizacyjną rolę pobożności ludowej pod warunkiem, że zostanie ona oczyszczona z błędów i zabobonów: „[...] jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek. Ze względu na te przymioty zwiemy ją raczej ludową pobożnością albo religią ludu, aniżeli religijnością” (EN 48)<sup>3</sup>.

Dzięki nauczaniu Pawła VI i pracy teologów Kościoła w Ameryce Południowej uznał za konieczność ewangelizację kultury i inkulturację wiary, która dokonuje się poprzez pobożność widoczną szczególnie wyraźnie w wielkich sanktuariach maryjnych Ameryki: Luján, Guadalupe, Aparecidzie, Caacupé i wielu innych<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Paweł VI, *O ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi” adhortacja apostolska*, Warszawa: Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary 1986.

<sup>4</sup> Por. P. Sudar, *La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica Evangelii Gaudium de Su Santidad Francisco*, w: J.C. Caamaño, J.G. Durán, F.J. Ortega y Federico Tavelli (red.), *100 años de la Facultad Teología: memoria, presente, futuro*, Buenos Aires: Agape 2015, s. 459–462. A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata*, s. 424–425; autor zauważa, że na temat konieczności inkulturacji wiary wypowiedział się już Sobór Watykański II, m.in. w dekrete *Ad gentes* nr 22, konstytucje *Gaudium et spes* nr 44, 53–62, *Lumen gentium* nr 13, 17, 36, 44, *Sacrosanctum concilium* nr 36–39 oraz dokumenty posoborowe: adhortacje *Evangelii nuntiandii* (1975) Pawła VI i *Catechesi tradendae* (1979) Jana Pawła II.

## 1. ARGENTYŃSKA TEOLOGIA LUDU

Jorge Mario Bergoglio, którego przodkowie przybyli do Argentyny z włoskiego Piemontu w 1929 r.<sup>5</sup>, przyjął święcenia kapłańskie 13 grudnia 1969 r., kiedy po Soborze Watykańskim II w Ameryce Południowej narodziły się dwa ważne nurty teologiczne – teologia wyzwolenia, której zapleczem teologicznym była przede wszystkim Brazylia, oraz teologia ludu, która na początku pojawiła się w Argentynie. Obie powstały jako odpowiedź na problemy ubóstwa i politycznych zawirowań, jednak o ile pierwsza z nich ideowo związała się z marksizmem, to źródłem drugiej był peronizm<sup>6</sup>.

W latach 60. i 70. XX w. wśród teologów i biskupów Ameryki Łacińskiej przeważała ocena rzeczywistości społecznej i eklezjalnej właściwa dla teologii wyzwolenia, jednak w następnych dziesięcioleciach jej miejsce zajęła teologia ludu<sup>7</sup>. Do

<sup>5</sup> Por. F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, Kraków: Rafael 2013, s. 25–28; A. Tornielli, *Jorge Mario Bergoglio. Franciszek. Biografia papieża*, Kielce: Jedność 2013, s. 50–52. Przyszły papież wyniósł z domu rodzinnego solidną formację religijną. Jego siostra podkreśla, że „Rodzina nauczyła nas kochać Boga, kiedy byliśmy jeszcze małymi dziećmi. Chodziliśmy razem na mszę, gdy tata wracał do domu, odmawiał różaniec. Mama i tata zaszczepili w nas miłość do wiary już od kołyski i uczyli nas, dając przykład”, E. Piqué, *Franciszek. Życie i rewolucja*, Kraków: Znak 2016, s. 38. Wspominając swój dom rodzinny, papież podkreślał pobożność jego babci Rosy, por. F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek*, s. 143–144; C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa*, s. 17.

<sup>6</sup> Por. P. Charentenay, *Teologia ludu. Latinoamerykańskie źródła myślenia papieża Franciszka*, „Znak” 3 (2018), nr 754, s. 21: „Wraz z peronizmem od końca lat 40. rozwinął się tam potężny ruch ludowy; prowadził go Juan Perón (1895–1974), dwukrotnie wybierany na prezydenta kraju, po raz pierwszy w 1946 r., rządząc przez 10 lat [...], a drugi raz w 1973 r., mając u boku drugą żonę Isabel Martinez, która po jego śmierci sama piastowała urząd prezydenta w latach 1974–1976. Ruch ten, wspierany przez najuboższych i masy ludowe, początkowo ostro krytykowali burżuazja i intelektualiści. Jednak nawrócili się oni na peronizm w latach 70., wraz z powrotem przywódcy do ojczyzny. Należało wówczas uczyć się od ubogich, zarówno politycznie, jak i teologicznie. Dla Argentyny oznaczało to, że narodziła się w niej oryginalna teologia, oparta na peronizmie, na specyficznej kulturze chrześcijańskiej kraju, na jedności wszystkich obywateli, na ludowym wyczuciu rzeczywistości. Naród argentyński, katolicki i politycznie zjednoczony wokół Perona, uznał tę teologię za swoją”; M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*, Kraków: Bratni Zew 2018, s. 66–76; R. Laurentin, *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*, Warszawa: IW PAX 1974, gdzie autor opisał swoje spostrzeżenia z podróży po krajach Ameryki Południowej w okresie przemian politycznych i kościelnych w drugiej połowie lat 60. XX w.; B. de Margerie, *Mary in Latin American Liberation Theologies*, „Marian Studies” 38 (1987), s. 47–62.

<sup>7</sup> Por. M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna*, s. 23, 26. Episkopat argentyński uznał „teologię ludową” za klucz do oceny rzeczywistości społecznej i narzędzie ewangelizacji w kwietniu 1969 r., kiedy to Komisja Duszpasterska Episkopatu Argentyny COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina) obradująca w San Miguel wypracowała pierwszy Narodowy Plan Duszpasterski, por. Conferencia Episcopal Argentina, *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*,

jej powstania i rozwoju najbardziej przyczynili się ks. Rafael Tello (1917–2002), ks. Lucio Gera (1924–2012) oraz jezuita Juan Carlos Scannone (1931–2019)<sup>8</sup>. Jorge M. Bergoglio, którego profesorem był ten ostatni duchowny, w pełni zaakceptował rozwijaną przez niego teologię ludu<sup>9</sup>.

Alexandre Mello podkreśla, że osoba Maryi nie należy do najważniejszych tematów tego nurtu w teologii. Bardziej istotne są takie kwestie jak lud, kultura, wiara, wyzwolenie, duszpasterstwo i religijność ludowa. Nie oznacza to jednak, że przedstawiciele teologii ludu nie biorą pod uwagę mariologii – oczywiście ją uwzględniają, ale dochodzą do niej poprzez pośrednictwo i za pośrednictwem pobożności ludowej, a także doświadczenia wiary ludu<sup>10</sup>.

## 2. MARYJNA RELIGIJNOŚĆ LUDOWA W DOKUMENTACH CELAM

Bergoglio przyjął święcenia episkopatu 27 czerwca 1992 r., nie brał udziału w Konferencjach CELAM aż do roku 2007. Z pewnością jednak miały one wpływ na jego posługę, najpierw jako kapłana, jezuitę, a następnie biskupa, kształtowały

---

część VI nt. duszpasterstwa ludowego, [https://episcopado.org/documentos.php?area=1&tit\\_gral=Documentos%20hist%C3%B3ricos#11](https://episcopado.org/documentos.php?area=1&tit_gral=Documentos%20hist%C3%B3ricos#11) [dostęp: 12 V 2020]; A.A. Mello, *Maria-Iglesia: Madre del pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*, Dayton: b.w. 2017, s. 112–118; J.I. Saranyana (ed.), *Teología en América Latina. Vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, Madrid–Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert 2002, s. 327–328.

<sup>8</sup> Por. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2015, s. 34; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del papa Francisco*, „Perspect. Teol., Belo Horizonte” 48 (2016), n. 1, s. 92–95. Według J.C. Scannone jedna z największych różnic pomiędzy „teologią ludu” a innymi nurtami teologii południowoamerykańskiej polega na rozumieniu pojęcia „lud”, które odnosi się zarówno do społeczności cywilnej, jak i rzeczywistości eklezjalnej Ludu Bożego. Podczas gdy inne teologie pojmują „lud” jako klasę społeczną uciskaną przez kapitalistów, myśl argentyńska postrzega go z perspektywy historyczno-kulturowej. Jest on podmiotem wspólnej historii i kultury. Z tego względu centralne miejsce w kulturze zajmuje właśnie religijność ludowa, która w Argentynie przybiera formę katolicyzmu ludowego, *Teología en América Latina*, s. 329–330; S. Zatwardnicki, *Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 12 (2018), z. 3, s. 249–250.

<sup>9</sup> Por. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, s. 65: „Styl Franciszka można dobrze zrozumieć dopiero w kontekście latynoamerykańskiej teologii ludu”. Pytany o teologię wyzwolenia kard. Bergoglio odpowiedział, że „Teologia wyzwolenia była owocem interpretacji II Soboru Watykańskiego i, jak każdy owoc pewnego przewrotu w Kościele, wiązała się z określonymi problemami – w niektórych aspektach była umiarkowana, w innych przesadzała”. F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek*, s. 93.

<sup>10</sup> Por. A.A. Mello, *Maria-Iglesia: Madre*, s. 143.

bowiem koncepcję duszpasterstwa i teologii zarówno w Argentynie, jak i w całej Ameryce Łacińskiej.

Pierwsza, założycielska Konferencja Ogólna Episkopatu Latinoamerykańskiego (CELAM – *Consejo Episcopal Latinoamericano*) odbyła się w Rio de Janeiro w 1955 r.<sup>11</sup> W jej trakcie kardynałowie i biskupi trzykrotnie mówili o Maryi jako Matce i Królowej kontynentu amerykańskiego, mianowicie w *Deklaracji* otwierającej obrady 4 sierpnia 1955 r., w Preambule (nr 3) i w piątej części dokumentu poświęconej organizacji duszpasterstwa (nr 56c). W części dziewiątej odnoszącej się do duszpasterstwa imigrantów i ludzi morza Maryja jest wzywana jako *Stella Maris* (nr 93)<sup>12</sup>.

Druga konferencja CELAM, a pierwsza po Soborze Watykańskim II, odbyła się w Medellín w Kolumbii w dniach 26 sierpnia–7 września 1968 r. pod hasłem „Kościół w obliczu obecnych przemian Ameryki Łacińskiej w świetle Soboru”. W dokumencie z Medellín brakuje odniesień do Maryi i pobożności ludowej, czego przyczyną był kontekst, w jakim odbyło się to spotkanie, a mianowicie kubańska rewolucja Fidela Castro, próby wdrożenia teorii rozwoju ekonomicznego zwanego *desarrollismo*, ludowe ruchy społeczne w Peru, Chile, Boliwii i Meksyku, które zaczęły zmieniać panoramę Ameryki Łacińskiej, oraz nieudana próba rozszerzenia przez „Che” Guevarę rewolucji komunistycznej w całej Ameryce Łacińskiej, zaczynając od Boliwii. Dla biskupów zgromadzonych w Medellín najważniejszymi zagadnieniami były: sytuacja ubóstwa i cierpienia rdzennej ludności, kobiet, robotników, chłopów i dzieci wraz z ekonomicznymi i społecznymi strukturami grzechu<sup>13</sup>, ekonomiczny kolonializm i rodząca się teologia wyzwolenia<sup>14</sup>.

W dniach 27 stycznia–13 lutego 1979 r. w Puebli w Meksyku odbyła się III Konferencja Generalna Episkopatu Latinoamerykańskiego, która przebiegała pod

---

<sup>11</sup> Na temat powstania CELAM por. R. Olesiński, *Katecheza latinoamerykańska w świetle II konferencji CELAM-u*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 3 (1978), s. 91; K. Kaproń, *50 lat soborowej odnowy w Kościele Ameryki Łacińskiej*, w: M. Białkowski (red.), *Studia Soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń–Łoś: GroupMedia 2015, s. 570.

<sup>12</sup> Por. CELAM, *Rio de Janeiro (1955). Iª Conferencia General del CELAM*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Rio.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf) [dostęp: 13 V 2020].

<sup>13</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, [http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores\\_invitados/Bergoglio\\_Religiosidad\\_popular\\_como\\_inculturacion.pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Bergoglio_Religiosidad_popular_como_inculturacion.pdf) [dostęp: 6 IV 2020 r.], s. 4–5.

<sup>14</sup> Por. K. Kaproń, *50 lat soborowej odnowy*, s. 574, 577; na s. 578–586 autor omawia założenia i rozwój teologii wyzwolenia; R. Olesiński, *Katecheza latinoamerykańska w świetle II konferencji CELAM-u*, s. 92–93; CELAM, *Documentos finales de Medellín*, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/> [dostęp: 4 IV 2020 r.]; J. Tomaszewski, *Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 205–224; B. Sorge, *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 3091 (1979), n. II, s. 10, który podkreśla, że Medellín otwiera nową epokę w dziejach Kościoła w Ameryce Południowej. Konferencja była oznaką jego przebudzenia i reakcji na sytuację nie do zaakceptowania zarówno z punktu widzenia chrześcijańskiego jak i ludzkiego.

hasłem „Ewangelizacja w teraźniejszości i przyszłości Ameryki Łacińskiej”. Jej celem było nadanie Kościołowi nowego impulsu, wychodząc od adhortacji apostołskiej *Evangelium nuntiandi*, co podkreślił kard. Alfonso López Trujillo w przemówieniu wygłoszonym z okazji 25-lecia III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej<sup>15</sup>. Uznaje się ją za kontynuację, ale i krok naprzód w stosunku do Konferencji z Medellin, co podkreślał Bartolomeo Sorge<sup>16</sup>.

W Puebli biskupi zdecydowali o konieczności podjęcia próby nowej „inkulturacji wiary” i „ewangelizacji kultury” (DP nr 385–443). Kościół opowiedział się za potrzebą świadomej pracy nad ewangelizacją zarówno nowych zjawisk kulturowych, jak i inkulturacji wiary w kultury rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej. Po wyjaśnieniu pojęcia kultury (nr 385–392) i jej związku z wiarą i ewangelizacją (nr 397–407) w dokumencie z Puebla podkreślono konieczność po pierwsze ewangelizacji nowych form kulturowych już w momencie ich powstawania (nr 393)<sup>17</sup>, a po drugie podjęcia dialogu z kulturami i ideologiami w taki sposób, by z szacunkiem podchodzić do ich autonomii i pluralizmu, dzięki czemu wiara nie będzie postrzegana jako obca lub obojętna wobec rzeczywistości (nr 558–559).

W perspektywie ewangelizacji kultury biskupi poruszyli ważną kwestię religijności ludowej (nr 444; 448; 454). Mimo że cechowała ona głównie ludność ubogą, stanowiła zarazem jedną z niewielu wartości, które łączyły różne narody Ameryki Łacińskiej. Biskupi jednogłośnie stwierdzili, że nie można utracić bogatego dziedzictwa religijności ludowej, która jest uprzywilejowanym narzędziem ewangelizacji. Wymaga ona jednak oczyszczenia z przesądów, magii, fatalizmu, fetyszyzmu i rytualizmu oraz doprowadzenia do bardziej dojrzałej wiary, która sprawdzi się nie tylko w kulturze rolniczej, ale również w rodzącej się kulturze miejskiej i przemysłowej<sup>18</sup>.

Kardynał Angelo Amato zauważa, że w Puebli Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej ostatecznie zdał sobie sprawę ze swojej specyficznej metody ewangelizacji wyrażającej się w inkulturacji wiary, która od początku głoszenia Ewangelii realizuje się pod znakiem „Morenity”, Matki Bożej z Guadalupe<sup>19</sup>.

Jan Paweł II w otwierającym konferencję w Puebli przemówieniu z 28 stycznia 1979 r. prosił Maryję z Guadelupy, „Gwiazdę ewangelizacji”,

---

<sup>15</sup> Por. A.L. Trujillo, *Intervento Del Card. Alfonso López Trujillo In Occasione Della Celebrazione Del XXV Anniversario Della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino Americano*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_20040214\\_sfide-puebla\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20040214_sfide-puebla_it.html) [dostęp: 20 V 2020 r.].

<sup>16</sup> Por. B. Sorge, *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa*, s. 10–12.

<sup>17</sup> Por. B. Sorge, *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa*, s. 23.

<sup>18</sup> Por. B. Sorge, *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa*, s. 24–25; A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata*, s. 428–429.

<sup>19</sup> Por. A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata*, s. 421–422.



o prowadzenie w rozważaniach i podejmowaniu decyzji<sup>20</sup>. Dla Ameryki Łacińskiej konferencja ta może być uznana za „godzinę Maryi”, ponieważ właśnie tam episkopat tego kontynentu stworzył swoją pierwszą w pełni dojrzałą i autentycznie latynoamerykańską refleksję mariologiczną<sup>21</sup>.

W dokumencie z Puebli, wzorem VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, osoba Maryi została przedstawiona w rozdziale dotyczącym eklezjologii (DP 282–303) jako Matka i Wzór Kościoła<sup>22</sup>. Podkreślono, że Maryja od pierwszego momentu głoszenia Ewangelii na kontynencie amerykańskim od objawień w Guadalupe zaprasza do wejścia w komunię z Ojcem i Synem. Nie tylko Guadalupe, ale również inne sanktuaria maryjne na kontynencie są oznaką spotkania wiary Kościoła z historią Ameryki Łacińskiej<sup>23</sup>. W pkt. 284 DP czytamy, że lud wie, iż Maryję spotyka w Kościele katolickim, a pobożność maryjna była często więzią, która utrzymywała wiernych w tych rejonach Kościoła, gdzie brakowało odpowiedniej opieki duszpasterskiej. Z kolejnego punktu dokumentu wynika, że wierzący widzą w Maryi swoją Matkę oraz doskonały wzór chrześcijanina i obraz Kościoła<sup>24</sup>. Jest Ona Matką Kościoła jako Matka Chrystusa, jego Założyciela (DP 287, por. LG 53; 61). Stanowi również wzór relacji do Jezusa, z którym przez całe swoje życie trwała w doskonałej komunii, od zwiastowania aż po Golgotę (DP 292). Nie przyjmowała Ona łaski Bożej w sposób bierny, ale aktywnie z nią współpracowała,

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles. Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 1 rok 1979 (styczeń–czerwiec), Poznań: Pallottinum 1990, s. 95; K. Kaproń, *50 lat soborowej odnowy*, s. 591–592.

<sup>21</sup> Por. A.A. Mello, *Maria-Iglesia: Madre*, s. 73–77; A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno: Referat Misyjny SDKW 2002, s. 168–173; D. Gardocki, *Obraz Maryi w dokumentach Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej po Soborze Watykańskim II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), z. 1, s. 55–59; H. Szymiczek, *Maryja i ewangelizacja w świetle nauczania dokumentu z Puebla*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), z. 2, s. 188–200.

<sup>22</sup> Por. A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata*, s. 448–449.

<sup>23</sup> Por. CELAM, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf) [dostęp: 4 IV 2020], n. 282: „En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes – en su aparición y advocación de Guadalupe – María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los otros santuarios marianos del continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana”.

<sup>24</sup> Por. CELAM, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf) [dostęp: 4 IV 2020] nr 284: „El pueblo sabe que encuentra a María en la Iglesia Católica. La piedad mariana ha sido, a menudo, el vínculo resistente que ha mantenido fieles a la Iglesia sectores que carecían de atención pastoral adecuada”; nr 285: „El pueblo creyente reconoce en la Iglesia la familia que tiene por madre a la Madre de Dios. En la Iglesia confirma su instinto evangélico según el cual María es el modelo perfecto del cristiano, la imagen ideal de la Iglesia”.

stając się nową Ewą u boku nowego Adama (DP 293). Przez swoje dziewicze życie była całkowicie oddana nie tylko Chrystusowi, ale i ludziom. Na Jej wzór Kościół postępuje podobnie (DP 294). Hymn *Magnificat* okazuje się bardzo ważny dla tych, którzy nie akceptują biernie niesprzyjających okoliczności życia osobistego i społecznego, ale wraz z Maryją ogłaszają, że Bóg „wywyższa pokornych” i „strąca władców z tronu” (DP 297). Maryja jest szczególnym przykładem dla kobiet. Sama będąc kobietą, „błogosławioną między niewiastami”, wskazuje na dary, którymi Bóg obdarzył każdą z nich. W Maryi Ewangelia przeniknęła naturę kobiety, odkupiła ją i wywyższyła. Ma to istotne znaczenie dla kultury Ameryki Południowej, w której należy kobiety bardziej docenić, ponieważ gwarancją ich wielkości jest właśnie Maryja (DP 299). Dzięki Niej Bóg przyjął ludzkie ciało, stał się częścią określonego narodu. Łączy Ona niebo z ziemią, bez Niej Ewangelia byłaby odcielesniona, zniekształcona i przekształcona w ideologię lub w spirytualistyczny racjonalizm (DP 301).

W dniach 12–28 października 1992 r. w Santo Domingo odbyła się IV Konferencja Generalna CELAM po hasłem „Nowa ewangelizacja, promocja ludzka, kultura chrześcijańska”<sup>25</sup>. Przewodniczył jej Jan Paweł II<sup>26</sup>. Podjęto na niej temat nowej ewangelizacji, do czego zachęcało zbliżające się 500-lecie odkrycia Nowego Świata, a tym samym starania o prowadzenie go drogą wiary. Zagadnienia dotyczące pobożności ludowej w dziele ewangelizacji i miejsca Maryi w Kościele są obecne w całym dokumencie w sposób przekrojowy, mariologia nie należy jednak do głównych wątków poruszanych na konferencji. Według Stefano de Fiores w Santo Domingo w odniesieniu do mariologii powrócono na pozycje minimalistyczne Konferencji w Medellín<sup>27</sup>. Maryja pojawia się w 12 punktach dokumentu, siedmiokrotnie przywołano w nim termin „religijność ludowa” (*religiosidad popular*), a pojęcia „religijność naturalna” oraz „wiejska” (*religiosidad natural, rural*) – dwukrotnie. Na temat Maryi najszerzej mówi się w pkt. 15 dokumentu, w którym została Ona ukazana jako Gwiazda pierwszej i nowej ewangelizacji Ameryki Łacińskiej<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. K. Kaproń, *50 lat soborowej odnowy*, s. 596–599; CELAM, *Documento de Santo Domingo*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf) [dostęp: 4 IV 2020].

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, „L'Osservatore Romano” (PI) 12 (1992), s. 22–31.

<sup>27</sup> Por. S. de Fiores, *Hacia la elaboración de la mariología popular de América Latina*, w: *Raíces marianas in Latinoamérica*, Bogotá–Colombia: San Paolo 2012, s. 27.

<sup>28</sup> Por. *Documento de Santo Domingo*, nr 15: „Confirmando la fe de nuestro pueblo, queremos proclamar que la Virgen María, madre de Cristo y de la Iglesia, es la primera redimida y la primera creyente. María, mujer de fe, ha sido plenamente evangelizada, es la más perfecta discípula y evangelizadora. Es el modelo de todos los discípulos y evangelizadores, por su testimonio de oración, de escucha de la palabra de Dios y de pronta y fiel disponibilidad al servicio del reino hasta la cruz. Su figura maternal fue decisiva para que los hombres y mujeres de América Latina se reconocieran en

### 3. MARYJA W DOKUMENCIE Z APARECIDY

Bergoglio nie brał udziału w żadnej z omawianej wyżej Konferencji CELAM, był zaś bardzo zaangażowany w przebieg i redakcję dokumentu końcowego V Konferencji Generalnej Episkopatu Południowoamerykańskiego, która odbyła się w sanktuarium maryjnym *Nossa Senhora da Imaculada Conceição* w Aparecidzie w Brazylii w dniach 13–31 maja 2007 r.<sup>29</sup> Jak podkreśla Carlos M. Galli, kard. Bergoglio przewodniczył komisji redagującej dokument pt. *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa*, wywierając największy wpływ na treści zawarte we *Wprowadzeniu* nr 1–8 i *Zakończeniu* nr 547–554 oraz fragmentach poświęconych pobożności ludowej (DA 258–265), Maryi (DA 266–272) oraz misyjnemu wymiarowi Kościoła (DA 347–379)<sup>30</sup>.

Mariologia dokumentu z Aparecidy w ciągłości z III Konferencją CELAM w Puebla została wyraźnie wpisana w kontekst religijności ludowej. W punkcie 6.1.3. *Pobożność ludowa jako miejsce spotkania z Jezusem Chrystusem* mowa jest o duchowości ludowej, którą należy uznać za duchowość chrześcijańską, dzieło Ducha Świętego<sup>31</sup>. W tym samym punkcie dokument wskazuje na dwa filary pierwszej

---

su dignidad de hijos de Dios. María es el sello distintivo de la cultura de nuestro continente. Madre y educadora del naciente pueblo latinoamericano, en Santa María de Guadalupe, a través del Beato Juan Diego, se ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturado. Nos ha precedido en la peregrinación de la fe y en el camino de la gloria, y acompaña a nuestros pueblos que la invocan con amor hasta que nos encontremos definitivamente con su Hijo. Por eso la invocamos como estrella de la primera y de la nueva Evangelización”; A.A. Mello, *Maria-Iglesia: Madre*, s. 84–85; A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich*, s. 174; D. Gardocki, *Obraz Maryi w dokumentach*, s. 60–61.

<sup>29</sup> Por. J. Tomaszewski, *Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej. „Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano”, Bogotá 2014, 956 s.*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 14 (2015), z. 2, s. 73–174. Podczas spotkania z członkami Komitetu Koordynacyjnego Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Rio de Janeiro 28 VII 2013 r. papież Franciszek wrócił do wydarzenia konferencji w Aparecidzie i przedstawił jej cztery cechy charakterystyczne: 1) nie rozpoczęła się od *Instrumentum laboris*, ale wyszła od sugestii biskupów; 2) odbyła się w środowisku modlitwy wraz z katolickim ludem brazylijskim; 3) nie ograniczono się do wydania dokumentu, ale postanowiono podjąć stałą misję kontynentalną; 4) była to pierwsza konferencja biskupów, jaka odbyła się w sanktuarium maryjnym, por. Franciszek, *Nie należy ignorować «rewolucji czułości», która spowodowała wcielenie Słowa*, „L’Osservatore Romano” (Pl) 10 (2013), s. 25.

<sup>30</sup> Por. C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa*, s. 59–60.

<sup>31</sup> CELAM, *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie”*, Gubin 2014, <http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dokument-z-aparecidy.pdf> [dostęp: 5 IV 2020], s. 131: „Nie możemy dewaluować duchowości ludowej ani uważać jej za drugorzędny sposób życia chrześcijańskiego, ponieważ to oznaczałoby zapomnienie o prymacie Ducha Świętego oraz darmowej inicjatywy miłości Boga. Pobożność ludowa zawiera i wyraża ogromne poczucie transcendencji, jakąś spontaniczną zdolność znajdowania oparcia w Bogu oraz prawdziwe doświadczenie teologicznej miłości. Jest również wyrazem nadnaturalnej mądrości, ponieważ mądrość miłości nie zależy bezpośrednio od oświecenia umysłu, lecz od wewnętrznego działania łaski. Dlatego też nazywamy

z nich, którymi są Chrystus cierpiący i Maryja, obecna zwłaszcza w sanktuariach w Guadalupe i w Aparecidzie: „Nasze narody identyfikują się szczególnie z Chrystusem cierpiącym; wpatrują się w Niego, całują Go lub dotykają Jego zranionych stóp, jakby mówiąc: Oto Ten, «który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie» (Ga 2,20) [...] Odnajdują również czułość Boga w obliczu Maryi. W Nim widzą odzwierciedlone podstawowe przesłanie Ewangelii. Ze swojego sanktuarium w Guadalupe nasza umiłowana Matka sprawia, że Jej najmniejsze dzieci czują, iż są w połach Jej płaszczka. A teraz z Aparecidy zaprasza ich do zarzucenia sieci w świat, aby wyciągnąć z anonimowości tych, którzy są zanurzeni w zapomnieniu, i przybliżyć ich do światła wiary. Gromadząc swoje dzieci, jednoczy Ona nasze narody wokół Jezusa Chrystusa” (DA 265)<sup>32</sup>.

Kolejny punkt dokumentu z Aparecidy 6.1.4. nosi tytuł *Maryja – Uczennica i Misjonarka*. Matka Boża została w nim ukazana jako doskonała uczennica Pana, „interlokutorka Ojca w Jego planie wysłania swojego Słowa na świat dla zbawienia ludzi”, pierwsza wierząca i współpracowniczka „w duchowym odrodzeniu uczniów”. Ewangelia ukazuje Ją jako kobietę wolną i silną, świadomie dążącą do naśladowania Chrystusa. „Doświadczyła w pełni całego pielgrzymowania w wierze jako matka Chrystusa, a później Apostołów, nie będąc wolna od niezrozumienia i nieustannego szukania planu Ojca” (DA 266). „W historii zbawienia Dziewica z Nazaretu miała wyjątkową misję poczęcia i uczenia swojego Syna oraz towarzyszenia Mu aż do Jego definitywnej ofiary”. Pod krzyżem z woli Chrystusa stała się matką Jego uczniów, z którymi trwała w Wieczerniku, modląc się o Ducha (por. Dz 1, 13–14). Maryja „współdziałała w narodzeniu misyjnego Kościoła, odciskając na nim pieczęć maryjną, która jest głębokim znakiem jego tożsamości”. Dzięki Niej Kościół staje się rodziną Bożą (DA 267). W kolejnym paragrafie dokumentu podkreślono, że Kościół jest matką na wzór Maryi – Matki, która w swoich sanktuariach prowadzi do swojego Syna i Jego Kościoła. „Ta maryjna wizja Kościoła jest najlepszym antidotum na Kościół jedynie instytucjonalny czy biurokratyczny” (DA 268). Maryja stanowi nie tylko wzór matki, ale i misjonarki, która kontynuuje misję Syna i formuje nowych misjonarzy. W dokumencie wyeksponowano fakt przyniesienia przez Nią Ewangelii do Ameryki w wydarzeniu z Guadalupe przy współudziale Juana Diego. Od tego momentu Maryja „stała się częścią drogi każdego z naszych narodów, przenikając do głębi w nurt ich historii oraz przyjmując

---

ją pobożnością ludową, czyli duchowością chrześcijańską, która będąc osobistym spotkaniem z Panem, zawiera wiele z cielesnych, dostrzegalnych, symbolicznych i najbardziej konkretnych potrzeb ludu. To duchowość wcielona w kulturę ludzi prostych, która przez to nie jest mniej duchowa, lecz duchowa na inny sposób (DA 263)”. Ocena pobożności ludowej w *Dokumencie z Aparecidy* wydaje się bardzo optymistyczna i nie uwzględnia rozróżnienia pomiędzy pobożnością ludową a religijnością ludową, na które wskazuje *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z 2002 r., por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. J. Sroka, Poznań: Pallottinum 2003, s. 18–19, 72–73 (nr 9–10, 91–92).

<sup>32</sup> CELAM, *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, s. 132.

najszlachetniejsze i najbardziej znaczące działania ich ludów [...]. Ona należy do nich i oni odczuwają ją jako matkę i siostrę” (DA 269). Maryja uczy, co oznacza naśladować Chrystusa (DA 270) i słuchać słowa Bożego. Do Jej szkoły wstępuje się dzięki różańcowi, poprzez który Ona prowadzi do Jezusa (DA 271). Niczym w Kanie Galilejskiej Maryja jest obecna ze swoim ludem, zawsze widzi jego potrzeby i uczy, co znaczy służyć, zwłaszcza ubogim (DA 272)<sup>33</sup>.

#### 4. KARDYNAŁ BERGOGLIO O DOKUMENCIE Z APARECIDY

W komentarzu wygłoszonym w 2008 r. kard. Bergoglio wyjaśnił swoje rozumienie koncepcji inkulturacji i religijności ludowej, a w jej ramach pobożności maryjnej zawarte w dokumencie z Aparecidy. Punktem wyjścia dla refleksji był opis trudnej sytuacji religijnej w Ameryce Łacińskiej, która wynikała z przemian kulturowych. Próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ewangelizować współczesną kulturę podjęła V Konferencja CELAM w Aparecidzie<sup>34</sup>. Pobożność ludowa jako widoczny przejaw religijności ludowej stanowi wzór wcielenia się wiary w rzeczywistości kulturowe, która je przenika i jednocześnie jest nimi wzbogacona, wyraża się w emocjach i wrażliwości, nie zaś w sposób abstrakcyjny i racjonalny. Przejawia się w zróżnicowanej typologii praktyk pobożnościowych, w których obecne są doświadczane poprzez symbole wartości religijne i specyficznie chrześcijańskie. Jak podkreślił Bergoglio, wiążą się one z różnymi kulturami, przekształcając je w środek samoewangelizacji<sup>35</sup>.

Kardynał powtórzył za dokumentem z Aparecidy, że religijność ludowa wyraża swoją wiarę przede wszystkim poprzez sanktuaria rozpowszechnione w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach. Miejsca te odgrywają szczególną rolę w historii wiary chrześcijańskiej w Ameryce. Bez ich obecności i duszpasterskiego wpływu bardzo trudno byłoby Kościołowi zbliżyć się do dużych grup ludzkich, które identyfikują się z wiarą katolicką, ale nie zawsze wyrażają to w sposób formalny. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament jednomyślnie potwierdzają, że świątynia jest miejscem pamięci o zbawczej przeszłości i środowiskiem, w którym doświadczają się łaski. Sanktuarium stanowi znak Bożej obecności, gdzie zawsze dochodzi do nowej aktualizacji przymierza ludzi z Bogiem i między sobą. To tam pobożny Izraelita odkrywał na nowo wierność Bożej obietnicy w każdym w „dzisiszej” historii.

<sup>33</sup> Por. CELAM, *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, s. 133–136; D. Gardocki, *Obraz Maryi w dokumentach*, s. 262–265.

<sup>34</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, s. 2–3.

<sup>35</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, s. 16–17. Kard. J.M. Bergoglio wskazuje na dokument z Aparecidy nr 258–264, gdzie mowa jest o pobożności ludowej jako miejscu spotkania z Chrystusem, oraz na Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii, nr 91.



Świątynia jest świętym miejscem zamieszkania Arki Przymierza, w niej bowiem odnawia się przymierze z żyjącym Bogiem, a Jego lud ma świadomość, że tworzy wspólnotę wierzących, że jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym” (1 Pt 2, 9)<sup>36</sup>. Do sanktuarium idzie się przede wszystkim po to, by prosić i przyjąć łaskę Ducha Świętego, a następnie wprowadzić ją w swoje życie we wszystkie jego wymiary. Uznaje się je w najwyższym stopniu za miejsce Słowa, uprzywilejowaną przestrzeń przebaczenia, pojednania i dziękczynienia. W nim poprzez sakramenty dokonuje się spotkanie wierzących z Tym, który nieustannie daje i karmi nowym życiem, pociesza i przynosi nadzieję tym, którzy przychodzą do niego głodni i spragnieni. Do sanktuarium idzie się jak do świątyni Boga żywego, miejsca zawartego z Nim przymierza, tak aby łaska sakramentów mogła uwolnić pielgrzymów od grzechów i dać im siłę, nową energię i nową radość w sercu, by stali się wśród ludzi przejrzystymi świadkami Wieczności. To tam uczymy się otwierać swoje serce na wszystkich, w szczególności na tych, którzy są od nas inni: przybyszów, cudzoziemców, imigrantów, uchodźców, wyznawców innych religii i niewierzących. Dzięki temu sanktuarium – poza tym, że prezentuje się jako doświadczenie Kościoła – staje się miejscem otwartym dla całej ludzkości.

Pielgrzymka jest kolejnym wyrazem ludowej religijności związanej z sanktuarium. Ma ona głęboki wyraz symboliczny, pomaga w poszukiwaniach i doświadczeniu otwartości w kontaktach społecznych podczas wędrówki z innymi pielgrzymami w poczuciu głębokiej solidarności. Z sanktuarium i pielgrzymką łączy się świętowanie, podczas którego zaangażowane są wszystkie zmysły ciała w klimacie radości i szczęścia<sup>37</sup>.

Pobożność maryjna jest mocno zakorzeniona w wierze ludów zamieszkujących Amerykę Łacińską i stanowi jeden z głównych znaków tożsamości, podobnie jak przymierze z Jahwe dla Izraela. Izrael miał świadomość bycia narodem wybranym, depozytariuszem prawa i proroków. Dzięki swoim bliskim relacjom z Bogiem znał swoją wyjątkowość. Analogicznie lud chrześcijański pojmuje, że Bóg przychodzi mu z pomocą poprzez wezwanie i obraz Maryi, dzięki któremu ten staje się wyjątkowy i wybrany. Lud upodabnia się do wizerunku Matki Bożej, ponieważ to do Niej przychodzili przodkowie, a dziś także przybywają przed Jej oblicze kolejni wierni ze swoimi problemami. Ich prośby o pomoc są przejawem macierzyńsko-synowskiego przymierza, relacji matka–dziecko, wzajemnego zaangażowania. Prawo wcielenia daje się odczuć w przejawach ludowej pobożności maryjnej. Inkulturacja wiary nie oznacza jedynie, że wiara zamienia się we wcześniej istniejące formy kulturowe, ale że tworzy ona oznaki tożsamości i formy społecznego współżycia, ukazuje je,

<sup>36</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, s. 20.

<sup>37</sup> Por. *Dokument z Aparecidy* nr 259: „Zwracamy uwagę na pielgrzymki, podczas których można rozpoznać Lud Boży w drodze. Tam chrześcijanin celebrować radość z bycia wtopionym w grono wielu braci i siostr idących razem do Boga, który na nich czeka. Sam Chrystus staje się pielgrzymem i idzie zmartwychwstały pośród ubogich. Już sama decyzja wyruszenia do sanktuarium stanowi wyznaczenie wiary, wędrówka jest prawdziwą pieśnią nadziei, a przybycie – spotkaniem miłości”.

napelnia życiem, a nawet je wyraża<sup>38</sup>. Szczególnie wyraźnym znakiem i przykładem inkulturacji wiary jest Dziewica z Guadalupe z Jej metyskim obliczem, która nosi swój lud w żrenicach oczu i okrywa go płaszczem swojej opieki. Maryja z Guadalupe prowadzi do Syna, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6), ponieważ chce, aby wszyscy „mieli życie i mieli je w obfitości” (J 10,1 0)<sup>39</sup>.

## 5. POBOŻNOŚĆ LUDOWA I MARYJA W *EVANGELII GAUDIUM*

Galli podkreśla, że wraz z wyborem papieża Franciszka nastąpił podwójny powrót Ludu Bożego. Z jednej strony lud chrześcijański „wszedł na nowo na scenę”, co widać na placu św. Piotra i podczas podróży apostolskich, z drugiej zaś wraz z nim pojawia się teologia Ludu Bożego, odzyskując centralne miejsce dane jej przez *Vaticanum II* i zaciemnione po 1985 r. w różnych dokumentach papieskiego Magisterium. Obie te perspektywy „ludu” widać w *Evangelii gaudium*, zwłaszcza w rozdziale III<sup>40</sup>.

W swoim programowym tekście papież potwierdza za z mistrzami teologii argentyńskiej, na których nauczaniu się wychował, że „łaska zakłada kulturę”: „Autentyczne formy religijności ludowej są wcielone, ponieważ wyłoniły się z wcielenia wiary chrześcijańskiej w kulturę ludową” (EG 90). Dodaje też, że „Myślenie o chrześcijaństwie monokulturowym i jednakowo brzmiącym byłoby sprzeczne z logiką Wcielenia” (EG 117).

Inkultuacja wiary prowadzi do pobożności ludowej, która jest sposobem przeżywania wiary przez ludzi ubogich i prostych. Pobożność ta staje się autentycznym wyrazem Ewangelii dzięki *sensus fidelium* całego Ludu Bożego: „W każdym ochrzczonym, od pierwszego do ostatniego, działa uświęcająca moc Ducha, skłaniająca do ewangelizowania. Lud Boży jest święty dzięki temu namaszczeniu, czyniącym go *nieomylnym* «*in credendo*». Oznacza to, że gdy wierzy, nie błądzi, nawet jeśli nie znajduje słów do wyrażenia swojej wiary. Duch kieruje nim w prawdzie i prowadzi go do zbawienia” (EG 119; por. LG 12)<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, s. 20–21.

<sup>39</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, s. 22–23.

<sup>40</sup> Por. C.M. Galli, *Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco*, „Medellín” 43 (2017), z. 167, s. 120–121; C.M. Galli, *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischen Konversion*, w: K. Appel, J.H. Deibl (ed.), *Barmherzigkeit und zärtliche liebe: das theologische programm von Papst Franziskus*, Freiburg: Herder 2016, s. 39–40.

<sup>41</sup> Na temat znaczenia zmysłu wiary Ludu Bożego por. Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła. Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej



Pobożność posiada również wymiar ewangelizacyjny. Czytamy: „W pobożności ludowej, będącej owocem kultury głęboko przemienionej przez Ewangelię, znajduje się siła czynnie ewangelizująca, której nie możemy nie doceniać: byłoby to nieuznawaniem dzieła Ducha Świętego. Jesteśmy raczej wezwani, by do niej zachęcać i umacniać ją przez pogłębianie procesu inkulturacji, stanowiącego rzeczywistość nigdy nieukończoną. Przejawy pobożności ludowej mogą nas wiele nauczyć, a dla tego, kto potrafi je odczytywać, są *miejscem, w którym można znaleźć Boga*, na które powinniśmy zwracać uwagę, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji” (EG 126; por. EG 122)<sup>42</sup>.

Wyraża się ona w szczególny sposób w pobożności maryjnej. O ile magisterium i teologia wiernie wykładają treść tego, w co wierzymy, np. na temat Maryi jako Matki Boga, pobożność ludowa ukazuje w sposób żywy, jak Matka Kościoła wierzy i kocha Maryję. Papież Franciszek podkreślił, że „[...] jeśli chcemy wiedzieć, kim jest, trzeba pytać teologów; jeśli chcemy wiedzieć, jak Ją kochać, trzeba się pytać ludu”<sup>43</sup>.

Ojciec Święty rozważa znaczenie Maryi dla wiary Kościoła w kontekście pobożności ludowej (pkt. 284–288). Określa Ją jako *Matkę ewangelizacji*, której macierzyńska rola w stosunku do Kościoła rozpoczyna się od zesłania Ducha Świętego na apostołów: „Wraz z Duchem Świętym pośród ludu jest zawsze Maryja. Ona gromadziła uczniów, aby Go przyzywać (por. Dz 1,14), i w ten sposób uczyniła możliwą eksplozję misyjną, jaka się dokonała w dniu Pięćdziesiątnicy. Ona jest Matką ewangelizującego Kościoła i bez Niej nie potrafilibyśmy naprawdę zrozumieć ducha nowej ewangelizacji” (EG 254). W następnym punkcie adhortacji papież powraca do sceny ukrzyżowania Jezusa, który „pozostawił nam swoją Matkę jako naszą Matkę. Dopiero uczyniwszy to, Jezus poczuł, że «wszystko się dokonało» (J 19,28)”. Chrystus w ten sposób „prowadzi nas do Maryi. Prowadzi nas do Niej, ponieważ nie chce, byśmy szli bez matki, a lud odczytuje w tym macierzyńskim obrazie wszystkie tajemnice Ewangelii”. Następnie za opatem Izaakiem ze Stelli papież Franciszek uczy, że to, co odnosi się do Kościoła powszechnego, może być w sposób specjalny zastosowane do Maryi, a także do duszy wiernego chrześcijanina: „Wewnętrzna więź między Maryją, Kościołem i każdym wiernym, o ile na

50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów, „L'Osservatore Romano” (PI) 11 (2015), s. 5; Commissione Teologica Internazionale, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2018, nr 9, 5672; J.R. Villar, *La sinodalidad en la reflexión teológica actual. Synodality in Current Theological Thought*, „Ius Canonicum” 58 (2018), s. 79; A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3 (2013), s. 459; K. Kaproń, *Pobożność ludowa w dokumentach CELAM i religijności boliwijskiego Altiplano*, „Salvatoris Mater” 17 (2015), z. 1–4, s. 199; C.M. Galli, *Líneas teológicas, pastorales*, s. 95–96.

<sup>42</sup> Por. C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa*, s. 21; C.M. Galli, *Lectura teológica*, s. 74; A.A. Mello, *Maria-Iglesia: Madre*, s. 509.

<sup>43</sup> Por. C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa*, s. 24; A. Spadaro, *Intervista a Papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3918 (2013), s. 459.

różny sposób rodzą Chrystusa, została wspaniale wyrażona przez błogosławionego Izaaka ze Stella: «Natchnione wypowiedzi *Pisma Świętego* odnoszące się ogólnie do matki-dziewicy, czyli do Kościoła, odnoszą się również i do osoby Maryi Dziewicy. [...] Podobnie i każda dusza wierna jest oblubienicą Słowa Bożego i matką Chrystusa, Jego córką i siostrą, jest dziewicza i płodna. [...] W łonie Maryi Chrystus przebywał przez dziewięć miesięcy, w tej świątyni, jaką jest wierzący Kościół, trwa aż do skończenia świata, ale w świątyni duszy, przez poznanie i miłość, trwać będzie po wieki wieków»” (Izaak ze Stella, *Sermo* 51: PL 194, 1863, 1865)” (EG 285)<sup>44</sup>.

W ostatnich fragmentach adhortacji papież mówi o wartości nabożeństw maryjnych i sanktuariów dla przekazu wiary i jej umocnienia, wskazując przy tym na szczególną rolę ośrodka w Guadalupe: „Dzięki różnym nabożeństwom maryjnym, związanym najczęściej z sanktuariami, jest włączona w historię każdego ludu, który przyjął Ewangelię, i tworzy część jego historycznej tożsamości. Wielu chrześcijańskich rodziców prosi o chrzest dla swoich dzieci w sanktuarium maryjnym, ukazując w ten sposób wiarę w macierzyńskie działanie Maryi, rodzącej nowe dzieci dla Pana. To tam, w sanktuariach, można odczuć, jak Maryja gromadzi wokół siebie dzieci z takim trudem pielgrzymujące, by Ją zobaczyć i by Ona spojrzała na nie. Znajdują tam siłę, jaką daje Bóg, by znieść cierpienia i znój życia. Podobnie jak świętemu Juanowi Diego, Maryja daje im swoją macierzyńską pociechę i mówi im: «Niech się nie trwoży twoje serce [...]. Czyż nie jestem tutaj ja, która jest twoją Matką?»” (EG 286). Kościół uczy się od Maryi, Gwiazdy ewangelizacji, metody głoszenia Dobrej Nowiny, która polega na „sprawiedliwości i czułości, kontemplacji i wyruszania ku innym” (EG 288).

## ZAKOŃCZENIE

Fundamentem mariologii papieża Franciszka jest argentyńska „teologia ludu” i Konferencje Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów CELAM, zwłaszcza w Puebli (1979) i w Aparecidzie (2007). Od lat 70. XX w. cechą charakterystyczną teologii latynoamerykańskiej jest przekonanie o konieczności ewangelizacji zarówno rdzennych, jak i nowych form kultury za pośrednictwem pobożności ludowej, najsilniej przejawiającej się w kulcie maryjnym, do którego należą sanktuaria

<sup>44</sup> Por. C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa*, s. 101–108. Argentyński teolog zauważa, że ten fragment encykliki odnosi się do dzieła von Balthasara *Antyrzymski resentment*, w którym teolog z Bazylei rozwinął maryjną wizję Kościoła. Franciszek uznaje wymiar żeński, macierzyński i miłosierny Kościoła typowy dla Maryi za ważne uzupełnienie wyłącznie organizacyjnego rozumienia Kościoła. Cytat z Izaaka ze Stelli jest również nawiązaniem do dzieła Henri de Lubaca *Medytacje o Kościele*, w którym formułuje on ekklezjologię mariologiczną, m.in. w oparciu o homilię opata z Étoile.

maryjne, pielgrzymki, modlitwy i śluby składane Maryi. Ludowa pobożność maryjna została uznana za przejaw działania Ducha Świętego i narzędzie nowej ewangelizacji.

Taki kierunek głoszenia słowa Bożego wyznaczyła sama Maryja poprzez swoje objawienia w Guadalupe, w których ukazała się Juanowi Diego w sposób doskonale inkulturowany. Od tego momentu macierzyńska miłość Maryi towarzyszy ludowi Bożemu, co podkreśla papież Franciszek, cytując opis objawień pt. *Nican Mopohua* w Guadalupe (por. EG 286). Od Niej, Gwiazdy pierwszej i nowej ewangelizacji, Kościół uczy się maryjnego stylu głoszenia Ewangelii (por. EG 288)<sup>45</sup>. Ludowa duchowość katolicka wyraża chrześcijańskie, maryjne i mistyczne serce Ludu Bożego Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Bez Chrystusa i Maryi nie istnieje ani Kościół, ani kontynent amerykański.

Papież Franciszek w swojej pierwszej encyklice *Evangelii gaudium* powołuje się na dokument końcowy z Puebla, szczególnie zaś, bo aż dwudziestokrotnie, na tekst z Aparecidy. Wskazuje w ten sposób na swoją formację teologiczną i duszpasterską, z której wyrasta jego wrażliwość na ubogich, ludzi żyjących na peryferiach, na konieczność inkulturacji i docenienia pobożności ludowej, w której w całym Kościele – podobnie jak w Ameryce Łacińskiej – najważniejsze miejsce zajmują Chrystus cierpiący i Maryja.

## POBOŻNOŚĆ LUDOWA JAKO KONTEKST MARIOLOGII J.M. BERGOGLIO/FRANCISZKA

### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie inkulturacji wiary i religijności ludowej jako kontekstu, w którym kształtowała się duchowość maryjna i mariologia papieża Franciszka. Inkulturacja wiary rozpoczęła się w Ameryce Południowej od momentu objawienia się Maryi w Guadalupe w 1531 r., jednak refleksja teologiczna nad znaczeniem ewangelizacji kultury i pobożności ludowej rozwinęła się na tamtym kontynencie dopiero po Soborze Watykańskim II. Kamieniami milowymi na drodze jej rozkwitu są dwie Konferencje CELAM – w Puebli w roku 1979 r. i w Aparecidzie w roku 2007 – oraz powstanie argentyńskiej teologii ludu w latach 70. XX w. Papież Franciszek w programowej adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* podkreślił miejsce Maryi w pobożności ludowej i Jej rolę w głoszeniu Ewangelii.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, religijność ludowa, mariologia, inkulturacja, CELAM, dokument z Aparecidy, *Evangelii gaudium*.

---

<sup>45</sup> Por. C.M. Galli, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, „Revista Teología” L (2014), n. 114, s. 59.

POPULAR RELIGIOSITY AS THE CONTEXT ]OF MARIOLOGY  
OF J.M. BERGOGLIO/POPE FRANCIS

## Summary

The aim of the article is to show the inculturation of faith and the popular religiosity as the context in which Pope Francis' Marian spirituality and Mariology have been shaped. Inculturation of faith began in South America with Mary's apparition in Guadalupe in 1531, however, the theological reflection on the importance of evangelization of culture and popular piety developed in South America only after the Second Vatican Council. The milestones in its development are two Conferences of CELAM: in Puebla in 1979 and in Aparecida in 2007. Moreover, the emergence of Argentinean theology of the people in the 1970s played also an important role in its development. Pope Francis, in his programmatic apostolic exhortation *Evangelii gaudium* emphasized Mary's place in popular piety and her role in preaching the Gospel.

**Key words:** Pope Francis, popular religiosity, Mariology, inculturation, *Document from Aparecida*, *Evangelii gaudium*.

VOLKSFRÖMMIGKEIT ALS KONTEXT DER MARIOLOGIE  
J.M. BERGOGLIO/FRAZISKANER

## Zusammenfassung

Das Ziel des Artikels ist es, die Inkulturation des Glaubens und der Volksreligiosität als den Kontext aufzuzeigen, in dem sich die marianische Spiritualität und Mariologie von Papst Franziskus herausgebildet hat. Die Inkulturation des Glaubens begann in Südamerika mit der Erscheinung Mariens in Guadalupe 1531, aber die theologische Reflexion über die Bedeutung der Evangelisierung von Kultur und Volksfrömmigkeit entwickelte sich in Südamerika erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Meilensteine in ihrer Entwicklung sind die beiden CELAM-Konferenzen: 1979 in Puebla und 2007 in Aparecida sowie die Entstehung der argentinischen Theologie des Volkes in den 1970er Jahren.

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hob Papst Franziskus den Platz Mariens in der Volksfrömmigkeit und ihre Rolle bei der Verkündigung des Evangeliums hervor.

**Schlüsselwörter:** Papst Franziskus, Volksreligiosität, Mariologie, Inkulturation, CELAM, *Aparecida-Dokument*, *Evangelii gaudium*.

## BIBLIOGRAFIA

- Amato A., *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: „Il volto meticcio di Maria di Guadalupe”* (Puebla n. 446), „Marianum” 125 (1980), s. 421-469.
- Ambrogetti F., Rubin S., *Jezuita. Papież Franciszek: Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, Kraków 2013.
- Bergoglio J.M. s.j., *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, 19 de Enero de 2008, [http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores\\_invitados/Bergoglio\\_Religiosidad\\_popular\\_como\\_inculturacion.pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Bergoglio_Religiosidad_popular_como_inculturacion.pdf) [dostęp: 6 IV 2020 r.].
- Borghesi M., *Jorge Mario Bergoglio. Biografía intelectualna. Dialektika i mistyka*, Kraków: Bratni Zew 2018.
- CELAM, *Rio de Janeiro (1055). Iª Conferencia General del CELAM*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Rio.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf) [dostęp: 13 V 2020 r.].
- CELAM, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf) [dostęp: 4 IV 2020 r.].
- CELAM, *Documento de Santo Domingo*, [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf) [dostęp: 4 IV 2020 r.].
- CELAM, *Documentos finales de Medellín*, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/> [dostęp: 4 IV 2020 r.].
- CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Dokument końcowy „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie”, Gubin 2014*, <http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dokument-z-aparecidy.pdf> [dostęp: 5 IV 2020 r.].
- Charentenay P., *Teologia ludu. Latinoamerykańskie źródła myślenia papieża Franciszka*, „Znak” 3 (2018) nr 754, s. 20-27.
- Commissione Teologica Internazionale, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2018.
- Conferencia Episcopal Argentina, *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, [https://episcopado.org/documentos.php?area=1&tit\\_gral=Documentos%20hist%C3%B3ricos#11](https://episcopado.org/documentos.php?area=1&tit_gral=Documentos%20hist%C3%B3ricos#11) [dostęp: 12 V 2020 r.].
- Fiores de S., *Hacia la elaboración de la mariología popular de América Latina*, w: *Raíces marianas in Latinoamérica*, pr. zb., Bogotá-Colombia 2012, San Paolo, s. 26-47.
- Franciszek, *Adhortacja Apostolska Ojca świętego Franciszka „Evangelii gaudium” do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, Rzym, 24 listopada 2013 roku*, Katowice: Gość Niedzielny 2013.
- Franciszek, *Nie należy ignorować „rewolucji czułości” która spowodowała wcielenie Słowa*, „L’Osservatore Romano” (Pl) 10 (2013), s. 25-29.
- Franciszek, *„Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła. Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, „L’Osservatore Romano” (Pl) 11 (2015), s. 4-8.

- Galli C.M., *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, Città del Vaticano 2017.
- Galli C.M., *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion*, w: Kurt Appel; Jakob Helmut Deibl (red.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe: das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg: Herder, 2016 s. 39-56.
- Galli C.M., *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, „Revista Teología” L (2014) 114, s. 23-59.
- Galli C.M., *Lectura teológica del texto de Evangelii gaudium en el contexto del ministerio pastoral del Papa Francisco*, „Medellín” 40 (2014) 158, s. 47-88.
- Galli C.M., *Lineas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco*, „Medellín” 43 (2017) 167, s. 93-158.
- Gardocki D., *Obraz Maryi w dokumentach Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej po Soborze Watykańskim II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018) 1, s. 49-68.
- Jan Paweł II, *Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles. Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 1 rok 1979 (styczeń – czerwiec), Poznań: Pallottinum 1990, s. 83-95.
- Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, „L'Osservatore Romano” (PI) 12 (1992), s. 22-31.
- Kapron K., *50 lat soborowej odnowy w Kościele Ameryki Łacińskiej*, w: *Studia Soborowe. T. 2, cz. 2: Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń–Łoś: GroupMedia 2015, s. 563-609.
- Kapron K., *Pobożność ludowa w dokumentach CELAM i religijności boliwijskiego Altiplano*, „Salvatoris Mater” 17 (2015) 1-4, s. 199-218.
- Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2015.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. ks. J. Sroka, Poznań: Pallottinum 2003.
- Laurentin R., *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*, Warszawa: IW PAX 1974.
- Luciani R., *La opción teológico-pastoral del papa Francisco*, „Perspect. Teol., Belo Horizonte” 48 (2016) 1, s. 81-115.
- Mello A.A., *Maria-Iglesia: Madre del pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*, Dayton 2017.
- Olesiński R., *Katecheza latynoamerykańska w świetle II konferencji CELAM-u*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 3 (1978), s. 87-105.
- Paweł VI, *O ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi” adhortacja apostołska*, Warszawa: Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary 1986.
- Paweł VI, *„Marialis cultus”. Adhortacja apostołska papieża Pawła VI do wszystkich biskupów utrzymujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską o należytych kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1974.



- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno: Referat Misyjny SDKW 2002.
- Piqué E., *Franciszek. Życie i rewolucja*, Kraków: Znak 2016.
- Saranyana J.I. (ed.), *Teología en América Latina. Vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, Madrid–Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert 2002.
- Sorge B., *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 3091 (1979) II, s. 90-30.
- Spadaro A., *Intervista a papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3 (2013), s. 449-447.
- Sudar P., *La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica Evangelii Gaudium de Su Santidad Francisco*, w: *100 años de la Facultad Teología: memoria, presente, futuro*, red. José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega y Federico Tavelli. Buenos Aires: Agape 2015, s. 453-463.
- Szymiczek H., *Maryja i ewangelizacja w świetle nauczania dokumentu z Puebla*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 2, s. 188-200.
- Tomaszewski J., *Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, „Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano”, *Bogotá 2014, 956 s.*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 14 (2015) 2, s. 171-174.
- Tomaszewski J., *Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 205-224.
- Tornielli A., *Jorge Mario Bergoglio. Franciszek. Biografia papieża*, Kielce: Jedność 2013.
- Villar J.R., *La sinodalidad en la reflexión teológica actual. Synodality in Current Theological Thought*, „Ius canonicum” 58 (2018), s. 69-82.
- Zatwardnicki S., *Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 12 (2018) 3, s. 237-257.

**Janusz Bujak** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja koszalińsko-kołobrzaska), doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego. Wykłada również w Instytucie Teologicznym w Koszalinie, jest redaktorem naczelnym „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich” i odpowiedzialnym za relacje ekumeniczne na terenie diecezji. Bada następujące obszary: ekumeniczny dialog katolicko-prawosławny i katolicko-protestancki, antropologię teologiczną, mariologię. Opublikował m.in. *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych* (Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 2007), *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI* (Szczecin: Przedsiębiorstwo Produkcyjno-Handlowe ZAPOL Dmochowski 2013), „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”? *Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety* (Szczecin: Wydawnictwo UŚ 2014); *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015* (Szczecin: Wydawnictwo UŚ 2016), *Trynitarnie i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II* (Szczecin: Wydawnictwo UŚ 2019). Adres do korespondencji: janusz.bujak@usz.edu.pl.

ANNA ABRAM

Margaret Beaufort Institute of Theology in Cambridge/Great Britain

## FROM MORAL THEOLOGY TO ECCLESIAL ETHICS

The Roman Catholic moral tradition has been shaped by many shifts and turns. The purpose of this study is to shed some light on the history of moral thinking in this tradition, reflect on the current status of moral theology and identify areas for future developments. ‚Ecclesial ethics’ will be proposed as one of such areas. We shall claim that for moral theology to be relevant today, some fundamental questions (including the purpose of the discipline) must be revisited. We shall argue that practical realities in the lives of individuals, communities and the Church as well as the Planet must be at the forefront of moral theological considerations. We shall note that contemporary moral theologians and/or theological ethicists (the paper considers this distinction) are a diverse and, we dare to add, divided group. Building bridges in a polarised world (including the world of moral theology) needs to be a priority. The overall aim of this study is to respond positively to the call for the renewal of moral theology as voiced in the ‘Decree on Priestly Formation’ of the Second Vatican Council and in several statements made by Pope Francis.

### 1. HISTORY OF INSTRUCTING ON MORAL MATTERS IN THE ROMAN CATHOLIC TRADITION

Why is the historical perspective important for the reflection on the state of moral theology today? Timothy O’Connell in his *Principles for a Catholic Morality* reminds us that if we ‘do not understand our past, we really do not understand our present, and we are less prepared to intelligently construct our future’<sup>1</sup>. Historical scrutiny of moral theology can help us appreciate the richness and complexity of the Catholic tradition as well as identifying gaps for future developments. It is worth noting that the history of the moral teaching of the Church is characterised by

---

<sup>1</sup> *Principles for a Catholic Morality*. New York: Seabury Press 1978, p.10

multiplicity of moral approaches and statements, changes and adaptations. From the very beginning of the Christian era, followers of Christ have been preoccupied with the behavioural implications of the Gospel message. The New Testament is filled with instructions on morality. The call to conversion (both moral as well as religious) is one of the predominant themes, the theme which is also present in the works of the Patristic era. There is no ‘moral theology’ as such as there is no clear moral system. Different authors emphasise different moral issues. The *Didache* (‘The Lord’s Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations, first century AD’)<sup>2</sup>, which is considered as the first text instructing on Christian moral living, portrays ‘two ways’ (the way of virtue and the way of evil) and serves as an encouragement to a deep Christian conversion. The interaction of faith and the demands of daily life are handled differently by different thinkers of the first centuries of Christian era but, broadly speaking, the main concern is what it means to live authentically as a Christian. Church historians suggest that, for example, St. Clement of Alexandria, who seems to have a rather optimistic vision of life, is keen to integrate the truth of the Gospel with the insights of the pagan world. For him and for others, including St Augustine of Hippo, our current distinction between the sacred and the secular would not be logical. Origen is also open to interacting with the pagan world. As someone who first used the classic concept of the cardinal virtues in Christian theology, Origen clearly had access to a variety of resources which enhanced his moral understanding. His perspective on humanity is, however, more pessimistic than that of other patristic thinkers.

It is thought that it was St Ambrose, the Bishop of Milan, who, in line with other patristic Fathers, also engaged with pagan thinkers. He introduced a legalistic way of thinking about morality. Influenced by Cicero, the Ambrosian notion of ‘Christian duties’<sup>3</sup> begins a new trend, which formally develops in the seventeenth century and is known as casuistry (looking at moral issues on the basis of individual cases and extending theoretical rules from a particular case by applying them to new scenarios). However, it is St Augustine who, for the majority of moral theologians, is considered the greatest resource of the patristic period. His rather rigorist views on moral issues related to sexuality (and its connection with sin) and his extraordinary understanding of the world (‘City of God’<sup>4</sup>), the human condition and the centrality of love (‘Confessions’<sup>5</sup>) as well as his explorations of such major themes as the relationship of faith and works, grace and freedom, vice and virtue have nourished, challenged and provoked probably every moral theologian over

---

<sup>2</sup> See the text and commentaries: <http://www.earlychristianwritings.com/didache.html> [accessed: 6 II 2020].

<sup>3</sup> See Ambrose, *On the Duties of Clergy*, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0339-0397,\\_Ambrosius,\\_De\\_Officiis\\_Ministrorum\\_Libri\\_Tres\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0339-0397,_Ambrosius,_De_Officiis_Ministrorum_Libri_Tres_[Schaff],_EN.pdf) [accessed: 6 II 2020].

<sup>4</sup> See in J.E. Rotelle et al. (eds.), *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, 46 vols., New York: New City Press 1991–2019.

<sup>5</sup> See *Augustine’s Confessions* in: *The Works of Saint Augustine*.

the centuries. Still it is worth noting that St Augustine did not invent any clear moral system. The beginning of such a system dates back to the sixth century when a growing Christianity needed a more clearly defined and pastorally useful theological vision.

Historians of moral theology point out that one of the most significant responses to the pastoral need was the introduction of a more frequent and private practice of confessing sins. Until then, the Sacrament of Reconciliation was limited to the confession of major sins. Doing penance was a condition of absolution. The frequency of using the Sacrament was low. From the sixth century, the discourse of sin and frequent practice of confessing a variety of sins required the development of the whole new discourse of penance. To help with these matters, a new genre of Penitential Books was developed. According to O'Connell, 'these books exercised a far-reaching influence on the future of moral theology'<sup>6</sup>. They were not intellectual treatises on moral ideas or ideals. They were practical guides for the priest as the confessor. O'Connell claims that this single development began the 'rather unhealthy identification of moral theology both with the Sacrament of Penance and with priests'<sup>7</sup>. Moreover, he suggests that the 'presumption that moral theology is primarily for priests has survived to our own time, and only recently has it been challenged'<sup>8</sup>. The practice of confessing sins as wrong acts and specifying their quantity without referring to deeper realities such as motivation, intention and consequences, was bound to create a rather narrow view of Christian behaviour. It seems that from this historical development, moral instruction started to be associated with Christian minimalism. Avoidance of sin rather than a positive striving for virtue became the central theme. Henry Lea, a nineteenth-century Church historian, points out that the introduction by Pope Innocent III in 1215 of the obligation to confess one's sins annually in order to receive communion at Easter was the most influential legislative act in the history of the Roman Catholic Church, which altered the function of penance so that it was 'no longer a matter of spiritual election but a required practice'<sup>9</sup>.

Thankfully, the second millennium of Christianity brought shifts that had impact on the way Christian moral life was viewed. The Middle Ages witnessed many changes in Europe, including the rise of great universities and improvement in education. Theology and other sciences flourished and were mutually supportive and influential. Philosophy was at the heart of those who composed 'Summas'

---

<sup>6</sup> T. O'Connell, *Principles*, p. 13.

<sup>7</sup> T. O'Connell, *Principles*, p.13.

<sup>8</sup> T. O'Connell, *Principles*, p.13. It's worth pointing out that although the preoccupation with sin and penance played a big part in the moral life of Catholics, there were other influences that formed moral consciousness of ordinary people. For the discussion of these influences see J.F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, NY: A Sheed & Ward Book 2004.

<sup>9</sup> See J.F. Keenan, 'Notes on Moral Theology: Moral Theology and History', "Theological Studies" 62 (2002), p. 86–104.

(the great compendia that attempted to capture knowledge and understanding in a systematic way). The works most relevant to moral theology included Peter Lombard's *Books of Sentences*<sup>10</sup> and St Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*<sup>11</sup>. Albert the Great and Bonaventure also had enormous influence on those who discussed matters of moral theology. Although Bonaventure did not follow the style of the *summas* and, unlike Aquinas, was a follower of the Platonic and not Aristotelian philosophy, he developed a unique synthesis of Christian theology and morality with less emphasis on practical reason and more on holiness. His focus on holiness is worth noting here especially that a few centuries later moral theology became disassociated from the rest of theology (especially, spirituality) and themes such as 'holiness' or 'spirituality' did not feature much in the vocabulary of moral theology.

The development of moral theology as a discipline started around the time of the Reformation, more specifically, at the Council of Trent with its Counter-Reformation formulations. Since much of Europe was lost to the Roman Catholic Church, it was not surprising that the Church had to establish a clear theological vision which was translatable to practical behavioural realities. There was an urgency to act and define matters plainly and simply so that everyone could agree and act in the same way. The sixteenth century was the time of establishing seminaries and developing a formal system for the education and formation of clergy. The main question for the formators and those being formed was: 'what does being a Catholic involve?' Philosophical discussions presented in the *summas* and theological treaties of past centuries were not of great use for those who, often in fear, had to improvise while protecting Catholic identity. This is the time when moral theology becomes a separate discipline. Its profile is less theological as the discipline is paired with canon law. A new genre of moral theological textbooks appears under the label of *Theologia moralis ad normam juris canonici* (Moral theology according to the norm of canon law)<sup>12</sup>. There are attempts to link moral theology with the rest of theology but the vocabulary of moral theology resembles more a legal discourse than a theological reflection. St. Alphonsus Liguori is a good example of this approach. His 'Treatise on Conscience' (the opening treaty of his eight-volume Moral Theology) shows how, in the midst of the heated debates of his time, he is looking for a prudent middle course, understood not as a 'compromise that reduced tensions to the lowest common denominator' but as what is reasonable

<sup>10</sup> See P. Lombard, *The Sentences*, trans. G. Silano, 4 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2007–2010.

<sup>11</sup> See *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation*, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries. London, New York: New Blackfriars 1963.

<sup>12</sup> See S. da Loiano, G. da Guarcino, M. da Grizzana, *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici*, Taurini: Ex Officina Libraria Marietti 1935.

and practically possible<sup>13</sup>. While he is a casuist who is able to operate smoothly between jurisprudence and theology, he emphasises freedom as the essential factor in decision making<sup>14</sup>. Decision making, sin evaluation, penance distribution, acting in freedom, describing duties and obligations are the key concerns of the growing discourse of moral theology. For some, the above content of moral theology does not seem adequate. There is a conviction that some renewal is needed. The University of Tubingen (Germany) becomes the centre of the renewal. Michael Sailer and John Baptist Hirscher are key figures in the attempt to (re)connect moral theology with the Holy Scripture (and biblical scholarship) and disconnect it from canon law. This attempt to renew moral theology is, however, hindered by suspicion towards anything new and different, as expressed in *The Syllabus of Errors* issued by Pope Pius IX in 1864.<sup>15</sup> There is one area, namely social ethics, which receives the attention of Pope Leo XIII. His encyclical *Rerum Novarum* ('On Capital and Labour')<sup>16</sup> is the best example thereof. However, statements on social morality are not seen as part of the mainstream moral theology. Later, the upheavals of the First and Second World Wars are not the times for creative explorations in moral theology. Eventually, despite the renewal of theology (scriptural, liturgical, inter-religious) and a wave of openness to the world that takes place at the Second Vatican Council, the renewal of moral theology falls behind. The instruction issued in the 'Decree on Priestly Formation' admits this incomplete task of the Council. It gives the following directive: 'special attention needs to be given to the development of moral theology. Its scientific exposition should be more thoroughly nourished by scriptural teaching. It should show the nobility of the Christian vocation of the faithful, and their obligation to bring forth fruit in charity for the life of the world'<sup>17</sup>. Has this directive of paying 'special attention' to the development of moral theology been taken on? If so, by whom? What has been achieved? Has the Scripture been nourishing the discipline in a more significant way? What is the 'fruit' that moral theology brings to the 'life of the world'? What is its purpose today? We will turn to some of these questions in the next section while reflecting on the current state of the discipline.

---

<sup>13</sup> *Conscience: Writings from "Moral Theology" by Saint Alphonsus*, trans. R. Gallagher, Misouiri: Liguori 2019, p. xviii.

<sup>14</sup> *Conscience*, trans. R. Gallagher, p. xviii. For Liguori, 'nothing predates that freedom, not even the law' (p. 222).

<sup>15</sup> See *Syllabus of Errors*, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm> [accessed: 6 II 2020].

<sup>16</sup> See Leo XIII, *Rerum Novarum* [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) [accessed: 6 II 2020].

<sup>17</sup> Second Vatican Council, 'Decree on Priestly Formation' *Optatam Totius* [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_.html), no. 16 [accessed: 6 II 2020].



## 2. MORAL THEOLOGY TODAY

Moral theology is at the crossroads. The question is which way to turn in order to ensure that the renewal continues and takes the discipline into a more fruitful place. While there have been interesting developments in the discipline since the Second Vatican Council, there have also been drawbacks and difficulties. Contemporary moral theology is divided along the same lines as the rest of the Church and society: between the right and the liberal ‘wing’ or between traditionalists and revisionists. Admittedly, not everyone is comfortable with these labels and the divisions are not always clear cut. Still, using these distinctions can be helpful in systematising our thinking, for example, when we look at the reactions to Pope Francis’s statements on controversial issues such as celibacy of priests, homosexuality and LGBTQ+, ordination of women, economic progress or climate change. In moral theology, more than in any other branch of theology, the consequences of being associated with a particular faction (usually with the revisionist wing) can have severe consequences. No other theological discourse is treated with the same watchfulness by the Church leaders as moral theology. Sometimes it is enough to simply start a debate on something that might *appear* as dissenting from the official position of the Magisterium for someone to lose an academic post or have a publication withdrawn from the reading list. Suspicion and fear have been characterising moral theological climate for some time. Even when the official teaching of the Church is questioned in good faith and out of academic duty to foster a debate and promote academic freedom – in other words, even if the motivation is good – in moral theology this is not always perceived as such. Disagreements are never easy to handle but there is no way forward without learning from how to handle them. There are two other difficulties that require attention so that the progress can be made.

The first difficulty is intra-disciplinary and concerns methodological disagreement between traditionalists and revisionists. The difference is subtle as both methodologies refer to the same sources of moral knowledge (Scripture, tradition, reason and experience). However, the sources are used differently by each methodology. Todd A. Salzman and Michael G. Lawler, in their book *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology*, capture well the difference between traditionalist and revisionist methodologies:

*Traditionalists use a hierarchical approach to the sources of moral knowledge [scripture, “tradition” and “Tradition,” reason, and experience] and tend to interpret Tradition in the narrow sense of magisterial teaching, especially as this teaching pertains to moral absolutes. Scripture, reason, and experience, in that order, are all subject to the Magisterium’s interpretation. One could say that traditionalists espouse an apologetical ethical method defending the moral absolutes of the Magisterium. Revisionists, while assigning a very important role to Tradition, understanding it in a broad sense to*

*include the Magisterium and the other aspects that make up a universal, ecclesiastical Tradition, use a dialectical approach between the four sources of moral knowledge.*<sup>18</sup>

In discussing particular moral issues, especially in the area of sexual ethics, the methodological difference is quite sharp. The use and prioritisation of sources is not uniform and there are bound to be disagreements amongst moral theologians on how to interpret the sources, what the content of specific moral norms should be, especially of the norms considered as absolute and unchanging. Handling conflict and promoting dialogue are the hardest tasks to achieve, especially if our commitments are on the extreme sides of apologetical and dialectical methods.

The second difficulty is connected with the position of moral theology in the Church. What is exactly the role of moral theology in the Church? What is the relationship between moral theology and ecclesiology? Margaret Farley in her essay ‘Ethics, Ecclesiology, and the Grace of Self-Doubt’ suggests that there is no meaningful relationship between moral theology and ecclesiology<sup>19</sup>. She claims that ‘moral theology (or ethics) is seldom brought to bear on our understandings of the church. [...] Ecclesiology and ethics share a common context, the church, but they seldom if ever interact’<sup>20</sup>. She notes that the nature and the function of the Church have rarely played part in ethical debates. Also rarely have there been proper interactions between ecclesiologists, Church leaders and moral theologians. In her view, the ‘most dramatic interactions are adversarial, and the debates turn less often on issues of morality than on issues of church authority’<sup>21</sup>.

Moral theologians today increasingly engage with the difficulties noted above. For example, Joseph Selling’s *Reframing Catholic Theological Ethics*<sup>22</sup> is dedicated solely to the question of methodology. Aware of the divisions between traditionalists and revisionists, Selling argues for proper attention to the goals of ethical living and a view of the human person as ‘integrally and adequately considered’. Several moral theologians respond to Selling’s proposal in the 2018 issue of *Religions* entitled ‘The Future of Catholic Theological Ethics’<sup>23</sup>. Lisa Cahill, for example, challenges the idea that a person is an integral and adequate starting point as this is a typical Western tendency. She proposes a more social, inductive, and global

<sup>18</sup> T.A. Salzman, M.G. Lawler, *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Georgetown: University Press 2008, p. 214. This book has been the subject of censure by the US Bishops conference, 2 years after the publication of the book. See T.A. Salzman, M.G. Lawler, ‘*Inadequacies in the Theological Methodology and Conclusions of The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology*’, [http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/Sexual\\_Person\\_2010-09-15.pdf](http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/Sexual_Person_2010-09-15.pdf) [accessed: 2 II 2020].

<sup>19</sup> See M. Farley, *Ethics, Ecclesiology, and the Grace of Self-Doubt*, in: M. Farley (ed.), *Changing the Questions: Explorations in Christian Ethics*, New York: Maryknoll, p. 110–121.

<sup>20</sup> M. Farley, *Ethics, Ecclesiology, and the Grace of Self-Doubt*, p. 110.

<sup>21</sup> M. Farley, *Ethics, Ecclesiology, and the Grace of Self-Doubt*, p. 110.

<sup>22</sup> J. Selling, *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2016.

<sup>23</sup> See A. Abram (ed.), *The Future of Catholic Theological Ethics*, „Religions”, I 2018, [https://www.mdpi.com/journal/religions/special\\_issues/ethics](https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/ethics) [accessed: 22 II 2020].

approach in which greater attention is given to the social and political aspects of sex and gender and to the intersection of gender, race, class and economic inequality. Cahill is interested in the way in which non-Western perspectives might inform and alter Western methods and conclusions. She makes a case for cross-communal and dialogic ethics, which appreciates what human beings share and how they differ. Mathew Illathuparampil also draws attention to non-Western riches of moral theology. Other contributors to the journal issue deal with conceptual issues such as conscience, mercy and virtue, drawing from Thomas Aquinas, Duns Scotus and Karl Barth<sup>24</sup>.

Directly and indirectly, the renewal of moral theology is carried out by scholars all over the world, but most notably by the largest network of moral theologians under the name ‘Catholic Theological Ethics in the World Church’<sup>25</sup>. The network connects moral theologians from eighty countries and is built on the recognition of the ‘need to dialogue from and beyond local culture and interconnect within a world church’<sup>26</sup>. At the time of writing this paper (February/March 2020) the following issues have been discussed on the network’s online forum: ‘French Bishops, Integral Ecology and A Synodal Church’ by Grégoire Catta (France); ‘Nuevas fronteras en la teología de la paz: desarme nuclear y ecología integral’ [...] by Jorge José Ferrer (United States and Puerto Rico); ‘The Central European Pentecost in Olomouc’ by Gusztáv Kovács (Hungary); ‘Where is Home?: Displacements and Disqualifications’ by Agnes M. Brazal (Philippines); ‘Some Reflections of the Pan-African Congress on Theology, Society, and Pastoral life gathered in Enugu, Nigeria, (5–8 December, 2019)’ by Toussaint Kafarhire (Democratic Republic of the Congo); and ‘In sickness and in health: HIV/AIDS, LGBTQ+ folks in/and the Church’ by Mary M. Doyle (USA). This sample of topics suggests that issues of ecology and natural environment, society and politics, healthcare and sexuality are high on the moral theological agenda. These issues are also high on Pope Francis’ agenda<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> See L. Sowle Cahill in her „Reframing Catholic Ethics: Is the Person an Integral and Adequate Starting Point?”; Mathew Illathuparampil, „Goal-Oriented Ethics: Framing the Goal-Setting Concretely” presents ‘four supportive pillars’; Marie Catherine O’Reilly-Gindhard, „Pope Francis and Joseph Selling: A New Approach to Mercy in Catholic Sexual Ethics”; Nicholas Austin, „Normative Virtue Theory in Theological Ethics”; Nenad Polgar, „Reframing Catholic Theological Ethics from a Scotistic Perspective”; Jacqueline Stewart, „Hermeneutic and teleology in ethics across denominations – Thomas Aquinas and Karl Barth”; Peter Sedgwick, “Anglican moral theology and ecumenical dialogue”; Marian Machinek, “My conscience is clear” (1 Cor 4:4); Edward Vacek in his „Theocentric Love Ethics” in „Religions” (I 2018). [https://www.mdpi.com/journal/religions/special\\_issues/ethics](https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/ethics) [accessed: 22 II 2020].

<sup>25</sup> See <https://catholicethics.com/> [accessed: 22 II 2020].

<sup>26</sup> See <https://catholicethics.com/> [accessed: 22 II 2020].

<sup>27</sup> See <https://catholicethics.com/> [accessed: 22 II 2020].

## POPE FRANCIS ON MORAL THEOLOGY

Is there anything specific that Francis wants from moral theology and moral theologians? There are three points that are worth mentioning here. First, the generic ecclesiological point - on the role of the teaching Church, which is well articulated by Nicholas Austin SJ in his commentary on the Post-Synodal Apostolic Exhortation: ‘the teaching Church, like all good teachers, is asked to step back a little to create a *breathing space* for an individual to do his or her own discernment’<sup>28</sup>. While still operating with the traditional notion of the teaching Church, Francis puts discernment at the center of his ecclesiology. Discernment for him (as someone shaped by the Ignatian tradition of discerning) is something that comes naturally. For him, the Church must be a discerning Church. In *Amoris Laetitia* he talks about ‘discerning the body’<sup>29</sup> by which he means overcoming ‘scandalous distinctions and divisions’<sup>30</sup>.

Secondly, Francis states clearly that teaching is not reserved for the office of the Magisterium and by this he implies that the whole Church (including moral theologians) must share the responsibility: ‘I would make it clear that not all discussions of doctrinal, moral or pastoral issues need to be settled by interventions of the magisterium’<sup>31</sup>. Thirdly, Francis wants moral theologians to put charity and mercy at the heart of moral theology: ‘The teaching of moral theology should not fail to incorporate these considerations [as presented in *Amoris Laetitia*], for although it is quite true that concern must be shown for the integrity of the Church’s moral teaching, special care should always be shown to emphasize and encourage the highest and most central values of the Gospel, particularly the primacy of charity as a response to the completely gratuitous offer of God’s love. At times we find it hard to make room for God’s unconditional love in our pastoral activity. We put so many conditions on mercy that we empty it of its concrete meaning and real significance’<sup>32</sup>.

The above message is echoed in Francis’ historical meeting with the faculty of the Alphonsian Academy in Rome. Founded in the tradition of Alphonsus Liguori, the academy is known for its long tradition of research and training in moral theology. In his address to the Faculty, Francis emphasises the need to ‘guard against excessive idealization’ by ‘being close to the everyday situations of individuals

---

<sup>28</sup> N. Austin, ‘„Discernment charged with merciful love”: Pope Francis’ *Amoris Laetitia*, on Love in the Family’, ‘Thinking Faith’, 8 VIII 2016, <https://www.thinkingfaith.org/articles/discernment-charged-merciful-love-pope-francis%E2%80%99-99-amoris-laetitia-love-family-0> [accessed: 21 V 2020].

<sup>29</sup> Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, 185 [https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia\\_en.pdf](https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf) [accessed: 21 V 2020].

<sup>30</sup> Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, 185.

<sup>31</sup> Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, 3.

<sup>32</sup> Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, 311.

and families<sup>33</sup>. He insists that this world is not to be condemned but ‘to be healed and liberated’ with mercy. As in *Amoris Laetitia*, here too, he stresses that the ‘teaching of moral theology must encourage the highest values of the Gospel, such as charity. It must also look to liberation from the law of sin and death; a freedom that can never be indifferent to those most in need’<sup>34</sup>. He insists, in line with the argument he developed in his encyclical *Laudato Si*, that moral theology ‘must take on board the urgency of each nation in a convincing way in a mutual effort to care for our common home through viable ways of integral development’<sup>35</sup>. He encourages moral theologians to get their “‘hands dirty’” with concrete problems, especially with the fragility and suffering of those who see their future threatened, bearing real witness to Christ “‘the way, the truth and the life’”<sup>36</sup>.

Francis is interested in big questions that deal with ethics, such as ‘what does morality require from us?’ He reflects on this particular question in all his major statements, such as *Amoris Laetitia*, *Laudato Si* and *Evangelii Gaudium*. He does not engage with particular issues in a detailed way. Instead, he offers generic insights related to the nature of moral teaching and learning, discernment, the primacy of charity, the importance of reclaiming mercy, and the imperative to accept and respond to God’s unconditional love. This way of engaging with morality is meant to stir hearts and minds of his listeners: to get them motivated and make them see what matters most. The rules, concepts and methods for accomplishing what we understand as morally demanding are important but secondary to the first-rate questions about the meaning of life, the role of the Church, the importance of responding to God’s love and getting ‘hands dirty’.

It is not easy to translate Francis’ instructions and moral ideas to specific principles or norms as he does not rely on a specific moral theory. One can detect a variety of philosophical, theological and socio-psychological influences on his thinking. Ethna Regan in ‘The Bergoglian Principles: Pope Francis’ Dialectical Approach to Political Theology’ attempts to sift through Franciscan statements and behaviours in order to get an account of his approach to politics. She finds that there are four such principles:<sup>37</sup> ‘time is greater than space’; ‘unity prevails over conflict’; ‘realities are more important than ideas’; and ‘the whole is greater than the part’. Regan argues that papal writings, including *Evangelii Gaudium* and *Laudato Si*, contain numerous references to the four principles. It is beyond the scope of this paper to explore them in detail.

<sup>33</sup> Vatican News, *Pope: moral theology must get “hands dirty” with concrete issues*, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-moral-theology-must-get-hands-dirty-with-concrete-issues.html> [accessed: 20 II 2020].

<sup>34</sup> Vatican News, *Pope: moral theology*.

<sup>35</sup> Vatican News, *Pope: moral theology*.

<sup>36</sup> Vatican News, *Pope: moral theology*.

<sup>37</sup> E. Regan, *The Bergoglian Principles: Pope Francis’ Dialectical Approach to Political Theology*, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/12/670/htm> [accessed: 21 II 2020].

One additional point to be added here is Francis' emphasis on the importance of networking in moral theology. In the letter addressed to the participants of the CTEWC international conference in Sarajevo in 2018, Francis applauds the network for its effort to build bridges and encourages to build more. He says, 'build bridges among yourselves' (intra-disciplinary bridges). He wants more theologians to 'share ideas and programmes, and to develop forms of closeness'. Importantly, he recognises that building bridges and closeness 'does not mean striving for uniformity of viewpoints, but rather seeking with sincerity and good will a convergence of purposes, in dialogical openness and the discussion of differing perspectives'<sup>38</sup>. He encourages 'networking' between institutions worldwide. He speaks to both men and women working in the field of moral theology and wants them 'to be passionate for such dialogue and networking'<sup>39</sup>. Francis wants moral theologians 'to show solidarity with the world, which you are not called to judge but rather to offer new paths, accompany journeys, bind hurts and shore up weakness'<sup>40</sup>. Offering new paths, accompanying others on their moral journeys, helping people to bind hurts and shore up weakness, are the directives that Francis wants moral theologians to implement.

It seems that the Church, bruised by sexual, financial and other types of scandals as well as the effects of a growing polarisation within and outside, needs not only a fresh and more constructive approach to moral thinking. It needs to return to big questions and explore new paths as suggested above. Simply issuing disapprovals, silencing scholars/members of the faithful or invoking a law are not adequate for dealing with moral complexities of life. So, encouraged by the turn to big questions while attending to particular issues, what should moral theology or theological ethics do next? Before we turn to this question, it is time for us to clarify the use of terms employed here. Until now, the terms 'moral theology' and 'theological ethics' have been used interchangeably. There are other terms that appear regularly in the discourse, such as 'Catholic ethics', 'Catholic morality' and 'Christian ethics'. Let us turn to the meanings of these terms.

### MORAL THEOLOGY OR THEOLOGICAL ETHICS?

Charles Curran provides a clear and succinct definition of moral theology: it is the 'name the Roman Catholic tradition gives to the theological discipline that deals with Christian life and action. [...] In one sense all theology is one, but to facilitate

---

<sup>38</sup> America Staff, *Letter from Pope Francis to moral theologians gathered in Sarajevo*, <https://www.americamagazine.org/faith/2018/07/26/letter-pope-francis-moral-theologians-gathered-sarajevo>, [accessed: 21 II 2020].

<sup>39</sup> America Staff, *Letter from Pope Francis*.

<sup>40</sup> America Staff, *Letter from Pope Francis*.



the study of the various aspects of theology, separate disciplines have come into existence. [...] The boundaries of moral theology are quite porous because Christian life and action are clearly connected with faith as well as with spiritual, pastoral, historical, liturgical, and biblical theologies<sup>41</sup>. So, moral theology is a branch of theology that deals with life and action of a Christian as understood and interpreted by the Catholic tradition. This tradition includes the tradition of reason (philosophy), revelation (Bible), the tradition of teaching and learning (official Church teaching as well as scholarly engagements and interpretations), and experience (individual as well as collective). ‘Life’ and ‘action’ are understood broadly as encompassing the whole of life (personal and communal). Curran gives a further explanation of moral theology by focusing on its branches: ‘[w]ithin moral theology different divisions exist to facilitate the study of the subject matter of the discipline itself: fundamental moral theology, sexual, bioethical, and social moral theology. Fundamental moral theology considers those aspects of the discipline such as the person as moral agent and subject, virtues, principles, conscience, and human actions in general that come into play in all the different areas and issues of human moral activity. The division among sexual, bioethical, and social moral theology derives from the areas and subjects considered. These divisions are certainly helpful, but there is the danger that some aspects of personal morality tend to be overlooked by this tripartite division<sup>42</sup>. Curran claims that ‘moral theology, especially after Vatican II, has learned much from ecumenical dialogue especially with Protestant thought<sup>43</sup>. Many Catholic moral theologians write from the general Christian perspective and address a broad Christian audience rather than from a specifically Catholic perspective and for a specifically Catholic audience. It is for this reason that, in some contexts, the term ‘Christian Ethics’ is used in order to emphasise this ecumenical character of engagements. This shows that confessional boundaries are not as sharp as they have been in the past. It is probably fair to say that the most significant volumes or textbooks dedicated to moral thinking are ecumenical and increasingly interreligious in character. Also, increasingly, Catholic moral theology is conscious of social location and the effect that this has on moral thinking.

Some might suggest that ‘theological ethics’ is a branch of philosophy rather than theology. It offers a philosophical theistic perspective on life and action. It often starts with reflection on the way Christians embody their beliefs, norms, virtues, values, attitudes and habits in discussing individual and group decisions and choices, social patterns and structures. Theological ethics is concerned with questions of responsibility and accountability for these choices and actions. It seems to be concerned with spheres of activities, which traditionally have not been part of moral theological reflection. Let us briefly look at sample publications that came out

---

<sup>41</sup> C. Curran, *Catholic Moral Theology in the US: A History*, Georgetown: UP 2008, p. xi.

<sup>42</sup> C. Curran, *Catholic Moral Theology*, p.xi

<sup>43</sup> C. Curran, *Catholic Moral Theology*, p.xii

recently within the series ‘Catholic Theological Ethics in the World Church’: *Just Sustainability: Technology, Ecology, and Resource Extraction*, edited by Christiana Z. Peppard and Andrea Vinci; *Living with(out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples*, edited by Agnes M. Brazal and Maria Teresa Dávila; *The Bible and Catholic Theological Ethics*, edited by Yiu Sing Lúcas Chan, James F. Keenan, and Ronaldo Zacharias; *Street Homelessness and Catholic Theological Ethics*, edited by James F. Keenan and Mark McGreevy<sup>44</sup>. These publications are edited volumes. They express a variety of approaches and perspectives on a particular issue. The issues themselves and the way they are examined are not often considered by a ‘standard’ moral theology. For example, the last volume in the series (*Street Homelessness and Catholic Theological Ethics*) engages in the global conversation on the issue of street homelessness. In the ‘Introduction’ James Keenan writes: ‘[n]ot only are those living in the streets “overlooked” by passersby, but we in the church and the academy have done the same as others in ignoring their situation’<sup>45</sup>. Contributors to the volume from countries such as Philippines, Jamaica, India, USA, Ireland, UK, Kenya and others, respond to this failure to engage by appealing to sociological research and stories, designing strategies for action and ministry in the area of homelessness. ‘Hospitality’, ‘solidarity’, ‘poverty’, ‘works of mercy’ and ‘human rights’ are used as conceptual tools for formulating a theological-ethical framework. This work represents a different way of doing moral theology, in a manner that is collaborative, self-critical, creative, and open to pluralistic moral thinking.

It might seem that moral theology emphasises more ‘theology’ while theological ethics focuses more on ‘ethics’. While this might be true, the majority of Catholic moral theologians and theological ethicists, including the author of this paper, use the two terms interchangeably and feel comfortable with both. Perhaps theological ethics is just a name for a different way of doing moral theology. ‘Moral theology’ still tends to be taught as a subject in Catholic seminaries; therefore, lecturers in the subject are naturally moral theologians, usually ordained clergy. ‘Theological ethics’ is increasingly used in academic and applied contexts. Whether the terms should be used more carefully and the two discourses treated as separate fields is a matter for further discussion, something that this paper will not undertake.

There is one other term employed in moral theological debates, namely ‘catholic ethics’. *An Introduction to Catholic Ethics since Vatican II* by Andrew Kim is a good

---

<sup>44</sup> *Just Sustainability: Technology, Ecology, and Resource Extraction*, eds. C.Z. Peppard, A. Vinci, Maryknoll, New York: Orbis, 2015; *Living with(out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples*, eds. A.M. Brazal, M.T. Dávila, Maryknoll, New York: Orbis 2016; *The Bible and Catholic Theological Ethics*. Maryknoll, New York: Orbis, 2017; James F. Keenan and Mark McGreevy (eds), *Street Homelessness and Catholic Theological Ethics*, eds. Yiu Sing Lúcas Chan, J.F. Keenan, R. Zacharias, Maryknoll, New York: Orbis 2019.

<sup>45</sup> *Street Homelessness and Catholic Theological Ethics*, eds. J.F. Keenan, M. McGreevy, Maryknoll, New York: Orbis 2019, p. xviii.

example of what the term encompasses<sup>46</sup>. The work claims to respond to questions of moral theology in four principal areas: Catholic social teaching, natural law, virtue ethics, and bioethics. It discusses contemporary controversies surrounding abortion, contraception, labour rights, exploitation of the poor, and just war theory as well as historical sources of the Catholic worldview. So, can't this publication be called 'Catholic moral theology' or 'Catholic theological ethics'? It probably can. By calling it 'Catholic ethics', the authors seem keen to emphasise a Catholic perspective on philosophical ethical themes, such as natural law. Incidentally, while new publications with 'theological ethics' or 'Catholic ethics' in their titles abound, publications on 'moral theology' seem to be fewer in number.

We shall now turn to the questions posed earlier: 'what should be the next step for moral theology or theological ethics? What should be the direction of its renewal? We have suggested earlier that addressing difficulties such as the relationship between moral theology and ecclesiology and intra-disciplinary divisions should be part of the renewal of moral theology. Pope Francis encourages moral theologians to 'develop forms of closeness', 'build bridges' within and outside the discipline and be prepared to get 'hands dirty'. The language he uses is certainly different from the language we have been accustomed to when instructing on moral matters. For example, we have never been instructed to 'develop forms of closeness'. What Francis really wants moral theologians to do is to talk to each other more. Without rehearsing all that has been said above, it seems fair to say that a pluralistic (and not uniform) voice of moral theology needs to be welcome in the discussions on moral teaching and leadership in the Church. The role of moral theologians in these debates has to be reconsidered. The vocation of a moral theologian also needs to be revisited. As academics and 'faithful in the Church' we need to ask ourselves: 'whom do we serve and for what purpose?' There are many areas in our ecclesial moral thinking that have been neglected or not been considered at all. The next section will introduce an area in which moral theology/theological ethics could find itself renewed and be of a greater service to the Church.

### 3. ECCLESIAL ETHICS – AN AREA FOR DEVELOPMENT WITHIN MORAL THEOLOGY

'Ecclesial ethics' can be seen as a branch of moral theology, theological ethics or Catholic ethics which -- while drawing from the usual sources of moral knowledge (Scripture, reason, tradition and experience) -- is prepared to engage

---

<sup>46</sup> A. Kim, *An Introduction to Catholic Ethics since Vatican II*, Cambridge: Cambridge University Press 2015.

with professional ethics. Its aim would be to help the church overcome divisions (build bridges in accordance with Pope Francis' invitation), cultivate the right relationships, help individuals to grow, enhance communal practices and articulate moral guidance. Ecclesial ethics could undertake the following tasks: 'get hands dirty' by looking into the dysfunctional parts of Church life; develop areas of good practice; serve as a platform for handling tensions and disagreements; and be ready to test and apply the Church's own teaching, such as Catholic social teaching, to the structures of the Church. The objective of ecclesial ethics would be to facilitate the development of a more participatory Church. This paper does not intend to present the full agenda of ecclesial ethics. Although the term has been used by several moral theologians or theological ethicists, the branch does not really exist. The main purpose of this final section of the paper is to pose some questions and suggest some themes for ecclesial ethics.

The questions that ecclesial ethics would do well to address are: If we agree that the Church has a rich tradition of articulating moral values, what does the application of these values to Church bodies and organisations mean in practice? How does one ensure that moral values and norms apply to any and all aspects of ecclesial conduct from 'boardroom' strategies (Vatican, Bishops Conferences, Dioceses, Deaneries, Parishes, etc) to processes and practices at all levels (appointments of bishops, parish priests, catechists, leaders, etc). How can all members of the Church feel more empowered to make decisions and contribute to the better functioning of the Church? Addressing these questions requires a considerable amount of thinking, rethinking and consultation. It raises another set of questions related to moral formation in the Church, especially the teaching of moral theology in seminaries, revising the content of moral theological curricula, being open to introduce professional ethical training similar to the training that students in medical or law schools receive. A well formulated ecclesial ethics could help in bridging a number of differences: between canon law and moral theology; between conservatives and liberals; between the black and the white approaches to moral matters.

## CONCLUSION

This brief journey from moral theology to ecclesial ethics was intended to show that the moral tradition of the Church has been dynamic and open to change. For some, the changes that have taken place have not been enough, for others the changes have gone too far. Some cling to the version of moral theology whose content is timeless. Their approach is apologetical. Others see moral theology as a jigsaw puzzle with some missing pieces but still they can imagine the overall picture. The tension between continuity and change has always been present in theological reflections.

Negotiating between the two phenomena is not easy. We must neither idealise and idolise the past, nor see it as totally alien and irrelevant. The whole point of starting this paper with a historical reflection was to learn something from the selected developments in the discipline, such as the era of sin-and-penance-preoccupation (the sixth century onwards). We did not mean to dismiss this era as unimportant but rather the intention was to show how this particular development shaped the understanding of morality later. We are not implying that we must do away with the theology of sin or praise it as the best development in the history of moral theology. If anything, we need to develop a better approach to sin than the one we currently have. We ought to move away from the ethic of sin-preoccupation as well as sin-trivialisation to a more balanced view of wrong-doing, vice and failure. The Catholic moral teaching has never been flawless, but we must presume that the motivation behind that teaching has been to follow Christ and proclaim the Good News. Not always did that news turn out to be good for everyone. Preoccupation with certain ideas and the neglect of others resulted in a less than favourable treatment of groups and individuals (women, races, people of different orientation, whether sexual, intellectual or political). The Church is both holy and sinful, and so are all the faithful within her. Moral theologians get things right but also get things wrong. As we have alluded earlier, contemporary moral theologians are an increasingly mixed group, but all together we are called to address issues that prevent us as scholars and as members of the Church from being at our best. The renewal of moral theology is really a must. Without it, there is a danger that the discipline will become less relevant, the Church will remain less credible and the root of the current crisis will never go away. This is not to suggest that ecclesial ethics is the only way forward – it is merely one of the ways. There are other areas that need attention – some have been discussed by moral theologians for a while, as for example, Farley’s insistence on bringing moral theology into conversation with ecclesiology. There are other possibilities for fruitful engagements and addressing neglected areas. We mentioned earlier the recent publication on street homelessness, a topic neglected for too long. But, the topics of race, gender/trans-gender, refugee crisis, migration, policing, human trafficking, detention centres, prisons, media, artificial intelligence, healthcare (including dealing with global pandemic as the current Covid-19 crisis), and ageing are only a sample of areas that require moral theologians and the Church to get their hands dirty with. The renewal of moral theology is bound to take us out of our academic and personal comfort zones into the unknown. We shouldn’t be afraid of the process. If the renewal is done well, in line with our dynamic tradition, it will take us to a better place. Moral theologians cannot be complacent about their discourse and need to take advantage of developments in other disciplines. Our published ideas and moral practices need to be better connected. And, finally, let us remember that our ‘talk’ is pointless without God and Jesus Christ at its centre and without accepting the truth that the Holy Spirit acted in the past, is at work today and will be so tomorrow. This truth is the beating heart of moral theology and gives direction for the future.

## OD TEOLOGII MORALNEJ DO ETYKI EKLEZJALNEJ

## Streszczenie

Autorka artykułu podejmuje próbę zidentyfikowania z perspektywy historycznej wybranych wpływów i wydarzeń, które warunkowały rozwój myślenia etycznego i nauczania moralnego w tradycji rzymskokatolickiej. Owa identyfikacja ma służyć lepszemu zrozumieniu obecnego stanu dyskursu moralnego i wskazaniu kierunków jego dalszego rozwój. Jednym z nich jest właśnie etyka eklezjalna. Teologia moralna została tu przedstawiona jako nauka dynamiczna, kształtowana przez presję, możliwości i wymagania czasu. Niemniej, zgodnie z przedstawioną argumentacją, aby pozostała dyscypliną mającą istotny wpływ na obecną rzeczywistość, musimy na nowo postawić pewne fundamentalne pytania (włącznie z pytaniem o cel teologii moralnej). Autorka artykułu sugeruje, że praktyczna rzeczywistość jednostek, społeczeństw, Kościoła i planety powinna stanowić podstawę współczesnych dociekań teologiczno-moralnych. Współcześni teologowie moralni i etycy teologiczni (artykuł bada różnice pomiędzy tymi kategoriami) tworzą grupę zróżnicowaną i (należy dodać) podzieloną. Niniejsze studium, dotyczące potencjału etyki eklezjalnej, stanowi zachętę do „budowania mostów” i jednocześnie ćwiczenie w doskonaleniu tej zdolności, co jest odpowiedzią na potrzeby współczesnego świata (włącznie ze światem teologii moralnej). Analiza przeprowadzona w tym rozdziale ma na celu podjęcie próby pozytywnego ustosunkowania się do apelu o odnowę teologii moralnej zawartego w Dekrecie o Formacji Kapłańskiej II Soboru Watykańskiego i w nauczaniu papieża Franciszka.

**Słowa kluczowe:** teologia moralna, eklezjologia, etyka eklezjalna, historia nauczania moralnego w Kościele rzymskokatolickim.

## FROM MORAL THEOLOGY TO ECCLESIAL ETHICS

## Summary

The paper explores shifts and turns that over the centuries have influenced moral thinking and instructing on moral matters within the Roman Catholic tradition. The purpose of this exploration is to shed light on the current status of moral theology and identify areas for future developments. The paper proposes ‘ecclesial ethics’ as one of such areas. It views moral theology as a dynamic discipline, shaped by the pressures, invitations and demands of the day. It claims that for moral theology to be relevant today, some fundamental questions (including the purpose of the discipline) must be revisited. It argues that practical realities in the lives of individuals, communities and the Church as well as the Planet must be at the forefront of moral theological considerations. Contemporary moral theologians and/or theological ethicists (the paper considers this distinction) are a diverse and, we dare to add, divided group. The paper argues that building bridges in a polarised world (including the world of moral theology) needs to be a priority. The overall aim of this study is to respond positively to the call for the renewal of moral theology as voiced in the ‘Decree on Priestly Formation’ of the Second Vatican Council and in several statements made by Pope Francis.

**Keywords:** moral theology, ecclesiology, ecclesial ethics, history of moral teaching in the Roman Catholic Church.



## VON DER MORALTHEOLOGIE ZUR EKKLESIALEN ETHIK

## Zusammenfassung

Die Autorin des Artikels unternimmt den Versuch, ausgewählte Einflüsse und Ereignisse aus der historischen Perspektive zu identifizieren, welche die Entwicklung des ethischen Denkens und der moralischen Lehre in der römisch-katholischen Tradition bedingen. Diese Identifizierung soll einem besseren Verständnis des gegenwärtigen Stands des moralischen Diskurses dienen und die Richtungen seiner weiteren Entwicklung aufzeigen. Die ekklesiale Ethik ist eine der vorgeschlagenen Richtungen. Die Moralthologie wird hier als eine dynamische Wissenschaft dargestellt, die vom Druck, den Möglichkeiten und Herausforderungen der Zeiten geprägt ist. Dennoch müssen nach der hier vorgetragenen Argumentation bestimmte grundlegende Fragen (einschließlich der Frage nach dem Ziel der Moralthologie) bekräftigt werden, damit sie eine Disziplin mit einem signifikanten Einfluss auf die gegenwärtige Realität bleiben kann. Die Autorin des Artikels schlägt vor, dass die Grundlage für zeitgenössische theologisch-moralische Untersuchungen die praktische Realität von Individuen, Gesellschaften, der Kirche und des Planeten bilden sollte. Zeitgenössische Moralthologen und theologische Ethiker (der Artikel untersucht die Unterschiede zwischen diesen Kategorien) sind eine vielfältige und (es sollte hinzugefügt werden) in sich gesplante Gruppe. Diese Studie, die sich auf das Potenzial der ekklesialen Ethik konzentriert, ist eine Ermutigung und ein Aufruf zum „Brückenbauen“, das die moderne Welt (einschließlich der Welt der Moralthologie) braucht. Der Hauptzweck dieser Studie ist der Versuch, positiv auf den Appell für eine Erneuerung der Moralthologie zu reagieren, der im Dekret über die Priesterausbildung des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der Lehre von Papst Franziskus enthalten ist.

**Schlüsselwörter:** Moralthologie, Ekklesiologie, ekklesiale Ethik, Geschichte der moralischen Lehre in der römisch-katholischen Kirche.

## BIBLIOGRAPHY

- Abram A (ed.), *The Future of Catholic Theological Ethics*, “Religions”, I 2018 [https://www.mdpi.com/journal/religions/special\\_issues/ethics](https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/ethics) [accessed: 22 II 2020].
- Ambrose, *On the Duties of Clergy*, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0339-0397,\\_Ambrosius,\\_De\\_Officiis\\_Ministorum\\_Libri\\_Tres\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0339-0397,_Ambrosius,_De_Officiis_Ministorum_Libri_Tres_[Schaff],_EN.pdf) [accessed: 22 II 2020].
- Aquinas T., *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*, London-New York: New Blackfriars 1963.
- Bretzke J.T., *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2004.
- Conscience: Writings from “Moral Theology” by Saint Alphonsus, trans. R. Gallagher, Missouri: Liguori 2019.
- Curran C., *Catholic Moral Theology in the US: A History*, Georgetown UP 2008.

- Farley M., *Ethics, Ecclesiology, and the Grace of Self-Doubt*, in: M. Farley (ed.), *Changing the Questions: Explorations in Christian Ethics*, New York: Maryknoll 2015.
- Francis, *Letter from Pope Francis to moral theologians gathered in Sarajevo*, <https://www.americamagazine.org/faith/2018/07/26/letter-pope-francis-moral-theologians-gathered-sarajevo> [accessed: 22 II 2020].
- Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, [https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia\\_en.pdf](https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf) [accessed: 22 II 2020].
- Keenan J.F., McGreevy F. (eds.), *Street Homelessness and Catholic Theological Ethics*, Maryknoll, New York: Orbis 2019.
- Keenan J.F., *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, NY: A Sheed & Ward Book 2004.
- Keenan J.F., *Notes on Moral Theology: Moral Theology and History*, "Theological Studies" 62 (2002), p. 86-104.
- Kim A., *An Introduction to Catholic Ethics since Vatican II*, Cambridge: Cambridge University Press 2015.
- Leo XIII, *Rerum Novarum*, [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) [accessed: 22 II 2020].
- Loiano S. da, Guaricino G. da, Grizzana M. da, *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici*, Taurini: Ex Officina Libraria Marietti 1935.
- Lombard P., *The Sentences*, trans. Giulio Silano, 4 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2007-2010.
- O'Connell T., *Principles for a Catholic Morality*, New York: Seabury Press 1978.
- Pius IX, *Syllabus of Errors*, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm> [accessed: 22 II 2020].
- Regan E., *The Bergoglian Principles: Pope Francis' Dialectical Approach to Political Theology*, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/12/670/htm> [accessed: 22 II 2020].
- Rotelle J. et al. (eds.), *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, 46 vols., New York: New City Press 1991-2019.
- Salzman T.A., Lawler M.G., *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington DC: Georgetown University Press 2008.
- Second Vatican Council, *'Decree on Priestly Formation' Optatam Totius*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html) [accessed: 22 II 2020].
- Selling J., *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- The Didache ('The Lord's Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations, first century AD)*, <http://www.earlychristianwritings.com/didache.html> [accessed: 22 II 2020].
- Vatican News, *Pope: moral theology must get "hands dirty" with concrete issues*, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-moral-theology-must-get-hands-dirty-with-concrete-issues.html> [accessed: 22 II 2020].

**Anna Abram** – doktor nauk filozoficznych w zakresie teologii, etyki i psychologii moralnej; w latach 1993–2017 była związana z Heythrop College, przynależącym do University of London (Wielka Brytania), gdzie m.in. pełniła funkcję kierownika Wydziału Nauk Społeczno-Pastoralnych i programu magisterskiego z etyki współczesnej; wykładała teologię moralną, etykę filozoficzną i etykę międzyreligijną. Obecnie jest rektorem Margaret Beaufort Institute of Theology w Cambridge (Wielka Brytania). Interesujące ją obszary badawcze to: etyka cnoty, rozwój moralny, etyka ekklezjalna, katolicka nauka społeczna. Niektóre ważniejsze publikacje: *Education for Truth in a Climate of Fake News: Conversation with Thomas Aquinas, Bernard Williams, Wolfgang Künne and Pope Francis*, „Louvain Studies” 42 (2019), p. 3–25; *The Future of Catholic Theological Ethics*, guest editor of the special issue of „Religions”, I 2018, [http://www.mdpi.com/journal/religions/special\\_issues/ethics\\_Philosophy\\_Theology\\_and\\_the\\_Jesuit\\_Tradition:\\_The\\_Eye\\_of\\_Love](http://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/ethics_Philosophy_Theology_and_the_Jesuit_Tradition:_The_Eye_of_Love): (co-ed. with: P. Gallagher, M. Kirwan, London: Bloomsbury 2017); *Moral Imagination and the Art of Solidarity*, w: J. Salamon (red.), *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World* (Bloomsbury Studies in Global Ethics), London: Bloomsbury 2015, p. 47–66; *Sukces przez porażkę moralną: Szekspirowski Król Lear and biblijny Król Dawid*, w: A. Glab (red.), *Literatura i etyka: Antologia tekstów (Literature and Ethics: Anthology)*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, p. 25–40. Adres do korespondencji: aa2008@cam.ac.uk.

KS. STANISŁAW JAN RABIEJ  
Uniwersytet Opolski  
<https://orcid.org/0000-0003-3677-2128>

## ISLAM W EUROPIE – MIĘDZY ZAGROŻENIEM A INTEGRACJĄ

Europa jest trzecim kontynentem po Azji i Afryce, gdzie pojawił się islam. Od czasu jego powstania w VII w. ma miejsce ciągła interakcja między Europą a światem islamu, często z głębokimi implikacjami po obu stronach<sup>1</sup>. Choć klasycznie przyjmuje się, że islam wkroczył do południowej Europy przez najeżdżających Maurów z Afryki Północnej między VIII a X w., to jednak migracje muzułmańskie do krajów europejskich odbywały się praktycznie od początku jego istnienia. Przenikał on do Europy nie tylko za sprawą podbojów, ale i zwykłych kontaktów handlowych. Historycy wyróżniają cztery okresy jego obecności na Starym Kontynencie:

- pierwszy – ekspansja na zachód w VIII w., na skutek której pod islamskim panowaniem znalazły się najpierw Hiszpania (VIII–XV w.), następnie Sycylia (IX–XI w.) oraz południowe Włochy (IX–X w.);
- drugi – od XII do XIII w., związany z ekspansją Złotej Hordy, czyli rozwojem imperium mongolskiego na wschodzie i jego islamizacją;
- trzeci – etap osmański, kiedy islam rozprzestrzenił się m.in. na Bałkanach, gdzie przyjęli go przede wszystkim Bośniacy i Albańczycy; do połowy XX w. Bałkany i Rosja stały się największymi skupiskami muzułmanów na Starym Kontynencie;
- czwarty – współczesne migracje.

Pozostawiając historykom analizy przyczyn i skutków trzech pierwszych etapów, spróbujemy ocenić możliwe reperkusje masowego napływu przedstawicieli islamu do Europy na początku XXI stulecia<sup>2</sup>. Badania statystyczne pokazują, że stosunek ludności muzułmańskiej na świecie do całkowitej liczby ludności świata stale wzrasta z 17% w 1950 r. do 26% do roku 2020. W samej Europie cała populacja

---

<sup>1</sup> B. Maréchal, S. Nielsen, F. Dassetto, *Muslim in the Enlarged Europe: Religion and Society*, Leiden: Brill 2003; S. Allievi, J. Nielsen, *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden–Boston: Brill 2003.

<sup>2</sup> J. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press 2004; J. Nielsen, *The new Muslim Europe*, w: J.T. Kenney, E. Moosa (ed.), *Islam in the Modern World*, New York: Routledge 2014, p. 42–56.

europejska zwiększyła się z 548 mln w 1950 r. do 744 mln w 2020 r. W tej liczbie odsetek muzułmanów na kontynencie wzrósł z 2% w 1950 r. do 6% w roku 2020<sup>3</sup>.

ONZ szacuje, że 90% populacji uchodźców na świecie jest pochodzenia muzułmańskiego. Według danych Pew Research Center<sup>4</sup> liczba wyznawców islamu na przełomie pierwszych dekad XXI stulecia w krajach UE, łącznie ze Szwajcarią i Norwegią, wzrosła o przeszło 6 mln. Największy przyrost populacji muzułmanów nastąpił na Cyprze – ponad 25%, w Bułgarii – powyżej 11% i we Francji – prawie 9%. Znaczny przyrost muzułmanów odnotowano w Belgii i Holandii – odpowiednio 7,6 i 7,1% – oraz w znanej z bardzo liberalnej polityki migracyjnej Szwecji – przeszło 8%. Poniżej 7% wzrosły wspólnoty muzułmańskie w Austrii, Niemczech oraz w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej. Polska znajduje się na ostatnim, trzydziestym miejscu w tym zestawieniu (28 państw członkowskich Unii oraz Szwajcaria i Norwegia) z Europejskiego Obszaru Gospodarczego<sup>5</sup>.

Prognozy wskazują, że w 2050 r. niemal co trzeci mieszkaniec Szwecji będzie wyznawał islam. Na Cyprze muzułmanie mają wówczas stanowić przeszło 28% ludności. Dodatkowo dla co piątego mieszkańca Austrii i co piątego mieszkańca Republiki Federalnej Niemiec punktem odniesienia także będzie Koran, a nie Biblia. Z wyliczeń tych wynika, że ogólnie w Europie Zachodniej 15% populacji obejmą wyznawcy proroka Mahometa<sup>6</sup>. W świetle tego rodzaju prognoz pojawiają się obawy, czy Europa nie przekształci się w Eurabię, a kryzys migracyjny nie spowoduje sukcesywnej islamizacji Starego Kontynentu<sup>7</sup>. Inny scenariusz zakłada, że islamscy imigranci mogą wesprzeć demograficznie „starzejącą się” Europę, a harmonijna integracja zaowocuje współpracą chrześcijan z muzułmanami.

Warto rozważyć możliwość i przewidywalne konsekwencje zaistnienia obu scenariuszy. Jednym z nich jest narastające wciąż przekonanie o zagrożeniu ze strony wzrastającej w Europie populacji muzułman. Inne możliwe rozwiązanie

<sup>3</sup> H. Kettani, *Muslim Population in Europe: 1950–2020*, „International Journal of Environmental Science and Development” 2 (2010), no 1, s. 154–164.

<sup>4</sup> Pew Research Center to niepartyjny amerykański *think tank* z siedzibą w Waszyngtonie, D.C. Dostarcza informacji na temat kwestii społecznych, opinii publicznej i trendów demograficznych kształtujących Stany Zjednoczone i świat. Prowadzi także badania opinii publicznej, badania demograficzne, analizę zawartości mediów i inne empiryczne badania z zakresu nauk społecznych. PEW, *Our History*, <https://www.pewresearch.org/about/our-history/> [dostęp: 2 IV 2020].

<sup>5</sup> Pew Research Center, *Religion and Society* <https://www.pewresearch.org/topics/religion-and-society/> [dostęp: 7 IV 2020].

<sup>6</sup> Pew Research Center, *Religion and Society*.

<sup>7</sup> Określenie Eurabia ma też w niektórych dyskursach sugerować islamizację Europy. W ten sposób używali tego neologizmu m.in. Oriana Fallaci i Daniel Pipes. Miałoby to nastąpić poprzez integrację europejską z imigracją (w tym wypadku islamską) spoza Europy, która posiada wyższy współczynnik urodzeń niż rdzenni mieszkańcy państw europejskich. O. Fallaci, *Inshallah*, New York: Doubleday 1992; O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*, New York: Rizzoli 2001; O. Fallaci, *La forza della ragione*, New York: Rizzoli 2005. D. Lalak, *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość: zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Warszawa: PWN 2007, s. 249.

stanowi ich sukcesywna integracja. Dla obu wersji rozwoju wydarzeń będziemy usiłowali szukać wyraźnych przesłanek, opierając się na znanych faktach, decyzjach społeczno-politycznych, ratyfikowanych umowach czy też deklaracjach decydentów. Warto też będzie podjąć dyskusję z pojawiającymi się stereotypami znamionującymi niechętnie nastawienie do wzrastającej obecności islamu na Starym Kontynencie.

## 1. WIDMO ZAGROŻEŃ

Przyglądając się bliżej ustawicznemu wzrostowi liczebnemu przedstawicieli islamu w Europie, należałoby zauważyć, że już w drugiej połowie XX stulecia miało miejsce nasilenie kolejnej fali migracyjnej na Starym Kontynencie. Wśród nowoprzybyłych znaczną część stanowili muzułmanie. Pochodzili w dużej mierze z obszarów dotkniętych wybuchem konfliktów zbrojnych, zwłaszcza z krajów Bliskiego Wschodu. Towarzyszyła temu zarówno pauperyzacja społeczeństwa na tym obszarze, jak i podziały w łonie samego islamu. Jednocześnie w wielu krajach Europy pojawiło się nowe zapotrzebowanie na rynku pracy, przede wszystkim na niskopłatnych stanowiskach. Deficyt ten był zaspokajany poprzez państwowe regulacje i porozumienia podpisywane z innymi krajami. Jeszcze w połowie XX stulecia próbowano regulować napływ taniej siły roboczej z terenów byłych kolonii. Próby te często jednak doprowadzały do nasilenia zjawisk migracyjnych. Pojawiła się tzw. migracja łańcuchowa<sup>8</sup>.

Duże zmiany w polityce migracyjnej zaszły w latach 70. XX w., kiedy w Europie Zachodniej pojawiła się recesja, a zapotrzebowanie na słabo wykwalifikowaną siłę roboczą się zmniejszyło. Możliwości osiedlenia się na kontynencie zostały bardzo ograniczone. W zasadzie pozostały trzy, zgodne z prawem sposoby. Pierwszy to posiadanie bardzo dobrego wykształcenia lub bycie osobą zamożną. Druga możliwość wyrastała z pokrewieństwa – najczęstszym sposobem na osiedlenie się w Europie była reunifikacja rodzin, dodatkowo pojawiały się również przypadki migracji związanej z zawarciem związku małżeńskiego obywatela bądź obywatelki kraju europejskiego z osobą spoza Europy. Trzeci sposób wiązał się z uzyskaniem statusu uchodźcy, co z reguły sprawiało spore trudności, z wyjątkiem terenów, gdzie toczyły się wojny i istniało zagrożenie prześladowaniem bądź eksterminacją.

Mimo tych zaostrzonych procedur w latach 1990–2010 populacja muzułmanów w Europie wzrosła dosyć znacznie, bo z 29,6 mln do 44,1 mln. Stało się to częściowo z powodu migracji, a po części ze względu na wysoką dzietności islamskich rodzin. Jej wskaźnik w przypadku europejskich muzułmanek wynosił 2,4, a europejskich

<sup>8</sup> D. Lalak, *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość...*, s. 249.



niemużłłmanek – ok. 1,5. W miarę utrwalania się tych tendencji pojawiły się obawy, że mużłłmanie bęą w Europie najliczniejszą grupą. Lęą demograficzny wzrstał również na skutek przekonania, że wartości wyznawanych przez mużłłmanów nie da się pogodzić z zachodnimi<sup>9</sup>.

Status społeczno-ekonomiczny wyznawców islamu, którzy przybywali do Europy, nie był najwyższy w przeciwieństwie do tych mieszkających w Stanach Zjednoczonych. Mimo to obecnie widoczne staje się, jak bardzo ta religia zmienia Europę w wymiarze kulturowym – od sfery kulinarnej po literaturę. Wśród obywateli islamskich na Starym Kontynencie występuje jeden z najwyższych wskaźników samozatrudnienia. Sukcesywnie kształtuje się świat firm rodzinnych i jednoosobowych przedsiębiorstw usługowych. Podmioty te odnoszą sukcesy biznesowe. Mimo tych znaczących wskaźników adaptacji nie można jeszcze domniemywać tworzenia się autonomicznej cywilizacji islamskiej na całym kontynencie europejskim. Bernard Lewis w swojej książce *What Went Wrong?* wskazuje, że brak przywództwa politycznego i technologicznego oddziaływania w Europie znacznie ograniczył wzrost wpływów mużłłmańskich<sup>10</sup>.

Z kolei Mahboob A. Khawaja w artykule *The Arab Time Capsule: Once You Were the Leaders of Islamic Civilization* („Arabska kapsuła czasu: kiedyś przewodziliście cywilizacji islamskiej”) wśród wielu powodów niewystarczającej ekspansji islamu w Europie wylicza kilka problemów. Należą do nich: zaniedbanie tej religii jako sposobu życia; brak aktywnego, przekształcającego przywództwa; zmiany w sposobie myślenia, brak wizji globalnego dobra dla ludzkości i wzoru do naśladowania promującego sprawiedliwość; systematyczna degradacja przywództwa intelektualnego, moralnego i politycznego; demontaż mużłłmańskich instytucji myślenia i ładu politycznego koniecznych do rozwoju arabskiej *ummah* (wspólnota); przyjęcie kolonialnego myślenia, zachowań i norm społecznych likwidujących islamską jedność i kreatywność; płynny i przemijający dobrobyt kreujący społeczeństwo zależne od przychodów z eksportu ropy naftowej; iluzje neokolonialnej elity wierzącej, że dochody z ropy będą trwać wiecznie i stanowią ich wyłączną własność<sup>11</sup>.

Mimo tych zastrzeżeń i niezadowolenia wśród elit mużłłmańskich, statystycznie w pierwszej dekadzie XXI stulecia w Europie żyło już ponad 44 mln mużłłmanów (6%), w tym około 19 mln w UE (3,8%). Prognozy przewidywały, że do 2030 r. ludność ta będzie stanowiła 8% europejskiej populacji<sup>12</sup>. Te dane,

<sup>9</sup> S. Rabiej, *Migration Crisis in Europe – Myths and Reality*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), p. 413–426.

<sup>10</sup> B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa: Dialog 2003, s. 1–3.

<sup>11</sup> M.A. Khawaja, *The Arab Time Capsule: Once You Were the Leaders of Islamic Civilization*, <https://www.sailanmuslim.com/news> [dostęp: 21 III 2020].

<sup>12</sup> Pew Research Center, *Religion and Society*, <https://www.pewresearch.org/topics/religion-and-society/> [dostęp: 7 IV 2020].

niepokojące dla wielu rodzimych Europejczyków, często były przedmiotem intensywnej dyskusji i kampanii politycznych. Okresowo odnawiały je takie wydarzenia jak: ataki terrorystyczne ze strony islamistów, afera kreskówek w Danii, debaty o islamskich strojach i stałe wsparcie populistycznych partii prawicowych, postrzegających muzułmanów jako zagrożenie dla europejskich wartości, kultury i sposobów życia<sup>13</sup>.

Począwszy od zamachu na World Trade Center w Nowym Jorku (11 września 2001 r.), islam zaczął być coraz częściej kojarzony na całym świecie z terroryzmem, przemocą i despotyzmem religijnym. Przed tą pamiętną datą można było jeszcze zakładać, że współcześni muzułmanie ożywią swoją kulturową obecność w wielu miejscach na globalnej arenie. Te nowe wezwania wymagały pokolenia aktywnych, wykształconych i inteligentnych ludzi, którzy zaproponują nowy, zrównoważony system instytucjonalnego rozwoju i budowania multikulturowych społeczeństw. Jednak twarde fakty ostatnich dziesięcioleci brutalnie odslaniają fiasko tych założeń. Nie ma ani jednego muzułmańskiego kraju, który mógłby społeczności międzynarodowej przedstawić wiarygodnego, inteligentnego przywódcę<sup>14</sup>. Muzułmanie działają z pozycji moralnej i intelektualnej słabości, ubóstwa i dostrzegalnego chaosu. Dewaluacji uległa arabska zasada *szury*, w myśl której instytucje publiczne winne dokonywać konsultacji społecznych w podejmowaniu decyzji społecznych, kształtowania prawa w imię sprawiedliwości i odpowiedzialności<sup>15</sup>. Można by w niej dostrzec pewne znamiona demokracji, co potwierdzają muzułmanie sunniccy, którzy uważają, że jest to podstawa wdrażania demokracji przedstawicielskiej. Z kolei muzułmanie szyi twierdzą, że władcy muszą być rozliczani we wszystkich aspektach rządzenia, aby zapewnić jak najlepsze

---

<sup>13</sup> Duński dziennik „Jyllands-Posten” w swoim wydaniu z 30 września 2005 r. opublikował 12 karykatur Mahometa. Gazeta poinformowała, że była to próba przyczynienia się do debaty na temat krytyki islamu i autocenzury. Grupy muzułmańskie w Danii oskarżyły autorów o obrazę uczuć religijnych. Problem doprowadził do protestów na całym świecie, w tym gwałtownych demonstracji i zamieszek w niektórych krajach muzułmańskich. W odpowiedzi na wystąpienia grup muzułmańskich redakcja „Jyllands-Posten” opublikowała list otwarty na swojej stronie internetowej w języku duńskim i arabskim, przepraszając za publikację karykatur. Drugi list otwarty „Do szanownych współobywateli świata muzułmańskiego” (8 lutego 2006 r.) miał już duńską, arabską i angielską wersję. Padły tam m.in. takie słowa: „Naszym zdaniem 12 rysunków nie miało być obraźliwe ani nie były sprzeczne z prawem duńskim. Jeśli obraziły wielu muzułmanów, przepraszamy”. Zob. A. Belen Soage, *The Danish Caricatures Seen from the Arab World*, „Totalitarian Movements and Political Religions” 7 (2006), no 3, p. 363–369.

<sup>14</sup> B. Lewis, *Co się właściwie stało?*, s. 2.

<sup>15</sup> *Shura* (arab. شُورَى, *shūrā*) – słowo oznaczające „konsultacje”. Koran i prorok Muhammad zachęcają muzułmanów do decydowania o swoich sprawach w porozumieniu z tymi, których ta decyzja dotyczy. *Shura* pod jednym względem jest zatem jak doradca. Szurę wymienia się jako godne pochwały działanie, często używane w organizowaniu spraw meczetu, organizacji islamskich, stanowi ona wspólny termin zaangażowany w nadawanie nazw parlamentom. Zob. Taqiuddin an-Nabhani, *The System of Islam, (Nidham ul Islam)*, Al-Khilafa Publications 2002, p. 61.

zarządzanie sprawami, niezależnie od tego, czy decyzje były podejmowane na drodze konsultacji czy też nie<sup>16</sup>.

Te szczytne skądinąd modele społeczne stały w jaskrawej sprzeczności z chaosem wojen, przewrotów politycznych i krwawych zamachów terrorystycznych dokonywanych w krajach muzułmańskich (np. w Iraku, Afganistanie, Syrii). Na terenie Europy dochodziło także do ataków terrorystycznych, których sprawcy pochodzili ze świata islamu. Szczególnie wyraźne stało się to 7 stycznia 2015 r., kiedy islamiści zaatakowali paryską redakcję „Charlie Hebdo”. Zamach, w wyniku którego zginęło 12 osób, zainicjował serię kilku ataków terrorystycznych trwających do 9 stycznia 2017 r.<sup>17</sup> O problemie muzułmańskich emigrantów mówiła wtedy cała Europa. W latach 2015–2016 miały miejsce krwawe ataki w Paryżu (130 ofiar), Brukseli (38 ofiar), Nicei (85 ofiar) i w Berlinie (12 ofiar). W roku 2017 terroryści uderzyli jeszcze trzykrotnie: w Manchesterze (22 ofiary), Londynie (8 ofiar) i Barcelonie (13 ofiar). Począwszy od 2018 r. na terenie państw członkowskich UE nie doszło do żadnego większego zamachu<sup>18</sup>.

Nowa sytuacja spowodowała wyraźny podział na kraje otwarte na przyjęcie przybyszów, chętne do udzielenia im gościny w Europie, oraz na nich zamknięte. W trudniejszej sytuacji znalazły się te państwa, które od lat doświadczały wspomnianej już emigracji łańcuchowej, np. Francja, Wielka Brytania, Niemcy, Hiszpania. Kryzys został spowodowany m.in. brakiem wspólnej polityki migracyjnej. Ujawniły się w tym zakresie duże różnice zdań między przywódcami niektórych krajów Starego Kontynentu. Nawet wdrażanie prawa obowiązującego na szczeblu międzynarodowym, np. Konwencji Genewskiej, bywało niekiedy kwestionowane przez kraje sprzeciwiające się polityce „otwartych drzwi”. Instytucje Unii Europejskiej oraz takie państwa jak Niemcy, Francja czy Szwecja przyjęły postawę otwartości wobec nowoprzybyłych, którzy w 90% byli wyznawcami islamu. Granice niemieckie zostały otwarte, a każdego uchodźcę czy emigranta otoczono opieką. Z drugiej strony takie państwa jak Polska, Austria, Włochy, Węgry czy Republika Czeska, nieposiadające na swym terenie dużych grup muzułmańskich, były zdecydowanie przeciwne swobodnemu przemieszczaniu się napływających ludzi w Europie. Dodatkowo domagały się zastosowania wobec nich ścisłych regulacji obowiązujących dotychczas w Unii Europejskiej<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> S. Qutb, *Tafsir Surat al-Shura*, Beirut: Dar al-Shuruq 1973, p. 83–85.

<sup>17</sup> S. Lamiat, *Charlie Hebdo: Classmates protest innocence of suspect Hamyd Mourad, 18, with school alibi*, „Independent”, 1 8 I 2018, <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/charlie-hebdo> [dostęp: 9 I 2018].

<sup>18</sup> K. Liedel, P. Piasecka, *Terroryzm wczoraj i dziś*, Warszawa: PWN 2015, s. 38–41; B.a., *Terroryzm na świecie i w Europie. Skala i rodzaje zjawiska*, <https://ideologia.pl/terroryzm-na-swiecie-i-w-europie/> [dostęp: 20 IV 2020].

<sup>19</sup> Europol, *Terrorism Situation and Trend Report 2019 (TE-SAT)*, <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/terrorism-situation-and-trend-report-2019-te-sat> [dostęp: 21 III 2020].

## 2. NOWA FALA MIGRACYJNA

Akty terroru islamskich ekstremistów, które niepokoją Stary Kontynent, szły w parze ze wzrostem fali migracyjnej. Uznano, że kryzys osiągnął swój szczyt w drugiej połowie 2015 r., kiedy to w krajach UE pojawiła się ogromna liczba (ok. 1,2 mln) wniosków o azyl. Według UNHCR migranci, którzy przybyli do Europy w tym czasie, to głównie Syryjczycy (49%), Afgańczycy (21%) i Irakijczycy (8%). Wnioski azylowe były składane głównie w Niemczech (476 tys.), Szwecji, Austrii i na Węgrzech (UNHCR). Aż 58% migrantów, którzy przybyli do Unii Europejskiej w 2015 r., stanowili mężczyźni, 17% – kobiety, a 25% – dzieci. Przewaga mężczyzn wynika z możliwości późniejszego łączenia rodzin przyjętych przez państwa UE. Ponadto w krajach objętych wojną mężczyźni byli zmuszani do udziału w działaniach zbrojnych, a w konsekwencji ryzykowali własne życie. Spośród dzieci przybywających do Europy wiele zostało pozbawionych opieki – w czasie wojny straciły one swoich bliskich lub transport wszystkich członków rodziny okazał się niemożliwy. Dzieci miały również większe szanse na otrzymanie azylu<sup>20</sup>.

Ze względu na szybki rozwój sytuacji już we wrześniu 2015 r. rządy państw członkowskich UE uzgodniły dwuletni program rozmieszczenia migrantów z Syrii, Iraku i Erytrei. Przydzielono określoną liczbę uchodźców, którą miał przyjąć dany kraj. Program ten obejmował również osoby przebywające w obozach dla uchodźców i w krajach graniczących z Syrią. Zakładano, że ludzi tych jest ok. 22 tys. Wspomniane działania miały na celu skuteczną kontrolę napływu uchodźców do Europy oraz zapobieganie niebezpiecznym i nielegalnym przeprowom przez Morze Śródziemne. Jednocześnie usiłowano powstrzymać falę emigracji nielegalnych grup do krajów sąsiadujących z Syrią rozdartą wojną (UNHCR)<sup>21</sup>.

Dane gromadzone przez Frontex wskazują, że tylko w 2015 i 2016 r. o azyl w UE ubiegało się ponad 2,5 mln osób. Wykryto ponad 2,3 mln nielegalnych przekroczeń granic zewnętrznych UE. Dzięki działaniom podejmowanym we wspólnocie w 2017 r. łączna liczba nielegalnych przekroczeń granic UE spadła do 204700, osiągając tym samym najniższy poziom od czterech lat. W 2017 r. wstępu na granicach zewnętrznych UE odmówiono 439505 osobom (Frontex)<sup>22</sup>. Można zatem mieć wrażenie, jakoby kryzys uchodźczy zakończył się w 2016 r. wraz z podpisaniem głośnego porozumienia między Unią Europejską a Turcją. Choć emigranci nie przekraczają już granic europejskich w milionach, to jednak

<sup>20</sup> UNHCR, *Report of the Third Committee*, <https://www.unhcr.org/> [dostęp: 7 V 2020].

<sup>21</sup> UNHCR, *Resolution adopted by the General Assembly, A/48/632/Add.4, 48/141: High Commissioner for the promotion and protection of all human rights*, <https://www.unhcr.org/> [dostęp: 7 V 2020].

<sup>22</sup> Dane gromadzone są przez European Border and Contact Guard Agency (Frontex), <https://frontex.europa.eu/contact/general/> [dostęp: 7 III 2020].

pojawiają się w setkach tysięcy. Obecni w Europie uchodźcy sprowadzają do siebie swoje rodziny<sup>23</sup>.

W 2018 r. w całej UE złożono aż 645 tysięcy wniosków o azyl, niemal tyle samo, co rok wcześniej. Emigranci przybywają przede wszystkim do Hiszpanii (54 tys.), Włoch (60 tys.), Grecji (66 tys.), Francji (120 tys.) i oczywiście do Niemiec (185 tys.). Do tego należy doliczyć bliżej nieoszacowaną liczbę emigrantów, którzy granice państw europejskich przekroczyli poza wszelką kontrolą i jak dotąd nie złożyli wniosku o azyl, wnikając od razu w coraz bardziej rozbudowany świat afrykańskiej i arabskiej przestępczości<sup>24</sup>.

Między 1 stycznia a 30 września 2019 r. do krajów UE przybyło 81300 uchodźców i emigrantów przez trzy trasy śródziemnomorskie z północy Afryki i Turcji. Większość z nich przekroczyła wschodnią granicę Morza Śródziemnego z Turcji. Uchodźcy w 2019 r. najczęściej pochodzili z Afganistanu, Syrii, Maroko i Algierii. Wśród nich 46% przybyszów stanowili mężczyźni, 21% – kobiety i 33% – dzieci. Ze względu na wysokie ryzyko związane z przekraczaniem granicy Morza Śródziemnego, szacuje się, że około 1042 uchodźców i migrantów zmarło między styczniem a wrześniem 2019 r. Kolejny rok 2020 znamionuje umiarkowany wzrost fali migracyjnej. Na początku kwietnia notowano 19899 nowoprzybyłych i około 163 zaginionych<sup>25</sup>.

Statystycznie można zakładać, że w nadchodzących dziesięcioleciach do Europy będzie przybywać więcej grup cudzoziemców jako różnego rodzaju emigrantów/uchodźców. Ogromnym wyzwaniem, przed którym stoją kraje Starego Kontynentu, jest jak najszybsze opracowanie skutecznej polityki integracyjnej. Europa od wielu dziesięcioleci stosuje różne procedury integracji. Konieczne jest oparcie się na wcześniejszych doświadczeniach i istniejących strategiach, unikanie tych, które są błędne i skupienie się na rozwiązaniach przynoszących pozytywne rezultaty. Nie należy jednak zapominać, że aby integracja była skuteczna, niezbędne okazują się wola i wysiłek obu stron procesu, który polega przede wszystkim na budowaniu relacji międzyludzkich wolnych od uprzedzeń i negatywnych stereotypów. Te ostatnie są szczególnie wyraźne na styku różnych kultur, religii i cywilizacji. Wiele z nich ma również podłoże społeczno-ekonomiczne. Przybysze nie tylko przedstawiają inny świat wartości, ale także stają się zagrożeniem dla materialnego statusu rodzimych obywateli Europy.

---

<sup>23</sup> Eurostat, *Asylum and first time asylum applicants by citizenship, age and sex Monthly data (rounded)*, <https://ec.europa.eu/eurostat/data/> [dostęp: 21 III 2020].

<sup>24</sup> UNHCR, *Mediterranean situation*, <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean> [dostęp: 10 IV 2020].

<sup>25</sup> Według danych UNHR zauważalny jest spadek liczby zaginionych w ostatnich latach. O ile w krytycznym roku 2015 szacowano ich na 5096, o tyle trzy lata później (2018) było to 2277, a w 2019 – 1319 osób. Większość zgonów miała miejsce między Afryką Północną a Włochami. UNHCR, *Mediterranean situation*, <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean> [dostęp: 11 IV 2020].

### 3. SZANSE INTEGRACJI

Felice Dassetto – znany socjolog religii, twórca Centrum Studiów nad Islamem we współczesnym świecie (Uniwersytet Katolicki w Louvain) – twierdzi, że laicka Europa z jej wartościami staje się mniej atrakcyjna dla obecnego islamu. Młodzi muzułmanie zwracają się ku bardziej reakcyjnym formom wiary. Obserwuje się wśród nich nieco narastające niezadowolenie, ale nie ma masowego porzucania wiary. Zjawisko to dotyczy najwyżej 10–15% młodzieży. Badania wskazują, że co najmniej 80% muzułmanów w całej Europie twierdzi, że są religijni. W piątkowych modlitwach w różnych meczetach uczestniczy więcej młodych wyznawców islamu, szczególnie pochodzących z biedniejszych obszarów. Są oni znacznie bardziej podatni na radykalizację. Salafici, znacznie radykalniejsi niż Bractwo Muzułmańskie, inwestują w socjalizację dzieci i kobiet. Używają materiałów promujących „lekki salafizm”, skupiający się wokół potrzeb społeczności i ubogich, aby w ten sposób zachęcać i radykalizować młodych ludzi<sup>26</sup>.

Dassetto zauważa, że wysiłki na rzecz integracji muzułmanów w nowym kraju zamieszkania zawodzą pomimo powtarzających się prób podejmowanych w wielu krajach Europy. Badania wskazują, że młodzi, nawet z trzeciego i czwartego pokolenia, dzieci rodziców urodzonych w Europie, w pewnym stopniu wahają co do swojej przynależności i lojalności. Problem ten jest związany ze słabością muzułmańskiego przywództwa w Europie. Istnieje potrzeba wspierania go, zwłaszcza kiedy dopiero się wyłania się, jest dobrze wykształcone i dojrzałe. Przedsięwzięcie to okazuje się bardzo złożone i wymaga czasu. Biorąc pod uwagę obecną dynamikę konfliktu w sunnizmie konieczne wydaje się utworzenie Wydziału Teologii Islamskiej w Europie Zachodniej.

Znawca radykalnego islamu, francuski politolog, arabista i orientalista, Gilles Kepel z niepokojem zauważył, że bez odpowiednich programów integracyjnych kraje Europy mogą stanąć w obliczu konfliktu obywatelskiego<sup>27</sup>. Inny francuski socjolog Olivier Galland ostrzega z kolei przed radykalizacją i religijnym zapalem wśród młodych muzułmanów. Z przeprowadzonych ankiet wynika, że 20% islamskich studentów opowiada się za przemocą religijną<sup>28</sup>. Tego typu wnioski nie napawają optymizmem. Stają się one raczej „pożywką” dla pogłębiających się stereotypów i uprzedzeń wobec nowoprzybyłych muzułmanów do Europy. W dyskursie społecznym szeroka fala emigracji/uchodźstwa kojarzona jest m.in. z takimi

<sup>26</sup> F. Dassetto, *La rencontre complexe. Occidents et islams*, Louvain-la-Neuve: Académie 2004; F. Dassetto, *The Task That Awaits Us*, „Oasis” 28 (2018), p. 7–13.

<sup>27</sup> G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Paris: Gallimard 2000; G. Kepel, *Passion arabe*, Paris: Gallimard 2013; G. Kepel, *Terreur dans l’Hexagone, Genèse du djihad français*, Paris: Gallimard 2015.

<sup>28</sup> O. Galland, *Les jeunes français ont-ils raison d’avoir peur ?*, Paris: Armand Colin 2009; O. Galland, *Les jeunes*, „Questions de Communication” 18 (2010), p. 298–300.



niebezpieczeństwami jak: terroryzm, zwiększona skala przestępstw, zderzenie cywilizacji, wzrost bezrobocia, dominacja demograficzna, islamizacja, zagrożenia epidemiologiczne.

W odpowiedzi na pojawiające się obawy należy zauważyć, że uchodźcy muzułmańscy najczęściej uciekają przed zagrożeniami i prześladowaniami ze strony radykalnych grup islamskich. Ich kontakt z terroryzmem naznaczony jest cierpieniem i prześladowaniami. Jako ofiary przemocy zmuszeni są do pozostawienia swoich domów i przeniesienia się do Europy. Z kolei organizacje terrorystyczne planujące ataki w krajach Unii Europejskiej zazwyczaj poszukują wykonawców zamachów w państwach, w których chcą go przeprowadzić. Niejednokrotnie kandydaci podejmujący się tych aktów próbują dostać się do Unii z zewnątrz. W tym celu przekraczają nielegalnie albo i legalnie granice strefy Schengen<sup>29</sup>.

Podobnie trudno jest obronić tezę o brutalnym starciu cywilizacji chrześcijańskiej i islamskiej. Sformułowana pod koniec XX stulecia koncepcja Samuela Huntingtona, zakładająca, że po zimnej wojnie nastąpi „zderzenie cywilizacji”, spotkała się z silną krytyką wśród historyków. Prognoza ta przyjmowała, że nastąpi etap konfrontacji między krajami należącymi do dziewięciu wielkich cywilizacji, które wspomniany politolog utożsamiał z wielkimi systemami religijnymi. Zdaniem wielu krytyków autor ten nie wziął pod uwagę możliwości współistnienia czy dialogu między różnymi społeczeństwami. Poza tym nie dostrzegł żadnej różnorodności ani konfliktów wewnętrznych czy sprzeczności wewnątrz samych cywilizacji. W łatwo wytyczonych granicach geograficznych nie zakładał, że w czasach globalizacji większość krajów na świecie od dawna jest areną mieszania się różnych wpływów kulturowych. Są to najpoważniejsze zastrzeżenia do koncepcji „zderzenia cywilizacji”. Wbrew tezie Huntingtona, w myśl której zderzenie to ma polegać na rozszerzeniu jednej cywilizacji kosztem drugiej, obserwujemy ucieczkę mieszkańców z jednego kręgu kulturowego do drugiego, co skuteczniej chroni ich przed prześladowaniami. W sumie należałoby uznać, że pojęcie „zderzenie cywilizacji” okazuje się raczej nieprzydatne do wyjaśnienia obecnego kryzysu migracyjnego.

Inne, często powtarzane fałszywe przekonanie przejawia się w obawie przed dominacją demograficzną przybyszów ze świata islamu. Trudno to uzasadnić. To prawda, że Europa nie jest monolitem religijnym. W niektórych państwach muzułmanie żyją od wielu wieków i są tymi samymi Europejczykami, co mieszkający tam chrześcijanie. Dlatego islam również zalicza się do tak szerokiej kategorii, jaką jest „europejskość”. Jednocześnie warto zauważyć, że europejscy muzułmanie nie są religijnie jednorodni. Nie ma więc jednego islamu. Co więcej, nie jest on jednorodny ani w Europie, ani w Azji czy Afryce. Europejscy muzułmanie mają różne wyznania islamu. Dodatkowo byli wychowani w odmiennych kulturach, które często wywierały na nich większy wpływ niż ich rodzima religia. Błędne przekonanie, że islam dominuje w Europie, zakłada, że religia jest głównym, a może nawet jedynym

<sup>29</sup> A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa: Dialog 2015.

przejawem tożsamości muzułmańskiej w przestrzeni publicznej. Analogicznie do niektórych chrześcijan czy Żydów, traktujących religię jako fragment sfery prywatnej, dla wielu wyznawców islamu nie jest ona zasadniczym składnikiem ich tożsamości społecznej. Mimo że w Europie żyje coraz więcej muzułmanów, wzrost ten okazuje się stosunkowo powolny i nie zapowiada żadnej islamskiej dominacji Europy w dającej się przewidzieć przyszłości<sup>30</sup>.

Według raportu Pew Research Center w 2010 r. na Starym Kontynencie przebywało nieco ponad 44 mln muzułmanów. Statystycznie stanowili około 6% europejskiej populacji. Według tego samego źródła w 2030 r. ich liczba wzrośnie do 58 mln. Będzie to stanowiło jedynie 8% ludności Europy. Trzeba w tym momencie podkreślić, że na te wielkości składają się zarówno mieszkańcy Unii Europejskiej, jak i Rosji oraz krajów o istniejących już społecznościach muzułmańskich, np.: Bośni, Bułgarii i Albanii. Liczby te nie odzwierciedlają postępującego procesu sekularyzacji muzułmanów żyjących w Europie. W niektórych krajach proces ten dotyka wyznawców islamu jeszcze silniej niż przedstawiciele innych religii<sup>31</sup>. Z kolei według danych zebranych przez European Social Survey (ESS) 60,5% muzułmańskich imigrantów, mieszkających w Europie krócej niż 12 miesięcy, regularnie uczęszcza do meczetu. Wśród przebywających na kontynencie od ponad roku odsetek ten spada do 48,8%. Ponad połowa europejskich muzułmanów bardzo rzadko lub nigdy nie odwiedza meczetów w celu modlitwy<sup>32</sup>.

Najwyraźniejsze są obawy przed islamizacją Starego Kontynentu. Ten lęk należałoby ocenić jako mało uzasadniony faktami, wręcz paradoksalny. Badania potwierdzają, że chrześcijańskie kościoły w Europie nie pustoszeją z powodu napływu emigrantów i uchodźców z krajów muzułmańskich. Laicyzacja ma zupełnie inne podłoże. Migracja nie jest jedynym czynnikiem wpływającym na kulturę krajów przyjmujących. Nie powoduje też szybkiej ewolucji społeczeństw poprzez zmianę poszczególnych tożsamości. Papież Franciszek, który wielokrotnie mówił o uchodźcach, dał jasno do zrozumienia, że obowiązkiem chrześcijanina jest pomaganie potrzebującym. Do tej grupy należy też zaliczyć uchodźców wyznających inne religie. Pierwsza pielgrzymka Ojca Świętego odbyła się na wyspę Lampedusa (8 lipca 2013 r.), do której brzegów docierały setki łodzi z uchodźcami na pokładzie<sup>33</sup>. Podobnie było na wyspie Lesbos (16 kwietnia 2016 r.). Tam również

---

<sup>30</sup> A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa: Dialog 2005, s. 433–435; M. Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Warszawa: Dialog 2012; M. Widy-Behiesse, K. Zasztowt (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, Warszawa: Dialog 2015.

<sup>31</sup> J. Evans, Ch. Baronavski, *How do European countries differ in religious commitment*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank> [dostęp: 1 II 2020].

<sup>32</sup> S. Garner, S. Selod, *The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia*, „Critical Sociology” 41 (2015), no 1, p. 9–19.

<sup>33</sup> *Pope Francis visits Lampedusa on his first official visit outside Rome*, <https://www.reuters.com/video/watch/pope-francis-visits-lampedusa-on-his-fir> [dostęp: 10 VII 2013].

papież odwiedził obóz dla uchodźców. Przy tej okazji apelował do światowej opinii publicznej, a szczególnie do Europy, o solidarność z migrantami i odpowiedzialność w obliczu kryzysu humanitarnego. W drodze powrotnej Franciszek zabrał na pokład samolotu uchodźców z Syrii, w tym sześcioro dzieci. Były to trzy rodziny muzułmańskie. Ich pobyt sfinansował Watykan, a na początku gościny udzieliła im w Rzymie katolicka, dobroczynna Wspólnota Świętego Idziego<sup>34</sup>.

Papież Franciszek, odwiedzając ośrodki dla uchodźców, apeluje, aby każda parafia starała się ich przyjąć. Mimo to niewiele wspólnot podejmuje tak heroiczną decyzję. Często zastania się pomocą świadczoną na miejscu. Tymczasem praktykowanie przykazania miłości bliźniego polega raczej na pomaganiu potrzebującym uchodźcom, a nie na próbie powstrzymania ich przyjazdu<sup>35</sup>. W przemówieniu (Nowy Rok 2014) Ojciec Święty stwierdził, że jego głównym celem jest zmiana globalnego myślenia: „Każdy z nas musi zmienić podejście w kwestii migracji i uchodźców. Zrezygnujemy z postawy lęku, zamknięcia, znieczulenia i marginalizowania. Z tego wszystkiego, co stanowi kulturę odrzucenia. Wybierzmy kulturę spotkania. Jedyną zdolną zbudować lepszy, bardziej sprawiedliwy i braterski świat”<sup>36</sup>.

W dobie rozprzestrzeniania się wirusa COVID-19 innego wymiaru nabrał argument ryzyka epidemiologicznego. Z całym realizmem zaistniałej pandemii uważa się, że przemieszczanie między różnymi obszarami geograficznymi stwarza ryzyko przeniesienia różnego rodzaju poważnych chorób. Niemniej to zagrożenie wiąże się również z turystyką do ośrodków pozaeuropejskich. W krajach UE po przekroczeniu granicy emigranci/uchodźcy są poddawani badaniom medycznym w tzw. filtrze epidemiologicznym. Jest to warunek konieczny dla ich pobytu w Europie. Według ocen ekspertów z Europejskiego Centrum ds. Zapobiegania i Kontroli Chorób (ECDC) ryzyko epidemii spowodowanej przybyciem uchodźców obecnie wydaje się podobne jak w przypadku stałych mieszkańców. Podczas oczekiwania na przyznanie statusu uchodźcy cudzoziemcy uczestniczą w różnych programach profilaktycznych, przechodzą badania lekarskie i szczepienia<sup>37</sup>.

W trakcie pandemii w czasopiśmie „Nature Medicine” ukazał się artykuł: *COVID-19 w warunkach humanitarnych i wnioski wyciągnięte z przeszłych epidemii*. Autorzy wzywają do globalnej reakcji w celu ochrony osób najbardziej narażonych. Zwracają uwagę, że wysiedlone populacje, w tym uchodźcy i migranci, często są pierwszymi ofiarami stygmatyzacji, przez co niesprawiedliwie obwinia

<sup>34</sup> B.a., *Papież przyciągnął trzy rodziny uchodźców muzułmańskich. Zabrał ich do samolotu*. <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/galeria> [dostęp: 16 IV 2016].

<sup>35</sup> S. Rabiej, *Pedagogia inkluzji w nauczaniu i postawie papieża Franciszka*, w: M. Lis (red.), *Mosty, a nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego 2018, s. 71–82.

<sup>36</sup> Cyt. za: J.K. Appleby, *Papież imigrantów*, tłum. J. Mikuczewski, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spoleczenstwo/papiez-imigrantow> [dostęp: 11 IV 2020].

<sup>37</sup> European Centre for Disease Prevention and Control (ECDC), *Surveillance of antimicrobial resistance in Europe 2019*, <https://www.ecdc.europa.eu/en/home> [dostęp: 21 IX 2019].

się ich o rozprzestrzenianie się chorób. Warto jednak pamiętać, że jednocześnie należą do najbardziej narażonej grupy. Ponadto mogą napotkać większe trudności w dostępie do usług zdrowotnych niż ogół populacji<sup>38</sup>.

Wymienione wyżej uprzedzenia i realne obawy nie mogą być pomijane w społecznym dyskursie. Pod koniec drugiej dekady XXI stulecia zauważa się osłabienie atmosfery kataklizmu i zagrożenia, która towarzyszyła szczególnie latom 2015 i 2016. Napływ uchodźców, choć olbrzymi, zaczyna być przez europejskie państwa kontrolowany na tyle, że nie dochodzi do rażących ekscesów. Wydaje się też, że niebagatelną rolę w zaniku zainteresowania tematem migracji odgrywa koniec poważnych zamachów terrorystycznych. Służby pracują intensywnie. Jednocześnie w ocenie wielu Europejczyków napływ uchodźców/emigrantów na Stary Kontynent może pomóc rozwiązać zaistniałe problemy demograficzne czy też uzupełnić braki w wielu sektorach na rynku pracy. Warto więc przeglądnąć się nowym wezwaniom, jakie niesie ten proces.

#### 4. NOWE WYZWANIA

Kształtująca się rzeczywistość, nawet w dobie pandemii, wskazuje, że w ciągu najbliższych lat do Europy będzie próbowało dotrzeć wielu cudzoziemców. Badania statystyczne potwierdzają, że ci imigranci/uchodźcy są związani w dużej mierze z islamem. Wobec zaistniałych różnic wyzwaniem stojącym przed państwami Starego Kontynentu jest jak najszybsze wypracowanie spójnej polityki integracyjnej. Ponieważ w Europie stosuje się różnego rodzaju działania służące integracji, można by skorzystać z już istniejących rozwiązań, które przyniosły pozytywne rezultaty. Trzeba jednocześnie unikać błędów popełnionych w tym zakresie. Aby długi proces integracji zakończył się sukcesem, konieczna staje się wola i wysiłek nie tylko ze strony osób, które przyjeżdżają, ale także gospodarzy. Integracja jest w istocie procesem budowania relacji między ludźmi.

Uchodźcy przebywający w obozach przejściowych znajdują się w szczególnie trudnej sytuacji. Miejsca ta są organizowane w taki sposób, aby zaspokoić najbardziej podstawowe potrzeby: wyżywienie, zakwaterowanie, dostęp do wody, urządzeń sanitarnych i opieki medycznej. Warunki życia pozostają tam jednak trudne. Uchodźcy mieszkają w nieogrzewanych namiotach nawet w chłodnych porach roku. Obozy są przepełnione, nie ma w nich możliwości pracy dla dorosłych i nauki

---

<sup>38</sup> L.S. Lau, G. Samari, R.T. Moresky, *COVID-19 in humanitarian settings and lessons learned from past epidemics*, „Nature Medicine” (8 IV 2020), <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0851-2> [dostęp: 10 IV 2020].

dla dzieci. Ponad połowa wszystkich zarejestrowanych imigrantów to dzieci, które zostały pozbawione dóbr materialnych, państwowości, a czasem nawet stracili krewnych. Obozy jako tymczasowe miejsce pobytu w drodze do stabilizacji nie zawsze wydają się bezpieczną przystanią. Co gorsza, doświadczenie pokazuje, że wielu z uchodźców przebywa w tych ośrodkach od kilku lat.

Wobec zaistniałej sytuacji obozy są jednym z istotnych miejsc, gdzie zachodzi wyraźna potrzeba świadczenia pomocy materialnej, administracyjnej, psychologicznej oraz edukacyjnej. Szczególnie łatwo zaobserwować tam problemy wynikające ze zróżnicowania religijno-kulturowego. Edukacja międzykulturowa może stać się odkrywaniem różnic, gdzie dochodzi do uświadomienia sobie ich istoty, a także realnej wartości i potencjału, który w nich tkwi. Dostrzegana złożoność i odmienność zmuszają bowiem do przemyślenia własnych doświadczeń i tożsamości oraz do nieustannego konfrontowania się z innymi. Wydaje się, że jest to właściwa droga, mogąca stanowić podstawę do budowania adekwatnego modelu edukacji międzykulturowej także w obozach dla uchodźców. Działania te nie mogą jednak ograniczać się wyłącznie do aspektów edukacyjnych. Należy uwzględnić także aspekty prawne, historyczne, socjologiczne, etnologiczne oraz religijno-kulturowe, aby stworzyć właściwe warunki dla procesu integracji. Warto przy tym pamiętać, że podstawą wszelkich poczynań pedagogicznych jest życie osobowe, jednostkowe, wpisane w kontekst wspólnotowy<sup>39</sup>.

W szerszym założeniu edukacja międzykulturowa winna dotyczyć trzech sfer: postaw, umiejętności i świadomości. Według badań prowadzonych przez antropologów kultury w obszarze postaw edukacja międzykulturowa powinna stawiać sobie następujące cele: „[...] rozpatrywanie społeczeństwa jako kompleksu współistniejących i krzyżujących się grup i jednostek oraz jednostek wychodzących na granice swej odrębności i odmienności oraz budzenie tolerancji i opanowania w reakcjach na różnicę, jak i mimo zdziwienia poszanowanie jej pod każdym względem. Kolejnymi celami są: budzenie wrażliwości na inne kultury oraz ich integralne wartości i wzory wzbogacające kulturę ogólną; wyzbywanie się poczucia wyższości kulturowej, nacjonalizmów i etnicyzmów, uprzedzeń i stereotypów, tendencji do egotyzmu i ksenofobii; przeciwstawianie się wszelkim formom ksenofobii, dyskryminacji, rasizmu, wrogości wobec innych/obcych; kształtowanie empatii, otwartości wobec świata, zaangażowania na rzecz pokoju, równości, braterstwa i solidarności w każdym środowisku oraz opowiadanie się za sprawiedliwym światem bez wyzysku, ucisku i głodu”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> S. Rabiej, *Zasadność edukacji interkulturowej w obozach dla uchodźców*, w: P. Landwójtowicz (red.), *Matrimonio et Familiae. Z problematyki małżeństwa i rodziny*, Opole: Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego 2016, s. 237–250.

<sup>40</sup> P. Grzybowski, *Edukacja międzykulturowa – przewodnik*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2010, s. 64.

Analiza zaistniałych relacji w obozach dla uchodźców pozwala przyjąć hipotezę, że może tam dojść do ewolucji – od wielokulturowości ku międzykulturowości. Należałoby w tym wypadku wyobrazić sobie sytuację, w której odmienne kultury i grupy narodowe, etniczne, religijne itp. żyją na tym samym terytorium, ale niekoniecznie wchodzą ze sobą w relacje. Z czasem na skutek prowadzonych prac mają miejsce trwałe i regularne interakcje różnych kultur, grup narodowych oraz etnicznych zamieszkujących to samo terytorium. Zależności takie wyzwalają poszanowanie, zrozumienie poszczególnych stylów życia, uznawanych wartości oraz norm. Odpowiednio prowadzona edukacja międzykulturowa motywuje do postawy otwartości, uwarunkowanej autentycznym zainteresowaniem innymi kulturami i międzykulturową empatią. W tym kontekście łatwiej o nabycie umiejętności czerpania inspiracji z różnorodności. Duże znaczenie posiadają również zdolności dotyczące poprawnego odczytywania komunikatów niewerbalnych, kodów i wskaźników specyficznych dla danej kultury. Predyspozycje komunikacyjne pozwalają na podjęcie i nawiązanie dialogu z innymi ludźmi oraz na unikanie nieporozumień. Umiejętnościami niezbędnymi w rozmowie z członkami odmiennych religii czy cywilizacji jest wysiłek zrozumienia danej kultury oraz empatia międzykulturowa, pozwalająca na wspólne poszukiwanie rozwiązań zaistniałych problemów.

## KONKLUZJA

Ocena narastającego problemu obecności islamu w Europie została zdominowana przez szereg negatywnych obaw. Zarówno w przekazie prasowym, jak i dyskursie społeczno-politycznym kolejna fala emigracji/uchodźstwa kojarzona jest m.in. z terroryzmem, wzrostem przestępczości, lękiem przed bezrobociem, dominacją demograficzną, islamizacją kontynentu oraz zagrożeniami epidemiologicznymi. Recepcje tego typu zagrożeń dobrze ilustruje prezentowana od 2013 r. w wielu miastach Europy wystawa pt. *Scapegoating Pictures* autorstwa Gilberta i George'a<sup>41</sup>. Jest ona pokłosiem wieloletniej obserwacji ewolucji, jaka miała miejsce w dzielnicy we wschodnim Londynie, będącej namiastką współczesnego świata. Na portretach kolażach widnieją postacie przypominające „żywe rzeźby”. Wyrażają one aktualne problemy społecznej adaptacji, napięcia generowane przez współistnienie i interakcję mieszkańców dużych miast. Te spore obrazy są wypełniane przez młodych ludzi różnych ras i środowisk, muzułmańskie kobiety w welonach lub pokryte małymi, przypominającymi bomby pojemnikami z podtlenku azotu na innych. Autorzy w ten sposób opisują współczesny świat miejski, poruszając takie tematy

<sup>41</sup> M. Bracewell, Gilbert & George – *Scapegoating. Pictures for London*, London: White Cube 2013.



jak: śmierć, nadzieja, życie, strach, seks, pieniądze, rasa i religia. Tytułowym „koźłem ofiarnym” tych gigantycznych przemian są obcy przybysze reprezentujący inny krąg kulturowy, światopoglądowy i religijny.

Innym plastycznym wyobrażeniem wielokulturowości, w tym też odmienności etnicznej, językowej, religijnej, może stać się symbol kolorowego dywanu. W wielu środowiskach – często już na poziomie nauczania początkowego – stanowi on ważny element nie tylko dekoracyjny, ale przede wszystkim pomoc edukacyjną. Symbolizujący wielokulturowość społeczną dywan powitalny w sposób wizualny może przedstawiać przedstawicieli różnych kultur, ras i języków. Wypisane na nim słowo „Witamy” w wielu językach staje się zaproszeniem do włączenia się do dyskusji na temat pochodzenia etnicznego oraz rozwoju świadomości i tożsamości kulturowej oraz religijnej. Już na tym poziomie rekwizyt ten uzmysławia uczestnikom bogactwo kryjące się za spotkaniem z odmiennością. Uchodźcy/emigranci przynoszą ze sobą inny punkt widzenia – nowe pomysły i metody, które mogą stymulować kreatywność oraz innowacyjność. Proces ten ma pozytywny skutek społeczno-kulturowy oraz ekonomiczno-gospodarczy. Wymiana osób i idei może być inspirująca i sprzyjać powstawaniu bardziej tolerancyjnych środowisk. Aby do tego doszło, przybysze muszą podjąć wysiłek integracji z poszanowaniem zastanej rzeczywistości, a przyjmujący winni stworzyć warunki dla tego procesu.

## ISLAM W EUROPIE – MIĘDZY ZAGROŻENIEM A INTEGRACJĄ

### Streszczenie

W artykule nakreślono możliwe reperkusje większej obecności przedstawicieli islamu w Europie na początku XXI stulecia. Odsetek ten wzrósł z 2% w 1950 r. do 6% w 2020. W recepcji nowej fali napływu muzułmanów na Stary Kontynent przedstawiono przewidywane konsekwencje. Rozważono zaistnienie dwu scenariuszy. Jednym z nich jest narastające wciąż przekonanie o zagrożeniu ze strony rozwijającej się w Europie populacji wyznawców islamu. Innym możliwym rozwiązaniem jest ich sukcesywna integracja. Dla obu wersji przedstawiono wyraźne przesłanki opierające się na znanych faktach, decyzjach społeczno-politycznych, ratyfikowanych umowach oraz deklaracjach decydentów. Podjęto dyskusję z pojawiającymi się stereotypami znamionującymi niechętnie nastawienie do wzrastającej obecności islamu na Starym Kontynencie. Ukazano też wdrażane praktyki na rzecz integracji społeczności muzułmańskiej.

**Słowa kluczowe:** Europa, islam, uchodźcy, ruch migracyjny, integracja, stereotypy, dialog międzyreligijny.

## ISLAM IN EUROPE - BETWEEN THREAT AND INTEGRATION

## Summary

The paper outlines the possible repercussions of the strong presence of Islamic representatives in Europe at the beginning of the 21st century. The percentage of Muslims in Europe increased from 2% in 1950 to 6% in 2020. The reception of the new wave of Muslim migration to the Old Continent leads to predictable consequences. Two scenarios can be considered. One of them is the growing perception of the threat from the increasing Muslim population in Europe. Another possible solution is their gradual integration. For both scenarios, clear premises based on known facts, socio-political decisions, ratified agreements and declarations of decision makers are presented. Discussions have been held on the emerging stereotypes that indicate an aversion to the growing presence of Islam on the Old Continent. Practices implemented to integrate the Muslim community have also been presented.

**Key words:** Europe, Islam, refugees, migration movement, integration, stereotypes, interreligious dialogue.

## ISLAM IN EUROPA - ZWISCHEN BEDROHUNG UND INTEGRATION

## Zusammenfassung

Der Artikel skizziert die möglichen Auswirkungen einer stärkeren Präsenz von Menschen islamischen Glaubens in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Der Anteil der Muslime in Europa stieg von 2% im Jahr 1950 auf 6% im Jahr 2020. Die Aufnahme der neuen Welle des Zustroms von Muslimen auf den Alten Kontinent hat vorhersehbare Folgen. Zwei Szenarien wurden in Betracht gezogen. Eines davon ist mit der wachsenden Überzeugung verbunden, dass die größere muslimische Bevölkerung in Europa eine Bedrohung darstellt. Eine weitere mögliche Lösung ist die schrittweise Integration. Für beide Szenarien werden klare Prämissen auf der Grundlage bekannter Fakten, sozio-politischer Entscheidungen, ratifizierter Abkommen und Erklärungen von Entscheidungsträgern vorgestellt. Es wurden Diskussionen über aufkommende Stereotype geführt, die auf eine Abneigung gegen die wachsende Präsenz des Islam auf dem alten Kontinent hindeuten. Es werden auch Praktiken vorgestellt, die zur Integration der muslimischen Gemeinschaft eingesetzt wurden.

**Schlüsselwörter:** Europa, Islam, Flüchtlinge, Migrationsbewegung, Integration, Stereotype, interreligiöser Dialog.

## BIBLIOGRAFIA

- Allievi S., Nielsen J., *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden–Boston: Brill 2003.
- Appleby J.K., *Papież imigrantów*, tłum. J. Mikuczewski, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spoleczenstwo/papiez-imigrantow> [dostęp: 11 IV 2020].
- Bracewell M., *Gilbert & George – Scapegoating. Pictures for London*, London: White Cube 2013.
- Dassetto F., *La rencontre complexe. Occidents et islams*, Louvain-la-Neuve: Académia 2004.
- Dassetto F., *The Task That Awaits Us*, „Oasis” 28 (2018), p. 7–13.
- Europol, *Terrorism Situation and Trend Report 2019 (TE-SAT)*, <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/terrorism-situation-and-trend-report-2019-te-sat> [dostęp: 21 III 2020].
- Evans J., Baronavski Ch., *How do European countries differ in religious commitment*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank> [dostęp: 1 II 2020].
- Galland O., *Les jeunes français ont-ils raison d'avoir peur?*, Paris: Armand Colin 2009.
- Galland O., *Les jeunes*, „Questions de Communication” 18 (2010), p. 298–300.
- Garner S., Selod S., *The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia*, „Critical Sociology” 41 (2015), no 1, p. 9–19.
- Grzybowski P., *Edukacja międzykulturowa – przewodnik*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2010.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: WWL Muza.
- Kepel G., *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris: Gallimard 2000.
- Kepel G., *Passion arabe*, Paris: Gallimard 2013.
- Kepel G., *Terreur dans l'Hexagone, Genèse du djihad français*, Paris: Gallimard 2015.
- Kettani H., *Muslim Population in Europe: 1950–2020*, „International Journal of Environmental Science and Development” 2 (2010), no 1, p. 154–164.
- Khawaja M.A., *The Arab Time Capsule- Once You Were the Leaders of Islamic Civilization*, <https://www.sailanmuslim.com/news> [dostęp: 21 III 2020].
- Lamiat S., *Charlie Hebdo: Classmates protest innocence of suspect Hamyd Mourad, 18, with school alibi*, „Independent”, 8 I 2008 r., <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/charlie-hebdo> [dostęp: 9 I 2008].
- Lewis B., *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East, (Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu)*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa: Dialog 2003.
- Liedel K., Piasecka P., *Terroryzm wczoraj i dziś*, Warszawa: PWN 2015.
- Maréchal B., Nielsen J., Dassetto F., *Muslim in the Enlarged Europe: Religion and Society*, Leiden: Brill 2003.
- Nielsen J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: University Press 2004.
- Parzymies A. (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa: Dialog 2015.
- Parzymies A. (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005.
- Rabiej S., *Migration Crisis in Europe – Myths and Reality*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), p. 413–426.

- Rabiej S., *Pedagogia inkluzji w nauczaniu i postawie papieża Franciszka*, w: M. Lis (red.), *Mosty, a nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego 2018, s. 71–82.
- Rabiej S., *Zasadność edukacji interkulturowej w obozach dla uchodźców*, w: P. Landwójtowicz (red.), *Matrimonio et Familiae. Z problematyki małżeństwa i rodziny*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego 2016, s. 237–250.
- Soage A.B., *The Danish Caricatures Seen from the Arab World*, „Totalitarian Movements and Political Religions” 7 (2006) no 3, p. 363–369.
- UNHCR, *Mediterranean situation*, <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean> [dostęp: 10 IV 2020]
- Widy-Behiesse M. (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Warszawa: Dialog 2012.
- Widy-Behiesse M., Zasztowt K. (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, Warszawa: Dialog 2015.

**Stanisław Jan Rabiej** – profesor zwyczajny doktor habilitowany, duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, profesor nauk teologicznych, specjalizuje się w zakresie nauk teologicznych: antropologii teologicznej, teologii dogmatycznej, ekumenizmu. Zasadnicze miejsce pracy: Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Instytut Nauk Teologicznych. W latach 2001–2005 pełnił obowiązki profesora wizytującego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Karola w Pradze, od 2014 r. profesor wizytujący na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Opublikował ponad 100 prac naukowych, w tym 15 monografii; wypromował 9 doktorów, 49 magistrów i 14 licencjuszy. Adres do korespondencji: stanrab@uni.opole.pl.



SUSANNE CAROLINE ROSE JENNINGS  
University of Cambridge  
<https://orcid.org/0000-0001-5179-681X>

FACE TO FACE:  
THE GROWTH OF THE SELF IN THOMAS MERTON

*The futile life is not futile if you simply live it.  
It remains futile however as long as you watch yourself living it*

INTRODUCTION

The concept of the ‘true’ self versus the ‘false’ self is not a construct unique to the spirituality of the late Trappist monk and prolific author, Thomas Merton. It has been present in the writings of a wide range of thinkers through the ages. In the last century, one of its most influential proponents, Carl Gustav Jung would speak of the search for the true self in terms of what he called the ‘individuation process’<sup>1</sup> whereby we recover our true selves and in so doing, become who we truly are. This process involves the gradual letting go of our ‘false’ or illusory, adapted selves - the selves we show to the world and which are largely driven by the ego. In common with Augustine before him, Jung’s approach affirmed the human person simultaneously as a being made in the image of God and as one in whose being that image resides, locating God as the very ground of the self. Merton’s contribution lies not only in his own particular approach – one which is biblically-rooted but also bears traces of his engagement with psychology, philosophy and inter-religious dialogue (most especially, Zen Buddhism<sup>2</sup>) – but most notably in the intriguing manner in which his own life served almost as a narrative for spiritual growth into the authentic self.

---

<sup>1</sup> See A. Storr, *C.G. Jung*. NY: Viking Press 1973, p. 74–87.

<sup>2</sup> T. Merton, *DT Suzuki: the Man and his Work*, „The Eastern Buddhist” vol. 2, no. 1 (August 1967), p. 7.



## THE SELF &amp; THOMAS MERTON

When did Merton's interest in the true versus the illusory self begin? For Gunn<sup>3</sup>, whose interest in Merton is more psychoanalytical than spiritual, the starting point was early infancy and the catalyst was Merton's mother, Ruth. Gunn documents the way in which Ruth Merton painstakingly observed her first-born son, noting down his every behavioural change in almost obsessive detail. Ultimately, this sense of being so closely observed by a mother whose 'cerebral intellectualism' would later be identified by Merton as a source of unresolved anxiety and resentment<sup>4</sup> was to manifest itself in a lifelong battle with *self-consciousness*. Perceiving his mother as perfectionist and critical, Merton was left with the sensation that he somehow fell short of her expectations – a sensation which, in turn, caused him to be at variance with his own 'spontaneous true self'<sup>5</sup>. Gunn also examines those factors in Merton's life that may have been responsible for heightening his 'burden of self-consciousness'. Here, impermanence, separation and loss are all implicated. Indeed, there emerges a picture of more or less continual upheaval and trauma in the formative years of his life. Arguably, the most devastating trauma he was to suffer was finding himself orphaned at just 15 years of age. Writing later of his youth in *The Seven Storey Mountain*, Merton spoke of the 'sadness and depression' that settled over him at the ages of 6 and 15 with the deaths of his parents. When given the news of his father's death from a brain tumour while a boarder at Oakham School, a minor public school for boys in the East Midlands, Merton would relate that his grief was further compounded by the stark realisation that suddenly he 'really had no home'.

Placed in the care of a guardian who had been a friend of his father's, Merton went on to win a place to read Modern Languages at Clare College, University of Cambridge. There, he subsequently went completely off course, underperforming in his studies and living a highly social (and largely dissolute) life with disastrous consequences. Though the exact details remain sketchy to this day, it would seem that a young woman whom Merton had become intimate with became pregnant. If the account given in Furlong's biography<sup>6</sup> is correct, Merton's guardian came to some form of financial agreement with the woman and her family and then

---

<sup>3</sup> R.J. Gunn, *Journeys into Emptiness: Dogen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, New York: Paulist Press 2000.

<sup>4</sup> In the course of Merton's correspondence with the Catholic feminist theologian, Rosemary Radford Ruether, he rounds on Ruether at one point and accuses her of being 'very academic, cerebral, abstract'. In a subsequent letter, he apologises and explains that the tone of her letter was reminiscent of his mother's cold intellectualism. *At Home in the World*, letters dated 19 March, 1967 and 27 March 1967.

<sup>5</sup> R.J. Gunn, *Journeys into*, p. 91.

<sup>6</sup> M. Furlong, *Merton: A Biography*, London: SPCK 1995, p. 57.

suggested it might be best for Merton to go to live in the United States where he would become the responsibility of his grandparents.

Having never settled at Cambridge which he was to remember as a place of 'damp and fetid mists' with a 'dark and sinister atmosphere,'<sup>7</sup> Merton enrolled at Columbia University in New York where he gained both his BA and MA degrees and was part of a circle made up of several individuals who would become life-long friends. During this period, his life was comprised of study, a heady social life (parties, jazz evenings and girls are mentioned in his journals), an interest in Aldous Huxley and a passing acquaintance with Oriental mysticism. In a classic example of Merton's tendency to make sweeping denunciations of that which he would later go on to positively integrate in his quest for the real self, he reduced all Oriental mysticism<sup>8</sup> to 'technique' which, he reasoned, cancelled out any 'mystical' element since it remained 'purely in the natural order'. By Christian standards this didn't make it 'evil *per se* just more or less useless'<sup>9</sup>.

Merton's subsequent conversion to Roman Catholicism would remain the most critical and transformative *volte face* of his life. Hitherto steeped in the anti-Catholic prejudice of his grandparents, he would now reserve his contempt for anything that was not Catholic. Engaged in teaching and a modest career as a writer, Merton's conversion was followed by the conviction that he was being called to the religious life. Rejected by the Franciscans, he was persuaded by a friend to try the Cistercians at the Abbey of Gethsemani in Kentucky. In the *Seven Storey Mountain*, Merton recorded his impressions of the abbey during what is known in monastic terminology as an 'aspirancy'. He wrote in evocative terms of the church as being filled with light and of monks who 'stood in their stalls and bowed like white seas at the ends of the psalms ... The whole earth came to life and bounded with new fruitfulness and significance in the joy of their simple and beautiful chanting.'<sup>10</sup> Furlong makes the observation that, in this time of graced encounter, Merton 'had a sense of homecoming, of having found something he had searched for.' Describing his return to New York, Merton drew a sharp distinction between the enclosure of Gethsemani and the huge expanse of the city which stretched out before him. 'Back in the world, I felt a little like a man that had come down from the rare atmosphere of a very high mountain.'<sup>11</sup>

When in 1941, at the age of 26, Thomas Merton entered the Abbey of Gethsemani, he was convinced that he had renounced both 'the world' and his former, worldly self. He was prepared to forego a career as a writer and any connotations

---

<sup>7</sup> T. Merton, *The Seven Storey Mountain*, Orlando, FL: Harcourt, Brace & Jovanovich 1976, c. 1948. 118, 126.

<sup>8</sup> The term 'Oriental mysticism' suggests a reductionism of the entire canon of the Asian sub-continent and Far East into a mysticism based on a kind of emotional irrationalism.

<sup>9</sup> M. Furlong, *Merton*, p. 69.

<sup>10</sup> M. Furlong, *Merton*, p. 97.

<sup>11</sup> T. Merton, *The Seven Storey*, p. 332.

of worldly success such a career might imply, to exchange the name he had been given at birth for a new name in religion and to live out the rest of his life in community as a Trappist monk in expiation for his own sins and the sins of the world. In the journals extant from those first years, he wrote of a life more in tune with mediaeval times than 20<sup>th</sup> century America – a life circumscribed by a silence<sup>12</sup> which was punctuated only by the liturgical and sacramental (chanting the Divine Office, saying Mass, making one's confession individually or publicly at the weekly 'Chapter of Faults') educative (as during the 'formation' of novices), spiritual (when seeking guidance from one's spiritual director) or by means of Cistercian sign language<sup>13</sup>. It was a world bounded by 'thick unheated walls', the wearing of 'mediaeval underwear' beneath a habit that was so heavy that it amounted to an instrument of penance during the hot and humid Kentucky summers, undertaking manual labour (the monastery ran a working farm), eating a frugal vegetarian diet and living a community life which afforded no real privacy and one where the monks slept 'in common' in large dormitories (during Merton's years at Gethsemani, the community was uncomfortably overcrowded, numbering 200 at one point).

One of Merton's closest friends from his Columbia days, Robert Lax, commenting on those early years at Gethsemani thought that Merton 'was seeking a direction in life ... [and] was hoping to become a complete human being or completely Thomas Merton.' Even while Merton was attempting to be what constituted a good monk in the initial stages of his formation, there were cracks - both physical and psychological. The heavy work, inadequate diet, constant activity, interrupted sleep (the monks had to awaken to go into choir in the early hours of the morning for the first Office of the day) and lack of time and space to recharge culminated in all manner of disturbances. Merton records being plagued by insomnia, stomach, bowel and skin problems and anxiety. In time, he would experience difficulties not over his vocation, but over whether, in fact, it was possible to be a true contemplative in such a busy and ordered world. Not for the first time would he wonder if he would not have been more suited to the life of a Carthusian. His superiors responded to his plight by setting him the task of writing and ultimately he would find – most especially as a result of the account of his conversion in the best-selling *Seven Storey Mountain* – that the 'self' he imagined he had left behind him in 1941 had, after all, been there with him all the time.

<sup>12</sup> Dom John Eudes Bamberger speaks of the silence as making the life 'very intense ... with few emotional outlets'.

<sup>13</sup> See S.G. Bruce, *The Origins of Cistercian Sign Language*, "Cîteaux: Comenentarii Cistercienses" 52 (2001), p. 193–209.

## THE SEEDS OF CONTEMPLATION AND THE SELF

According to Carr<sup>14</sup> and other Merton scholars, Thomas Merton's first 'formal' discussion of his theology of the self can be traced back to 1947 with the publication of *The Seeds of Contemplation*.<sup>15</sup> Later revised and reconfigured as *New Seeds of Contemplation*, it bears traces of Pascal (who denounced the ego as 'hateful'), the Desert Fathers, St Augustine of Hippo, mystics such as the Rhineland Dominican, Meister Eckhart and St John of the Cross (both exponents of the negative or 'apophatic' way to God) – as well as Carl Gustav Jung and more 'secular' thinkers such as Heidegger and the atheist existentialist philosopher, Jean-Paul Sartre. For Merton, the riddle of the real self is bound up in God. Recalling Augustine whose search for God in the external world (i.e., outside the self)<sup>16</sup> was an exercise in futility, Merton stated, 'Finding God and finding my true self are not two separate experiences, rather the experience is one.'<sup>17</sup>

For Merton, the starting-point for any discussion on the self must entail a return to sources. This means nothing less than revisiting the biblical account of the creation of humankind in the opening chapters of the book of Genesis. The creation of the first representative human beings, Adam and Eve and the placing of the divine imprint (the *imago Dei*) and blessing upon them witnesses to the unitive state of perfect being in relationship to God, self and other that we call 'paradise'. The subsequent narrative of the 'fall' with its tragic sequence of events has disastrous consequences, heralding division, alienation and the onset of what Augustine termed 'Original Sin'. Merton identifies the false self with the ego and sees this as bound up with the propensity to sin since the false, illusory self (often imaged as a 'mask' or inauthentic *persona*) is outside – and therefore, unknown to – God. Conversely, the 'secret' self that carries one's true identity is hidden in God and waiting to be born again. Put another way, 'to be born again under the touch of the Spirit is not to become somebody else but to become ourselves. The New Man is the real self.' Likewise, to 'be saved' is 'to return to one's inviolate and eternal reality and to live

---

<sup>14</sup> A.E. Carr, *A Search for Wisdom Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, IND.: University of Notre Dame Press 1988, p. 12.

<sup>15</sup> A.E. Carr, *A Search for Wisdom*, p. 12. The 'seeds' are those of our own identity 'continuously planted by God in the core of human freedom'.

<sup>16</sup> In the *Confessions (Book X)*, Augustine eloquently gives voice to this: "You were inside me but I was outside myself. I was searching for you and rushing headlong into disintegration amidst the beautiful things you have made. You were with me but I was not with you. But where was I when I looked for you? You were there before my eyes but I had deserted my own self. I could not find myself, much less you."

<sup>17</sup> T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, Tunbridge Wells: Burnes & Oates 1999, c. 1961.

in God.’ Imagining the ego as a barrier between God and the real self<sup>18</sup>, Merton contends that the original attitudinal state of human/divine encounter was one of unmediated ‘seeing’ or perfect contemplation. [This brings to mind Eckhart who stated that ‘when the mind and heart are emptied of self and all other things, a room is left ready for God to enter and occupy it ... For God is at once the place where he works and the work itself.’] In the depths of pure contemplative prayer perfect unity may be found since ‘there seems to be no division between subject and object’. Consequently, this obviates the need ‘to make any statement about God or about oneself for He and His reality absorbs everything else.’<sup>19</sup>

### THE INFLUENCE OF THE EAST ON MERTON AND THE REAL SELF

The late 1950s and continuing on up to his death in 1968 marked a personal renaissance for Merton. Jean Jadot, a contemporary of Merton’s states, ‘Thomas Merton started out with this closed Trappist life ... He wanted nothing to do with anything but his own faith and then slowly he opened himself to the influence of man and nature and Zen ...’<sup>20</sup> Light years away from the self who had dismissed Oriental mysticism as ‘not evil *per se*’, Merton was now in regular communication with Buddhist scholars and mystics such as DT Suzuki, the Vietnamese monk, Thich Nhat Hahn and the Dalai Lama. His interest in the self gained new ground in his engagement with Buddhist thought. Though he would contend that he saw ‘no contradiction between Buddhism and Christianity’ and go so far as to state that ‘the future of Zen is in the West’<sup>21</sup>, his point of reference remained firmly established within the Christian tradition. In correspondence with Suzuki, for instance, there were points of contact to be found within both Zen and the tradition of the Desert, especially where the need to combat self-delusion was concerned. Elsewhere, he would state that ‘it seems to me that Zen is the very atmosphere of the gospels and the gospels are bursting with it.’<sup>22</sup> This wasn’t to imply that he advocated a blurring of distinctions, simply that one tradition could shed light on the other. For Merton, his study of Zen – whether in dialogue or through providing a translation and commentary on the work of the Taoist Chinese sage, Chuang

<sup>18</sup> Merton would speak of the appearance of the ego as a consequence of the Fall also in terms of alienation from the inner self which is the image of God and that has been turned primordially inside out so that the ego plays the part of the person.

<sup>19</sup> T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, p. 160.

<sup>20</sup> J. Jadot in: P. Wilkes (ed.), *Thomas Merton by Those Who Knew Him Best*, San Francisco: Harper & Row 1984, p. 156.

<sup>21</sup> Quoted in W. Shannon, *The Dark Path of Thomas Merton*.

<sup>22</sup> Letter to DT Suzuki, 12/3/1959.

Tzu – helped him to further understand his own vocation to the monastic and eremetical/solitary life as not separate from the world but as a unity or ‘oneness with all that is’<sup>23</sup>

Merton also argued that there was a meeting place between Christianity and Zen in terms of ‘no self’ insofar as both ‘point out that we arrive at the true self somewhat as we arrive at God: by negation, by what it is not ... The false self is the conditioned, adapted self whereas the true self is no-self’<sup>24</sup>. Though one could argue that there is a fundamental difference between the two rationales (Christianity, after all, is grounded in the Incarnation and this has implications for the self both in terms of *particularity* (roughly translating out as ‘I am ‘me’ at a particular place and time’) and in transformation of consciousness which, for the Christian, means participation in the mind of Christ<sup>25</sup>), Merton thought there was a greater commonality than appeared at first glance. In a classic example of Zen language as a kind of ‘anti-language’, he believed that there was a commonality to be found in the absence of the false self in the pure contemplative/meditative state which could be articulated in a number of ways such as the contention that ‘the realiser does not stand outside the reality, but may be said to be at least part of that reality. So he is a self-manifestation of reality as such. This realisation – that one is the self-manifestation of ultimate reality as such – is his realisation.’<sup>26</sup> Writing in 1966, he would argue that ‘the whole aim of Zen is not to make fool-proof statements about experience but to come to direct grips with reality without the mediation of logical verbalisation.’<sup>27</sup> This echoed those such as Eckhart who wrote of the inadequacy of language to express religious experience.<sup>28</sup> For his part, Suzuki would contend that ‘Zen emptiness is not the emptiness of nothingness, but the emptiness of fullness in which there is no gain, no loss, no increase, no decrease and in which this equation takes place: zero = infinity.’<sup>29</sup>

During this period, Merton was granted permission to live outside the monastery in a ‘hermitage’ – a small low-roofed bungalow built of breeze-blocks and initially without electricity or running water – which was set in the abbey grounds. In his diary entry for 26<sup>th</sup> December 1960, he wrote of having ‘lit candles in the dusk’ and spoke of a ‘sense of a journey ended, of wandering at an end.’ It was, he said, the ‘*first time in my life* I have ever really felt I had come home and that my roaming and looking were ended.’<sup>30</sup> In a life marked by paradox, the hermitage years coin-

<sup>23</sup> T. Merton, *Mystics and Zen Masters*.

<sup>24</sup> A.E. Carr, *A Search for Wisdom*, p. 83.

<sup>25</sup> This recalls Gal 2.20: ‘It is no longer I that lives but Christ in me.’

<sup>26</sup> Quoted in Carr.

<sup>27</sup> See Shannon, William, *Thomas Merton’s Dark Path*.

<sup>28</sup> Eckhart once stated that anyone who speaks about the Trinity lies.

<sup>29</sup> T. Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, p. 129.

<sup>30</sup> T. Merton, *Turning towards the World: The Journals of Thomas Merton, Volume 4, 1960–1963*, ed. V.A. Kramer, San Francisco: Harper Collins 1966, p. 80.



cided with one of the most socially aware and interactive times in Merton's life as a monk. He began to 'turn outward, to correspond with writers and thinkers and men of action who were deeply engaged with current problems and paradoxically to see his own growing solitude as an act of solidarity with them. *It was as though he had abandoned all interest in the persona of the monk.*'<sup>31</sup> Where previously he had been, in Bamberger's words, 'a good obedient monk', now he gave vent to his resentment over what he perceived as unreasonable restrictions placed upon him by his abbot of 25 years, Dom James Fox; where once he had spoken up in defence of ecclesiastical censorship and the obedience demanded by the monastic Rule, now – haunted by the trial of Adolf Eichmann in Jerusalem<sup>32</sup> – he wondered if it [obedience] could ever be wholly justified on moral grounds. Around this time, after a lifetime of having 'always resisted any kind of possessive love on the part of another human being', Merton suddenly and inexplicably fell in love with a young nurse who had been assigned to care for him in hospital following an operation. Though he would remain in vows for the remainder of his life, this opening up of himself to another human being marked another step towards the realisation of his true and authentic self. Prior to the relationship with the woman referred to as 'M' in his journals, he wrote that 'my worst and inmost sickness is the despair of ever being able to truly love because I despair of ever being worthy of love.'

Towards the end of his life, it seemed that many of the barriers that had previously prevented Merton's true self from being born anew had been eradicated. His 'epiphany' on a street corner in downtown Louisville when, in an instant of intense enlightenment, he experienced his connectedness with all the individuals around him, had the impact of 'waking' him 'as if from a dream – the dream of my separateness.'<sup>33</sup> In a culture that is more concerned with the individual than the fully evolved and adult human person, Merton's theology of the self is perhaps even more relevant now than it was in his lifetime. Recovery of the true self ultimately means that 'the individual is no longer conscious of himself as an isolated ego but sees his inmost ground of being dependent on Another or being formed through relationships, particularly his relationship with God. By forgetting himself both as subject and object of reflection man finds his real self hidden with Christ in God. And so as his self-consciousness changes the individual is transformed; his self is no longer its own centre; it is now centred on God.'

<sup>31</sup> M. Furlong, *Merton*, p. 241.

<sup>32</sup> Hannah Arendt's *Dispatches from Jerusalem* which covered the Eichmann trial and, in the course of which the term 'the banality of evil' was coined, appeared in the *New Yorker* in 1963.

<sup>33</sup> T. Merton, *A Search for Solitude*, "*The Journals of Thomas Merton*" Vol. 3 (1952–1960), ed. L.S. Cunningham, San Francisco: Harper Collins 1966. March 19, 1958, pp. 181–182.

## SEEING BEYOND THE SHADOW AND THE DISGUISE

In 1968, Merton received permission to leave the Abbey of Gethsemani in order to take part in an important inter-religious conference in Bangkok where, in the course of his journey, he would meet on more than one occasion with the Dalai Lama. Travelling to the East was the realisation of a dream, a 'homecoming'. Before he set out, he wrote in his journal: 'May I not come back without having found the great compassion, *mahakaruna*. I am going home, to the home I have not had in this body.'<sup>34</sup>

His journal dating from that period, posthumously published as *The Asian Journal*, is filled with details of his travels as well as his growing understanding and appreciation of Zen Buddhist thought. One of his final entries concerns a visit to Polonnaruwa which sounds like a returning echo to his diary entry before he left the Abbey:

*I visited Polonnaruwa on Monday ... The vicar general shying away from "paganism" ... I am able to approach the Buddhas barefoot and undisturbed, my feet in wet grass, wet sand. Then the silence of the extraordinary faces. The great smiles. Huge and yet subtle. Filled with every possibility, questioning nothing, knowing everything ... Looking at these figures I was suddenly, almost forcibly, jerked clean out of the habitual half-tied vision of things, and an inner clearness, clarity, as if exploding from the rocks themselves, became evident and obvious ... The thing about all this is that there is no puzzle, no problem, and really no "mystery" ... Everything is emptiness and everything is compassion. I don't know when in my life I have ever had such a sense of beauty and spiritual validity running together in one aesthetic illumination. I mean, I know and have seen what I was obscurely looking for. I don't know what else remains but I have now seen and pierced through the surface and have got beyond the shadow and the disguise.<sup>35</sup>*

## EPILOGUE

Soon after this was written, Thomas Merton died accidentally of electrocution in Bangkok. His body was returned to Gethsemani where he was buried during the first snowfall of the year in the Abbey cemetery.

<sup>34</sup> T. Merton, *The Other Side of the Mountain*, "The Journals of Thomas Merton" Vol. 7 (1967–1968), ed. P. Hart OCSO, San Francisco: Harper Collins 1998.

<sup>35</sup> T. Merton, *The Other Side of the Mountain*.

## TWARZĄ W TWARZ: ROZWÓJ JAŹNI U TOMASZA MERTONA

## Streszczenie

Nieżyjący już mnich trapistów i płodny autor, Thomas Merton, intensywnie zajmował się jaźnią, a dokładniej mówiąc, pragnieniem uwolnienia się od tyranii jaźni, którą przyjął za swoją tożsamość. Jego wczesne lata spędzone we Francji i Anglii naznaczone były poczuciem straty i zwichnięcia. Po opuszczeniu Cambridge jego późniejsze życie w Ameryce (studiował w Columbia University) i decyzja o przyjęciu katolickiego chrztu w wieku 23 lat doprowadziły ostatecznie do złożenia przez niego ślubów zakonnych jako mnich cysterski. Przyjmując imię brat Louis, sądził, że pozostawił za sobą „świat” ze wszystkimi jego pokusami i nierozwiązanymi problemami. Tak mu się jednak tylko wydawało. Lata, które spędził jako trapiści, doprowadziły do powstania bestsellerowej autobiografii, napisanej w posłuszeństwie swojemu opatowi i nawiązującej do wielu innych książek o naśladowaniu Chrystusa. Porównanie tej publikacji z *Wyznaniami* św. Augustyna przyniosło Mertonowi międzynarodową sławę właśnie pod dawnym nazwiskiem. Wyrażał zaniepokojenie „tym cieniem, tym sobowtorem, tym pisarzem, który [...] poszedł za mną do klasztoru... Nie mogę go stracić”. Z czasem mnich zdał sobie sprawę – dzięki doświadczeniu, żarliwej lekturze Biblii, rozważań św. Augustyna i mistyków, a także pod wpływem procesu indywiduacji zapoczątkowanemu przez Junga, buddyzmu zen i innych – że „ja”, z którego próbował uciec, było w rzeczywistości w dużej mierze „fałszywym ja”, napędzanym przez ego. W niniejszym artykule autorka śledzi drogę Mertona, od jego dawnego „ja” do „ja autentycznego”, które znajduje się w Bogu, w transcendencji. Obsesja na tym punkcie, obecna w XXI w., sprawia, że badanie drogi Mertona do samodzielności staje się tym bardziej istotne. Pojawienie się „ja”, autopromocja, jaką dają media społecznościowe i przykłady narcystycznych jednostek na stanowiskach władzy, ujawniają nieprawdziwość życia, w którym samoświadomość mylona jest z samorealizacją. Jak odkrył to Merton, jest to całkowicie błędny trop.

Słowa kluczowe: tożsamość, realność, iluzja, monastycyzm, chrześcijaństwo, buddyzm zen, psychologia Junga.

## FACE TO FACE: THE GROWTH OF THE SELF IN THOMAS MERTON

## Summary

The late Trappist monk and prolific author, Thomas Merton, was intensely concerned with the self – or to be more precise, with the desire to break free from the tyranny of the self he took to be his identity. His early years in France and England were marked by a sense of loss and dislocation. After leaving Cambridge for Columbia, his subsequent life in America and decision to be baptised a Catholic at the age of 23 eventually led to his taking vows as a Cistercian monk. On taking the name Frater Louis, the ‘world’ with all its temptations and unresolved issues had been left safely behind along with his old identity. Or so he thought. In fact, Merton’s years as a Trappist led to a best-selling autobiography written under obedience to his abbot and many more books to follow. Compared at the time of its publication to St Augustine’s *Confessions*, the autobiography led to his international

renown as Thomas Merton. He voiced his disquiet over what he called ‘this shadow, this double, this writer who [...] followed me into the cloister ... I cannot lose him.’ In time, Merton came to the realisation – through the lived experience and voracious reading of the Bible, St Augustine, the mystics, the individuation process propounded by Jung, Zen Buddhism and others – that the ‘self’ he was trying to escape was, in fact, largely a ‘false’ self driven by the ego. This paper traces Merton’s journey from that self to the authentic self which is found in God, and in transcendence. Obsession with ‘the self’ as understood in the 21<sup>st</sup> century makes the study of Merton’s path to selfhood much more vital. The advent of the ‘Selfie’, the self-promotion that social media afford and the examples of narcissistic individuals in positions of power give the lie to the lives in which *self-consciousness* is confused with self-realisation. Nothing, as Merton discovered, could be further from the truth.

**Key words:** Self Identity, Reality, Illusion, Monasticism Christianity, Zen, Buddhism, Jungian Psychology.

#### VON ANGESICHT ZU ANGESICHT: SELBSTENTWICKLUNG BEI THOMAS MERTON

##### Zusammenfassung

Der verstorbene Trappistenmönch und produktive Autor Thomas Merton beschäftigte sich intensiv mit dem Selbst, oder genauer gesagt, mit dem Wunsch, sich von der Tyrannei des Selbst zu befreien, die er für seine Identität hielt. Seine frühen Jahre in Frankreich und England waren von einem Gefühl von Verlust und Verwerfung geprägt. Nachdem er von der Universität Cambridge zur Columbia University in New York wechselte, führte ihn sein späteres Leben in Amerika zu der Entscheidung, im Alter von 23 Jahren die katholische Taufe zu empfangen. Schließlich legte er die Gelübde als Trappistenmönch ab. Unter dem Namen Frater Louis dachte er, er habe die „Welt“ mit all seinen Versuchungen und ungelösten Problemen hinter sich gelassen. Dies erwies sich jedoch als eine Selbsttäuschung. Die Erfahrungen, die Merton als Trappist gesammelt hatte, führten zur Entstehung einer Bestseller-Autobiografie, die er im Gehorsam gegenüber seinem Abt geschrieben hat. Sie enthält auch die Erfahrungen aus vielen anderen Büchern über die Nachfolge Christi. Der Vergleich mit den Bekenntnissen des heiligen Augustinus brachte ihm (unter seinem früheren bürgerlichen Namen) internationalen Ruhm. Er drückte seine Besorgnis aus „über diesen Schatten, diesen Doppelgänger, diesen Schriftsteller, der ... mir zum Kloster folgte ... Ich kann ihn nicht verlieren“. Mit der Zeit erkannte Merton – durch Erfahrung, eine inbrünstige Lektüre der Bibel, des heiligen Augustinus und der Mystiker, durch den von Jung, Zen-Buddhismus und anderen initiierten Prozess der Individuation –, dass das „Ich“, dem er zu entkommen versuchte, in Wirklichkeit weitgehend ein „falsches“, vom Ego getriebenes Selbst war. Im vorliegenden Artikel folgt die Autorin dem Weg Mertons, von seinem früheren Selbst zu dem authentischen Selbst, das im transzendenten Gott beheimatet ist. Die Besessenheit von dem eigenen Selbst, die so charakteristisch für das 21. Jahrhundert ist, macht es umso dringender, den Weg Mertons zum Selbst zu erkunden. Das heutige Zurschaustellen des eigenen Ich, die Selbstdarstellung in den sozialen Medien und zahlreiche Beispiele narzisstischer Persönlichkeiten in Machtpositionen offenbaren die Falschheit

eines Lebensentwurfs, in dem Selbstbewusstsein mit Selbstverwirklichung verwechselt wird. Dies ist jedoch, wie Merton betonte, eine vollkommen falsche Spur.

Schlüsselwörter: Selbstidentität, Realität, Illusion, Mönchtum, Christentum, Zen-Buddhismus, Jungpsychologie.

## BIBLIOGRAPHY

- Merton T., *A Search for Solitude*, "Journals of Thomas Merton" Vol. 3 (1952-1960), ed. L.S. Cunningham, San Francisco: Harper Collins 1996.
- Merton T., *A Vow of Conversation: Journals 1964-1965*, New York: Farrar, Strauss & Giroux 1968.
- Merton T., *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York: Doubleday 1968.
- Merton T., *Contemplation in a World of Action*, London: Unwin 1971.
- Merton T., *DT Suzuki: the Man and his Work*, "The Eastern Buddhist" Vol. 2 (1967), no 1, p. 7.
- Merton T., *New Seeds of Contemplation*, New ed. Tunbridge Wells: Burns & Oates 1999.
- Merton T., *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns*, London: Collins Flame 1985.
- Merton T., *The Seven Storey Mountain*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich 1948.
- Merton T., *Turning Towards the World*, "Journals of Thomas Merton" Vol. 4 (1960-1963), ed. V.A. Kramer, San Francisco: Harper Collins 1996.
- Bruce S.G., *The Origins of Cistercian Sign Language in Citeaux*, "Comentarii Cistercienses" 52 (2001), p. 193-209.
- Carr A.E., *A Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, IND: University of Notre Dame Press 1988.
- Finley James, *Merton's Palace of Nowhere: A Search for God Through Awareness of the True Self*, Indiana: Ave Maria Press 1978.
- Furlong M., *Merton: A Biography* (new edition), London: SPCK 1995.
- Gunn R.J., *Journeys into Emptiness: Dagen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, NY: Paulist Press 2000.
- Hart B.P. (ed.), *Survival or Prophecy: The Letters of Thomas Merton and Jean Le Clerq*, New York: Farrar, Straus & Giroux 2002.
- Mott M., *The Seven Storeys of Thomas Merton*, Boston: Houghton Mifflin 1984.

**Susanne Caroline Rose Jennings** – magister teologii oraz literatury angielskiej. Do jej zainteresowań badawczych należą różne aspekty dialogu międzywyznaniowego oraz życie i dzieło Tomasza Mertona. W ramach pracy dydaktycznej wykładała teologię w Cambridge, prowadziła też w Londynie wykłady z religioznawstwa i literatury, kursy wprowadzające do judaizmu i religii Abrahamowych, jak również oparte na Księgach Hioba i Rut oraz Księdze Rodzaju. Jako nauczyciel akademicki pracowała w Maryvale Pontifical Institute w charakterze wykładowcy i mentora. Udzielała się także w strukturach rzymskokatolickiej diecezji East Anglia jako odpowiedzialna za edukację religijną dorosłych, liturgię i relacje międzywyznaniowe oraz za nabożeństwa z okazji Dnia Pamięci o Holokauście i organizowanie forów promujących dialog chrześcijańsko-islamski. Jej ostatnie publikacje dotyczą Abrahama Joshuy Heschela i Tomasza Mertona. Brała też udział w szeregu konferencji międzynarodowych, m.in. wygłosiła referat na międzynarodowej konferencji a okazji 100-lecia Towarzystwa Thomasa Mertona w Louisville w Kentucky (2015). Obecnie pracuje w St Edmund's College, University of Cambridge, a także zajmuje się współredakcją podręcznika żydowsko-chrześcijańskiego. Adres do korespondencji: scj22@cam.ac.uk.





KS. LUKASZ GRZYWOCZ  
Uniwersytet Śląski  
<https://orcid.org/0000-0003-2158-7763>

## GLÓWNE RYSY ANTROPOLOGII JÓZEFA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Temat ujęty w tytule tego artykułu nie jest łatwy w realizacji, ponieważ spod pióra byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie wyszła żadna praca teologiczna, która systematycznie ujmowałaby zagadnienie antropologii. O ile dla Jana Pawła II ten problem można uznać za kluczowy (osoba ludzka, jej godność i seksualność), o tyle zainteresowania Józefa Ratzingera/Benedykta XVI dotyczą spraw teologii w wymiarze dogmatycznym i fundamentalnym<sup>1</sup>. Wobec powyższego celem artykułu jest analiza dzieł niemieckiego papieża, która ma za zadanie wydobyć z nich jego antropologiczną wizję i spróbować ją usystematyzować.

### 1. PYTANIE SKIEROWANE DO BOGA

Antropologia to nauka o człowieku (*anthropos* – „człowiek”; *logos* – „słowo, nauka”)<sup>2</sup>. Rodzi się ona z pytania: *Quid est homo* (Ps 8) – „Czymże jest człowiek?”, które przybiera zazwyczaj potrójną postać: *kim jestem?*, *skąd przychodzę?* i *dokąd zmierzam?*<sup>3</sup>. Ratzinger/Benedykt XVI, zastanawiając się nad tymi zagadnieniami, jest świadom, że istnieje wiele odpowiedzi, które niejednokrotnie się wykluczają bądź po prostu są niepełne<sup>4</sup>. Wydają się one zróżnicowane – ich autorzy uważają

<sup>1</sup> Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków: WAM 2010, s. 29–30.

<sup>2</sup> Por. J. Cuda, *Antropologia*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 61–71.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006, s. 55, 83; Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Katowice: Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów 2009, nr 61, 78.

<sup>4</sup> Te zagadnienia, z którymi Ratzinger/Benedykt XVI mierzył się wielokrotnie i na różne sposoby, przybierają zazwyczaj formę rozpatrywania zależności pomiędzy wiarą a rozumem, wiarą a filozofią, wiarą a teologią, wiarą a naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, wiarą a ogólnie

niektóre z nich za jedyne, pełne i ostateczne, a inni wychodzą z założenia, że o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć<sup>5</sup>. Trzeba więc postawić pytanie: Jak w ich gąszczu znaleźć rdzeń, który może stanowić fundament wszelkich odpowiedzi? W tym kontekście papież wskazuje na wyjątkowość poszukiwań i odpowiedzi wiodących przez wiarę, która „słyszy odpowiedź, bo podtrzymuje pytanie”<sup>6</sup>. Ojciec Święty wielokrotnie wypowiada się na ten temat: „Gdzie nie ma żadnego odniesienia do Boga, tam niezrozumiały staje się także sam człowiek, którego już samo istnienie zawiera relację do Boga jako Ojca, jakkolwiek można, niewątpliwie, poznać niektóre inne składniki jego rzeczywistości”<sup>7</sup>.

Dlatego były prefekt Kongregacji Nauki Wiary mocno i wielokrotnie podkreślał prawdę ignorowaną przez współczesne nauki, zgodnie z którą „bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest”<sup>8</sup>. Mówiąc inaczej: „wszystkie odpowiedzi, które nie sięgają aż do Boga, są za krótkie”<sup>9</sup>. W rozumieniu Ratzingera/Benedykta XVI pytanie o człowieka jest zatem organicznie związane z pytaniem o Boga<sup>10</sup>. Konieczne staje się więc nadanie antropologii teologicznego charakteru, czyli otwarcie jej na wiedzę o człowieku, której źródłem jest Objawienie.

Przytoczone na początku pytanie z Psalmu 8, które stanowi fundament wszelkich antropologii, jednoznacznie w tej biblijnej księdze zostaje zaadresowane właśnie do Boga: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz” (Ps 8, 5)? To On ma udzielić odpowiedzi. W tym właśnie kontekście Ratzinger/Benedykt XVI wskazuje – jako na fundamentalną dla antropologii – prawdę o stworzeniu, która właśnie w Bogu upatruje źródła wszystkiego, co istnieje. To ona jest także podstawą wiary w jedność wszystkich ludzi i ich równą godność<sup>11</sup>.

Źródłem chrześcijańskiej nauki o stworzeniu jest biblijna Księga Rodzaju. Z zawartego tam poetyckiego opisu wyłania się podstawowa prawda: „[...] nie

---

pojętą egzystencją ludzką czy w końcu wiarą a samą prawdą. Por. szczególnie J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2007, s. 5–99; J. Ratzinger, *Wiara–prawda–tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce: Jedność Herder 2005; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2005; J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975.

<sup>5</sup> PWT, s. 31.

<sup>6</sup> PWT, s. 24.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków: Wydawnictwo eSPe 2005, s. 94.

<sup>8</sup> CIV 78.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, Poznań: Wydawnictwo W drodze 2008, s. 179.

<sup>10</sup> J. Szymik, «Oto człowiek» – od Adama do Chrystusa. *Chrześcijańska antropologia jako korzeń i przyszłość Europy*, w: G. Kucza, G. Wita (red.), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2008, s. 110.

<sup>11</sup> Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2005, s. 15.

pochodzimy od siebie samych, nie możemy uczynić siebie sami<sup>12</sup>, to On jest Stwórcą, a my stworzeniem – nigdy na odwrót.

Ratzinger/Benedykt XVI zwraca najpierw uwagę na stwierdzenie: „ulepił człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2, 7). Zawiera ono podwójny sens. Najpierw w sposób negatywny zostaje tutaj zakomunikowane: ludzie nie są bogami, bo powstałi z prochu. W konsekwencji nie jawią się jako nieograniczeni, nie mogą dysponować kosmosem i „zmierzają ku śmierci”<sup>13</sup>. Trzeba jednak dostrzec także pozytywny wymiar biblijnego obrazu. Jako dzieło Boże człowiek nie jest demonem, wynikiem działania żywiołów, „nie został po prostu wrzucony w świat przez grę ewolucji”<sup>14</sup>, „lecz został uformowany z dobrej ziemi Boga”<sup>15</sup>, który jako takiego go chciał.

Będąc ulepionym z prochu ziemi, człowiek sam z siebie nie posiada nic. Dlatego Ratzinger/Benedykt XVI nazywa go „darem Boga”<sup>16</sup>. Stanowi to cenną wskazówkę na drodze szukania pełni człowieczeństwa. Fakt od-Boskiego pochodzenia, bycia „darem Boga” sugeruje, że „człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje”<sup>17</sup>. Ma to duże znaczenie egzystencjalne. Ludzie powinni być gotowi nie tylko do obdarowywania, ale także do przyjmowania. Chodzi więc o uznanie swojej zależności. Papież we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* ujmuje ten problem następująco: „Kto chce tylko dawać, a nie jest gotów przyjmować, kto tylko chce być dla drugich, a nie chce uznać, że sam żyje także z dobrowolnego, nieoczekiwanego daru, czyjegoś daru dla innych, ten zapoznaje zasadniczą cechę bytu ludzkiego i tak musi właśnie zniszczyć prawdziwy sens bycia jednych dla drugich. Wszelkie przewyciężanie siebie, by było owocne, wymaga odbierania od kogoś drugiego, a ostatecznie od Tego drugiego, który jest naprawdę drugim w stosunku do całej ludzkości”<sup>18</sup>.

Owo obdarowanie ma podwójny sens. Po pierwsze człowiek sam jest darem Boga. Po drugie taki właśnie człowiek jest obdarowywany. Jak „mnie samemu” Bóg mógł ofiarować „mnie samego”? Tutaj Ratzinger/Benedyktowi XVI podąża za św. Augustynem: „cóż jest tak bardzo twoje, jak ty sam; cóż jest tak mało twoje, jak ty sam?”. Papież nazywa to coś swojego/nieswojego „własnym ja”<sup>19</sup>. W jaki sposób może to być zarazem swoje, jak i nieswoje? Odpowiedź brzmi: na mocy daru. Człowiek musi mieć świadomość, że w swoim istnieniu nie zależy od siebie, ciągle musi się otwierać na dar z zewnątrz. Już „własne ja” stanowi dar z zewnątrz,

<sup>12</sup> CHIJK, s. 168.

<sup>13</sup> NPBS, s. 50.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2005, s. 69.

<sup>15</sup> NPBS, s. 50.

<sup>16</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M 2007, s. 87.

<sup>17</sup> WWC, s. 279.

<sup>18</sup> WWC, s. 259.

<sup>19</sup> Por. WWC, s. 195.

jednak to „własne ja” jest ciągle wzbogacane przez dar, który okazuje się dla niego najpotrzebniejszy, tworząc podstawę jego istnienia. Co należy więc uznać za ów niezbędny dla człowieka dar? Zdaniem Ojca Świętego „darem Boga jest sam Bóg”<sup>20</sup>.

Tłumacząc powyższy paradoks, Jerzy Szymik odwołuje się do polemiki Ratzingera/Benedykta XVI z kartezjańskim „*cogito ergo sum*”<sup>21</sup>. Papież, podważając twierdzenie Kartezjusza, za zasadę bytu ludzkiego uznaje relację *cogitor ergo sum*. Nie istnieję dlatego, że myślę. Jeśli nie uczyniłem się sam, tylko mój początek jest w Stwórcy, to On pomyślał mnie, nim ja zacząłem myśleć. Dlatego nie jestem, bo myślę, tylko jestem, bo zostałem pomyślany<sup>22</sup>. Z kolei śląski teolog dodaje, że *cogitor ergo sum* w naszym i Boga przypadku znaczy *amor ergo sum*. To jest też odpowiedź na pytanie o charakter daru, w którym człowiek otrzymuje „własne ja” i samego Boga. „Człowieczeństwo pochodzi z miłosnego daru”<sup>23</sup>.

Dopiero powyższe uwagi z ostatecznym wskazaniem na miłość mogą rozwiać wątpliwości człowieka, który szukając niezależności, buntuje się przeciw darowi życia, przeciw jakiegokolwiek zależności. Gdyby w świecie działał przypadek lub siły demoniczne, wtedy rzeczywistość egzystencja ludzka nie musiałaby się jawić jako szczęśliwy los wygrany na loterii, lecz jako ciężar. Tymczasem jednak życie nie jest wynikiem przypadku. Pochodzi od osoby, która stworzyła człowieka z miłości. Świadomość tego pozwala nie odczuwać zależności jako ciężaru, warunkuje wdzięczność za dar, który pochodzi z miłości.<sup>24</sup> Wtedy prawda o bytowej zależności nie ma w sobie „nic degradującego, nie jest pomniejszeniem tego, co własne, przez konkurencję ze strony innego”. Miłość przeobraża zależność w wolność, jest „twórczą mocą, która może powołać do istnienia inne jako inne bez zazdrości i bez obawy o utratę tego, co własne”<sup>25</sup>.

Obok obrazu ulepienia człowieka z prochu ziemi w Biblii znajduje się jeszcze i ten, który mówi o technieniu Bożym (por. Rdz 2, 7). Sugeruje on, że istota ludzka jest nie tylko materią, ale i duchem. Wskazuje także na „integralny związek Boga z człowiekiem” oraz jego szczególne miejsce w stworzonym świecie. Bonawentura Smolka twierdzi, że prawda o człowieku jako „pomocie oraz styku świata ducha i materii” stanowi jeden z fundamentów antropologii Ratzingera/Benedykta XVI<sup>26</sup>. Widać to wyraźnie w miejscach, w których wyraża ją w spo-

<sup>20</sup> JN1, s. 122.

<sup>21</sup> Por. OC, s. 110/111.

<sup>22</sup> Por. WWC, s. 257.

<sup>23</sup> OC, s. 111.

<sup>24</sup> Por. NPBS, s. 58.

<sup>25</sup> NPBS, s. 96.

<sup>26</sup> Por. B. Smolka, *Obraz człowieka w teologii J. Ratzingera – Benedykta XVI*, w: K. Wolsza (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Sympozja. Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, t. 73), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 79–80.

sób pozytywny, a szczególnie tam, gdzie broni pełnego obrazu człowieka przed wszelkiego rodzaju redukcjami<sup>27</sup>.

Zgrożeniem dla tej prawdy może być – nieobca religijności – pogarda dla ciała, która bierze się z nadmiernego akcentowania sfery ducha. Fałszywa asceza, która chce okiełznać ciało, doprowadza do jego zniszczenia. Trzeba jednak pamiętać, że „gdzie człowiek znieważa swe ciało [...], znieważa również siebie samego”<sup>28</sup>.

Takie podejście może być pokłosiem greckiej filozofii, w której byt ludzki postrzega się w sposób dualistyczny. Wyróżnia się duszę i ciało, przy czym tylko ta pierwsza jest uznawana za właściwą, nieprzemijającą substancję człowieka. Ratzinger/Benedykt XVI podąża za myślą biblijną, która „zakłada niepodzielną jedność człowieka”<sup>29</sup>. Stąd człowiek powinien akceptować swoją cielesność – nie przeszkadza ona w kontakcie z Bogiem, bo jest Jego darem, bogactwem człowieka, bogactwem dla ducha, choć ma być poddana jego kierownictwu<sup>30</sup>.

Z drugiej strony istnieją antropologie, które w ogóle nie biorą pod uwagę ducha lub wprost zaprzeczają jego istnieniu<sup>31</sup>. W ich kontekście Ratzinger/Benedykt XVI upomina się o dostrzeganie tego elementu człowieczeństwa, o to, by nie sprowadzać wszystkiego do psychiki, do kwestii samopoczucia emocjonalnego. Pełny rozwój człowieka wymaga uwzględnienia problemów duchowych. Zapominając o duszy, człowiek ze swego rozwoju wyklucza Boga, a Ten jest podstawą tego procesu<sup>32</sup>.

Trzeci obraz z opisu stworzenia przekazuje prawdę, że człowiek został uczyniony na Boży obraz (por Rdz 1, 26). Papież widzi w tym podstawową rację ludzkiej godności. Nosząc w sobie Boże tchnienie, będąc obrazem Najwyższego, człowiek jest istotą szczególnie przez Niego chronioną. Z tego względu tam, gdzie dzieje się coś z obrazem Boga, człowiekowi zaczyna zagrażać niebezpieczeństwo<sup>33</sup>. Jasno tutaj widać, jak bardzo splecione są losy Stwórcy i stworzenia. To dlatego dla teologii papieża emeryta podstawowym problemem staje się prymat Boga<sup>34</sup>. Można powiedzieć, że dopiero spotkanie z Nim pozwala nie tylko „nie widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego, lecz rozpoznać w nim obraz Boży, dochodząc tym samym do prawdziwego odkrycia innego człowieka”<sup>35</sup>. „Gdy mówimy

<sup>27</sup> Por. NPBS, s. 51.

<sup>28</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2006, s. 41.

<sup>29</sup> WWC, s. 368.

<sup>30</sup> Por. JN1, s. 87.

<sup>31</sup> Por. WWC, s. 63.

<sup>32</sup> Por. CIV 76.

<sup>33</sup> Por. NPBS, s. 52.

<sup>34</sup> Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010, s. 162–163.

<sup>35</sup> CIV, 11.



o Bogu, okazuje się, czym jest człowiek<sup>36</sup>, a problem człowieka zależy przecież od problemu Boga<sup>37</sup>.

Jak zauważa Ratzinger/Benedykt XVI, istota obrazu polega też na tym, że odśyla on do czegoś innego, „do czegoś, co jest poza nim samym”<sup>38</sup>, a więc właśnie do Boga. Stwierdzenie to ma doniosłe znaczenie, ponieważ sugeruje, że człowiek nie jest zamkniętą w sobie monadą, lecz osobą, czyli istotą odniesioną do kogoś<sup>39</sup>. Na podstawie tego przekonania można odkryć prawdę o relacyjnym charakterze bytu ludzkiego: „Podobieństwo do Boga oznacza odniesienie. Jest dynamiką, która skierowuje człowieka ku Temu, który jest całkiem Inny. Oznacza zatem zdolność do wchodzenia w relacje, do otwarcia się na Boga. W konsekwencji człowiek jest najbardziej sobą, gdy wychodzi poza siebie, gdy potrafi zwrócić się do Boga słowem *Ty*”<sup>40</sup>.

Według Ratzingera/Benedykta XVI ta zdolność nawiązania kontaktu z Bogiem, zwrócenia się do Niego, a właściwie zdolność odpowiedzi, to cecha odróżniająca człowieka od zwierząt, stanowiąca, że człowiek jest człowiekiem<sup>41</sup>. Daje mu to nieśmiertelność, która – zgodnie z biblijnym nauczaniem – nie pochodzi z własnej mocy człowieka. Ciąg logiczny jest następujący: Człowiek jest wynikiem „pomyślenia przez Boga”<sup>42</sup>. To pomyślenie płynie z miłości. „Skoro wszelka miłość pragnie trwać wiecznie, to miłość Boga nie tylko chce tego trwania, ale je sprawia i jest nim”. Nieśmiertelność bierze się więc stąd, że Bóg człowieka zna i kocha. Ten ostatni odpowiada z kolei na Bożą miłość, dzięki czemu nawiązuje się dialog, który aspiruje do bycia nieprzerwanym. Stąd Bóg stanowi największą potrzebę człowieka – jedynie On bowiem gwarantuje nieśmiertelność<sup>43</sup>, a więc brak końca.

W tradycyjnej terminologii zostałyby tu użyte pojęcie duchowej duszy. To ona wyróżnia człowieka spośród reszty świata ożywionego i staje się zasadą jego nieśmiertelności. W rozumieniu papieża jest to tożsame z kategorią dialogiczności bytu ludzkiego – jego relacyjności, która tym samym jawi się jako podstawowa charakterystyka człowieczeństwa w antropologii najważniejszego współpracownika Jana Pawła II. Ujmuje to on następująco: „Mieć duchową duszę znaczy bowiem właśnie być istotą, którą Bóg chciał stworzyć, którą zna i kocha. Mieć duszę duchową znaczy być istotą powołaną przez Boga do wiecznego dialogu i dlatego zdolną ze swej strony Boga poznać i dać Mu odpowiedź. Mieć duszę, jak to nazywamy

<sup>36</sup> WWC, s. 195.

<sup>37</sup> Por. TB, s. 162.

<sup>38</sup> NPBS, s. 53.

<sup>39</sup> Por. WWC, s. 258.

<sup>40</sup> NPBS, s. 53–54.

<sup>41</sup> Por. WWC, s. 374.

<sup>42</sup> CHIJK, s. 257.

<sup>43</sup> Por. CHIJK, s. 216, 369.

w czysto substancjalistycznym języku, określimy w ujęciu raczej historycznym, w mowie potocznej: być partnerem w dialogu z Bogiem<sup>44</sup>.

W poszukiwaniu prawdy o człowieku Ratzingerowi/Benedyktowi XVI towarzyszy przeświadczenie, że musi być ona integralna. Same nauki przyrodnicze i humanistyczne nie wyjaśnią złożonej istoty ludzkiej. Jak zostało powiedziane na początku, potrzebne okazuje się jeszcze spojrzenie wiary. Jednak i ono musi być wewnętrznie spójne. Tym samym nie można pominąć problematyki grzechu ludzkiego. W jednym z kazań o stworzeniu bliski współpracownik papieża Polaka wskazuje na istotne elementy grzechu i ich następstwa. Pisze: „Możemy powiedzieć, że najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary. Swoją zależność od Bożej miłości interpretuje jako poddanie, a poddanie jest niewolą; z niewoli zaś trzeba się wyzwolić. Dlatego człowiek sam chce być bogiem. Jeśli tego próbuje, wszystko się zmienia. Zmienia się relacja człowieka do samego siebie, zmienia się jego relacja do innych ludzi: dla tego, który chce być bogiem, również drugi człowiek staje się granicą, konkurentem, zagrożeniem<sup>45</sup>.”

Tak więc, za podstawową prawdę, która jest atakowana przez grzech, Ratzinger/Benedykt XVI uznaje fakt stworzenia. Nie można jej uznać za jedną z wielu równorzędnych prawd. Stanowi ona bowiem fundament dla prawidłowego obrazu człowieka. Z niej wynika zależność bytu ludzkiego, jego relacyjność, jedność cielesno-duchowa. Człowiek, cieszący się wyjątkowym statusem w świecie istot, musi z tego statusu zrezygnować, ponieważ usuwa gwaranta tych przywilejów – Boga. Staje się „zwierzęciem” i „igraszką<sup>46</sup> tego świata, „przypadkowym produktem ewolucji<sup>47</sup>”. Skoro zniknął Bóg, to pozostał już tylko człowiek<sup>48</sup>. Jednak w tym momencie jawi się on tylko jako „obiekt techniczny”, może być „produkowany” i „selekcjonowany<sup>49</sup>”. Człowiek przestaje być tajemnicą, a wszystkie dziedziny jego życia zaczyna determinować „absolucyzm techniki<sup>50</sup>”.

Ksiądz Szymik wyłuskał z pism ówczesnego kardynała pojęcie „miary” (*Maßstab*). Jest ono podstawą do bardzo odważnego stwierdzenia o mimetyczności wszystkich sfer bytu ludzkiego. Oznacza to, że każde ludzkie działanie musi być uczestnictwem w dziele Stwórcy, człowiek musi wręcz mieć Go zawsze przed oczami, by nie odejść od wzoru, ponieważ wtedy wypacza jedną z ontologicznych prawd na swój temat<sup>51</sup>. Działanie ludzkie jest o tyle twórcze i o tyle wyraża

<sup>44</sup> Por. WWC, s. 374–375.

<sup>45</sup> NPBS, s. 73.

<sup>46</sup> BJCH, s. 59.

<sup>47</sup> JN1, s. 145.

<sup>48</sup> Por. JN1, s. 57.

<sup>49</sup> WWC, s. 12.

<sup>50</sup> CIV 75.

<sup>51</sup> Por. TB, s. 216–220.

wolność, o ile staje się odtwórcze. To bardzo odważny i zarazem mający swoje konsekwencje wniosek. Wolność człowieka wzrasta proporcjonalnie do tego, jak bardzo jest bliski wzoru, czyli Stwórcy, źródła wolności, a nie do tego, na ile udało mu się od Niego oddalić i uwolnić.

Dochodzi tu do paradoksu. Człowiek upatruje bowiem podstaw swojej wolności w byciu niezależnym od Boga. Tymczasem Księga Rodzaju przekazuje dialog Ewy z wężem, gdzie jako istota grzechu pierwszych rodziców nie jest pokazana chęć wymazania Boga, wyeliminowania Go czy sprawienia, by nie istniał, lecz pragnienie bycia „jak Bóg”, któremu przysługuje wolność i możliwość decydowania o tym, co dobre, a co złe<sup>52</sup>. Tak też konstatuje Ratzinger/Benedykt XVI, mówiąc: „Ażeby być wolnym, człowiek powinien być jak Bóg. Pragnienie upodobnienia się do Boga to centralna myśl, wokół której obracają się wszystkie dążenia do wyzwolenia człowieka. Ponieważ pragnienie wolności należy do istoty człowieka, szuka on samego początku drogi prowadzącej do bycia jak Bóg”<sup>53</sup>.

Problem w tym, że kiedy człowiek szuka drogi, na której może dostąpić przebóstwienia, grzech wskazuje mu zły kierunek – autonomię, emancypację od Boga i stworzonoci<sup>54</sup>. Bez Stwórcy wszelkie wyzwolenie okazuje się niemożliwe, ponieważ człowiek odrzuca swoją przyszość, nieskończoność, której pragnie i ku której zmierza<sup>55</sup>. Dlatego w takim wypadku nie staje się wolny. Ogranicza go skończoność, zacieśniająca jego perspektywy.

Dotychczasowe rozważania zdają się pokazywać bardzo realistyczne podejście do problemu pytania o człowieka, jakie prezentuje poprzednik Franciszka na stolicy Piotrowej. Całościowe spojrzenie teologicznej antropologii chroni zarówno przed zbytnim pesymizmem, jak i przed nadmiernym optymizmem. Z jednej strony człowiek nie jest tylko prochem, igraszką losu, zaprogramowanym zwierzęciem, ale stworzeniem Bożym ze wszystkimi tego konsekwencjami<sup>56</sup>. Ta prawda pozwala patrzeć na niego i jego przyszość z nadzieją – jest nadziejorodna<sup>57</sup>. Z drugiej strony, gdy człowiek zapomni, że w konsekwencji niewierności pierwszych rodziców posiada skłonność do grzechu, że sam z siebie nie może się zbawić, osiągnąć szczęścia, to zaczyna budować świat bez Boga, pokładając ufność tylko w sobie, a swoją nadzieję zamieniając na wiarę w postęp<sup>58</sup>. Wtedy jednak historia weryfikuje te nadzieje.

<sup>52</sup> Por. OC, s. 111.

<sup>53</sup> CHIJK, s. 40.

<sup>54</sup> Por. CHIJK, s. 15, 20.

<sup>55</sup> Por. CHIJK, s. 42.

<sup>56</sup> Por. NPBS, s. 50, 54; WWC, s. 60.

<sup>57</sup> Por. OC, s. 112.

<sup>58</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo M 2007, nr 16–17.

## 2. SPOJRZENIE SKIEROWANE NA CHRYSYSTUSA

Wszystko, co zostało dotychczas powiedziane, nie wyczerpuje jeszcze poruszanego przez nas tematu. Grzech pierworodny zachwiał harmonijną do tej pory egzystencją ludzką. Potrzeba było reakcji, którą stało się wcielenie Logosu. To jest właśnie Boża odpowiedź na pytanie człowieka o to, kim jest, skąd przychodzi i dokąd zmierza oraz o to, jak żyć pomimo doświadczenia grzechu.

„Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu”<sup>59</sup>.

Człowiek swoje pełne wyjaśnienie znajduje dopiero w świetle, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa. Dopiero w tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego mimo grzeszności można z nadzieją patrzeć w przyszłość. Ratzinger/Benedykt XVI proponuje, aby odpowiedzią na pytanie o skażone grzechem człowieczeństwo była chrystocentryczna antropologia teologiczna<sup>60</sup>. Warto tu przywołać jeszcze fragment *Gaudium et spes*, zgodnie z którym: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przeszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu”<sup>61</sup>.

Papież podąża tropem tej konstytucji. Jednoznacznie wskazuje, że Jezus jest wzorem człowieczeństwa. Dlatego właśnie w Jego stronę trzeba teraz skierować spojrzenie, wyglądając odpowiedzi.

Ratzingerowskie rozważania wychodzą od słów Księgi Rodzaju o człowieku jako obrazie Bożym. Skoro specyfikę człowieczeństwa stanowi to, że powinno ono być obrazem Stwórcy, to najbliższej pełni człowieczeństwa znajduje się ten, kto potrafi wspomniany obraz najwierniej odwzorować. W wyniku grzechu pierworodnego Boży obraz w człowieku został zniekształcony. Dlatego prawda ta w pełni odnosi się tylko do tego, który nie jest skażony grzechem, a przy tym przebywa najbliżej Boga poprzez fakt wcielenia, czyli do Jezusa Chrystusa. On jest prawdziwym i odtworzonym obrazem Boga<sup>62</sup>. Co więcej, Ratzingerowi/Benedyktowi XVI bliska okazuje się myśl Ojców Kościoła, że ów obraz Boży w Jezusie jest szczególnego rodzaju. Gdy Bóg „stwarzał człowieka na *swój obraz*, najpierw spojrzał na Chrystusa

<sup>59</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, nr 22.

<sup>60</sup> Por. WRTB, s. 85.

<sup>61</sup> GS 22.

<sup>62</sup> Por. BJCH, s. 52.

i stworzył człowieka wedle obrazu *nowego Adama* – Człowieka wzorcowego<sup>63</sup>. Dlatego wielokrotnie papież podkreśla, że człowiek został wezwany do naśladowania Jezusa, by przez to stawać się bardziej człowiekiem.

Jako konsekwencja powyższych stwierdzeń pojawia się potrzeba zrozumienia osoby Jezusa. Żeby określić ideał człowieczeństwa, trzeba odkryć tożsamość Nazarejczyka. Według Ratzingera/Benedykta XVI słowem, które opisuje całą Jego rzeczywistość i stanowi klucz interpretacyjny osoby Jezusa, a zarazem Jego podstawowy tytuł teologiczny, jest określenie „Syn”<sup>64</sup>.

Papież dochodzi do wniosku, że pojęcie to nazywa relacją. Pierwszorzędna jest tutaj relacja z Ojcem, bez którego Syn nie może nic uczynić (por. J 5, 19). Równocześnie Jezus wypowiada słowa: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5), które stawiają Go w relacji do uczniów, a więc ludzi. Tym samym widać, że chodzi tutaj o podwójną relację – z Ojcem z jednej strony i z uczniami z drugiej. Zależności te nie są identyczne. Mając to na uwadze, papież definiuje byt Człowieka Wzoru jako byt pochodzący od drugiego i ku drugiemu skierowany, a więc byt otwarty „od” i „ku”<sup>65</sup>.

Kategoria relacji, charakteryzująca byt Jezusa, a przez to determinująca byt ludzki jako taki, tłumaczy, że człowiek nie jest (jak wskazano już wcześniej) zamkniętą w sobie monadą ani indywiduum. Do jego istoty należy otwarcie na innych. Człowieczeństwo realizuje się w odniesieniu do drugich. Tyle, że nie wystarczą odniesienia wyłącznie do innych ludzi. Są one pochodną pierwszej i podstawowej relacji, jaką stanowi odniesienie do Boga. Jezus jest całkowicie odniesiony do Ojca. „Do istoty Jezusa należy nieodłącznie modlitewna komunikacja z Bogiem. Ona Go konstytuuje. Bez niej nie byłby On tym, kim jest”<sup>66</sup>. Wynika stąd, że „stać się chrześcijaninem” oznacza zatem uczestniczyć w modlitwie Jezusa, wstąpić w Jego model życia [...], oznacza mówić wraz z Nim: Ojcze, i tym samym stać się dzieckiem, synem Bożym<sup>67</sup>. Co prawda w przytoczonym tekście mówi się o chrześcijanach, to jednak mając na uwadze wcześniejsze założenie o wzorcowym człowieczeństwie Jezusa, wniosek papieża można rozciągnąć na wszystkich ludzi – na człowieka jako takiego<sup>68</sup>. Tym samym należy stwierdzić, że według Ratzingera/Benedykta XVI do istoty człowieczeństwa należy modlitewna komunikacja z Bogiem. Co więcej, mając na uwadze fakt, że wejście w sposób życia Jezusa dokonuje się poprzez chrzest, to płynie z tego wniosek, że drogą realizacji człowieczeństwa jest chrześcijaństwo<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> JN1, s. 123.

<sup>64</sup> Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2005, s. 17; BJCH, s. 71.

<sup>65</sup> Por. WWC, s. 189–191.

<sup>66</sup> BJCH, s. 31.

<sup>67</sup> BJCH, s. 32.

<sup>68</sup> Por. CHJK, s. 40.

<sup>69</sup> Por. CHJK, s. 154.

Z synostwem, które określa Jezusa, wiąże się pojęcie dziecięctwa. Opisuje ono rodzaj relacji, który zazwyczaj bywa nazywany zależnością i z którego człowiek pragnie się wyzwolić. Tymczasem papież wykazuje, że treści dziecięctwa nie stanowi relacja zależności, lecz miłości<sup>70</sup>. Owszem, dziecko jest zdane na innych, potrzebuje pomocy, ale nie świadczy to o zależności niewolniczej. To cały splot powiązań z innymi, czemu podlegał także Jezus jako człowiek, co można nazwać dziedzictwem przodków (biologicznym, psychicznym, myślowym)<sup>71</sup>. Paradoksalnie owa zależność od innych staje się źródłem niezależności: „Dziecko samo z siebie nie posiada nic. Żyje dzięki innym i właśnie tak, nie mając żadnej władzy i nic nie posiadając, jest wolne. Posiadanie i władza to dwie wielkie pokusy człowieka, który staje się niewolnikiem swego mienia i oddaje mu swoją duszę”<sup>72</sup>.

Wydaje się więc, że być człowiekiem, to stać się dzieckiem, czyli uznać swoje powiązania z innymi i w tym fakcie odnaleźć źródło wolności od przywiązania do władzy i posiadania.

Analizując w dalszym ciągu tytuł „Syn”, będący pojęciem relacji, papież zwraca uwagę, że Jezus został posłany przez Ojca do ludzi, a Jego egzystencja jest egzystencją „dla”. Ojciec Święty używa tutaj terminu „proegzystencja”<sup>73</sup>. Biblijną podstawę jego poszukiwań tworzy zarówno opis Ostatniej Wieczerzy ze słowami ustanowienia Eucharystii, jak i otwarty na krzyżu bok Chrystusa<sup>74</sup>. W oparciu o te spostrzeżenia Ratzinger/Benedykt XVI dochodzi do wniosku, że całą nowością, jaką Jezus wniósł w historię ludzkości skażoną grzechem pierworodnym, jest zaprzeczenie egoizmowi, zamknięciu się w samym sobie. Całe życie Chrystusa, Jego dzieło – a co za tym idzie – Jego osoba to radykalne „bycie nie dla siebie samego, lecz dla innych”<sup>75</sup>.

Wynika z tego, że być prawdziwie człowiekiem to przezwyciężyć swój egoizm (w jakiegokolwiek by on postaci nie występował) i żyć dla innych. Znaczy to, że człowiek potrzebuje drugiego, bo bez niego nie może zaktualizować swojego bytu. Choć owa relacja z drugim jest wielostronna, to ujmując ją od strony własnego „ja”, jawi się ona jako proegzystencja: „Człowiek bowiem jest tym bardziej sobą, im bardziej jest dla drugiego. Przez to tylko dochodzi do siebie, że odchodzi od siebie. Staje się sobą tylko przez kogoś drugiego i przez byt przy kimś drugim”<sup>76</sup>.

Wychodząc od obserwacji otaczającego świata, trzeba stwierdzić, że na obecnym etapie dziejów świata – przed eschatologicznym odnowieniem wszystkiego

<sup>70</sup> Por. JN1, s. 123.

<sup>71</sup> Por. BJCH, s. 69–70.

<sup>72</sup> BJCH, s. 72.

<sup>73</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2005, s. 27–28, 46–50; JN1, s. 275.

<sup>74</sup> Por. WWC, s. 262–263; J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2011, s. 138–151.

<sup>75</sup> JN2, s. 147.

<sup>76</sup> WWC, s. 244.



– stwierdzenia *ecce homo* nie można odnieść do nikogo poza samym Jezusem. Tylko On jest w pełni i prawdziwie człowiekiem, ponieważ stał się aktualizacją bytu i prawdy o bycie. Dzięki konfrontacji z Nim każdy człowiek wie, że jest jeszcze człowiekiem w drodze, istotą przyszłości, która dopiero dąży do tego, by w pełni być sobą samym. Za cechę człowieczeństwa uznaje się zatem ciągły rozwój, nieustanne „dążenie do”<sup>77</sup>.

### 3. DROGA PROWADZĄCA PRZEZ KOŚCIÓŁ

Z dotychczasowych refleksji wynika, że drogą realizacji człowieczeństwa jest spojrzenie skierowane na Chrystusa, naśladowanie jego człowieczeństwa. Jednak potrzeba tu czegoś więcej niż zwykłego naśladownictwa. Chodzi o wejście w egzystencję Syna Bożego. Jak to jednak osiągnąć?

W 1983 r. ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary podczas rekolekcji wielkopostnych, które wygłosił dla papieża Jana Pawła II, wskazał, że „Kościół, Ciało Chrystusa, jest rzeczywistym podmiotem poznania Jezusa”<sup>78</sup>. Z powyższego stwierdzenia płynie prosta konsekwencja: skoro w Bogu znajduje się źródło wiedzy o Chrystusie, to tylko podmiot, który jest w stanie dotrzeć do tego źródła, może poznać tożsamość człowieka. Bóg czyni się dostępnym w swoim Synu<sup>79</sup>. Jego pełne poznanie staje się dostępne eklezyjalnie przez wiarę. „Kościół żyje tym wyznaniem wiary; ukazuje się w nim tajemnica Boga, i dlatego – wraz z tajemnicą Jezusa – w tym wyznaniu odsłania się przed Kościołem tajemnica ludzkiego życia, dziejów człowieka i świata”<sup>80</sup>.

Cały ów proces dokonuje się przez włączenie w modlitwę Chrystusa na zasadzie utożsamienia z Nim poprzez podmiannę podmiotu<sup>81</sup>. *Ja* poznające człowieka włącza się w *My* poznające Kościoła. Tym samym *Ja* poznające siebie samego poddaje swój ogląd ocenie i weryfikacji *My* poznającego. Wiedza ta jest jak najbardziej własna, ale zarazem przychodząca z zewnątrz. Komentując papieskie rozważania o eklezyjalności poznania, Szymik streszcza je w następujący sposób: „człowiek odnajduje w Kościele (w Chrystusie) swoją prawdziwą tożsamość – nie w sobie, ale poza sobą; otrzymuje ją w akcie *przekraczanie siebie (już nie ja...)*”<sup>82</sup>. Papież

<sup>77</sup> Por. WWC, s. 237.

<sup>78</sup> CHIIK, s. 95.

<sup>79</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2008, s. 108–109.

<sup>80</sup> CHIIK, s. 34.

<sup>81</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006, s. 24–25.

<sup>82</sup> TB, s. 88.

pisze więc, że wspólnota Kościoła, to „przestrzeń, w której człowiek odnajduje swoją tożsamość przez utożsamienie się z Chrystusem, który obdarza go własną tożsamością”<sup>83</sup>. Tożsamość człowieka jawi się tutaj jako coś dynamicznego. Zastana i skażona grzechem pierworodnym jest oczyszczana i przemieniana w chrzcie, a to ma miejsce w Kościele, który „nie istnieje ze względu na siebie samego. [...] Kościół ma do spełnienia zadanie wobec świata, wobec ludzkości. Musi przetrwać dlatego tylko, że jego zniknięcie pograżyłoby świat w mrokach bezbożności, a w konsekwencji pociągnęłoby za sobą degradację czy wręcz destrukcję człowieczeństwa. [...] Istnieje po to, by świat stawał się miejscem obecności Boga, miejscem przy-  
mierza Boga z ludźmi”<sup>84</sup>.

Patrząc więc od strony antropologii, można powiedzieć, że Kościół stanowi środowisko życiowe przygotowane dla człowieka. W nim jest możliwe przebywanie z Bogiem, czyli budowanie z Nim wspólnoty, a przez to tworzenie jej z innymi ludźmi, do czego zostaliśmy stworzeni. W tej wspólnocie człowiek jest obdarowywany i przyjmuje siebie jako dar. W chrzcie, czyli w sakramencie wiary Kościoła<sup>85</sup>, wierzący otrzymuje nową tożsamość (już nie tylko z faktu stworzenia, ale i odkupienia). To nie człowiek się zmienia i realizuje, ale w ten sposób przejawia się działanie Chrystusa w Jego Kościele<sup>86</sup>.

Chrystus jest nazywany „nowym Adamem”. Nie stanowi więc wyjątku, a Jego egzystencja dotyczy całej ludzkości. Kościół jawi się jako wewnętrzny wymóg egzystencji nowego człowieka, kiedy weźmiemy pod uwagę naukę św. Pawła, który porównuje go do Ciała Chrystusa. W organizmie tym jest możliwa najwyższa jedność, a zarazem indywidualność. To tutaj przed człowiekiem otwiera się jego przyszłość: całkowite uspołecznienie, ale bez zniszczenia indywidualności<sup>87</sup>. Człowiek może się stać po prostu samym sobą – zrealizować zamiar Stwórcy, a więc zjednoczyć się z Nim tak, by Bóg był wszystkim we wszystkich<sup>88</sup>.

Proces ten dokonuje się w Kościele poprzez Eucharystię, która tworzy jedno ciało. W Komunii eucharystycznej Bóg przychodzi do konkretnego człowieka. Jednak nie jest to tylko spotkanie z jednostką. Papież pisze, że „komunia otwiera ja człowieka i stwarza nowe *my*. Komunia z Chrystusem oznacza z konieczności łączność ze wszystkimi należącymi do Niego; w konsekwencji ja staję się częścią tego nowego chleba, który On stwarza przez przeistaczanie istot ziemskich”<sup>89</sup>.

Na koniec trzeba wskazać na bardzo oryginalny, a zarazem ważny dla Ratzingera/Benedykta XVI liturgiczny wymiar człowieczeństwa. Jak zostało wcześniej zauważone, człowiek jest istotą wychyloną ku przyszłości. Liturgia zaś stanowi

<sup>83</sup> SW, s. 25.

<sup>84</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków: Wydawnictwo M 2005, s. 264.

<sup>85</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2009, nr 1253.

<sup>86</sup> Por. JN1, s. 30; JN2, s. 85.

<sup>87</sup> Por. WWC, s. 246–249.

<sup>88</sup> Por. KPWW, s. 91.

<sup>89</sup> CHIJK, s. 114.

antycypację przyszłego, wiecznego życia. Jest ona „budzeniem w nas prawdziwego dziecięctwa, otwieraniem na oczekującą nas wielkość, której spełnienie nie jest jeszcze prawdziwie dane wraz z dorosłością; byłaby ona ukształtowaną formą nadziei, która żyje już przyszłym, rzeczywistym życiem i która uczy nas właściwego życia – życia wypełnionego wolnością, bezpośrednią obecnością Boga i prawdziwą otwartością na innych”<sup>90</sup>.

Liturgia ukazuje eschatologiczny wymiar egzystencji ludzkiej, a tylko w takiej perspektywie można zrozumieć człowieka. Do pełnego opisu człowieczeństwa nie wystarczy teologia stworzenia. Musi być ona dopełniona przez kontekst eschatologiczny, który wskazuje na Chrystusa – zarazem Alfę i Omegę<sup>91</sup>. Dla papieża charakterystyczna jest kosmiczna wizja liturgii Kościoła, w której Zbawiciel otwiera drogę prowadzącą do nowego stworzenia, przemieniając je i przygotowując do nowego nieba i nowej ziemi<sup>92</sup>. Skoro człowiek jest istotą w drodze, a Kościół to pielgrzymująca wspólnota wiary, to „liturgia chrześcijańska jest liturgią w drodze, liturgią pielgrzymowania w stronę przemienienia świata, które nastąpi wówczas, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich”<sup>93</sup>. Można powiedzieć nawet więcej. Skoro przeznaczenie człowieka stanowi prawdziwa i wieczna szczęśliwość, a jej źródłem jest miłość Boga, to w Eucharystii – sakramencie miłości – człowiekowi zostaje dane „uprzednie kosztowanie eschatologicznego spełnienia”<sup>94</sup>.

Pokazana powyżej relacja pomiędzy liturgią a człowieczeństwem prowadzi do innej prawdy wiary, która jest mocno obecna w teologii Ratzingera/Benedykta XVI. Wszystko, co istnieje, zostało stworzone dla chwały Bożej<sup>95</sup>. Można wręcz powiedzieć, że zasadność życia ludzkiego polega na tym, by było ono kultem Boga<sup>96</sup>. Przy pobieżnym rozumieniu powyższych zdań można się dopatrzeć pewnej nieścisłości – człowiek został stworzony dla kultu, ale przecież to kult liturgiczny pozwala być człowiekiem. Zależność między nimi powinna być zatem odwrotna. To kult jest po to, by człowiek mógł żyć. Jednak rozumowanie papieża, analizującego naturę kultu, tłumaczy te pozorne sprzeczności. Struktura liturgii, w której istnieje prymat słowa, pokazuje, że człowiek, aby odpowiedzieć Bogu, najpierw sam musi się otworzyć na Jego działanie. Dzięki temu staje się odpowiedzią daną Stwórcy, a przez to „lepiej sprawuje autentyczny kult”<sup>97</sup>. W rzeczywistości więc jest to wzajemna zależność człowieczeństwa i kultu. Papież, nawiązując do

<sup>90</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań: Wydawnictwo Christianitas 2002, s. 15.

<sup>91</sup> Por. WRTB, s. 66.

<sup>92</sup> Por. DL, s. 7.

<sup>93</sup> DL, s. 47.

<sup>94</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2007, s. 30.

<sup>95</sup> Por. KKK 293.

<sup>96</sup> Por. DL, s. 18.

<sup>97</sup> JN2, s. 249.

słów św. Ireneusza, według którego chwałą Boga jest żyjący człowiek<sup>98</sup>, wyraża to bardzo precyzyjnie: „Rzeczywistym kultem jest żyjący człowiek, który stał się w całości dawaną Bogu odpowiedzią, ukształtowaną przez Jego uzdrawiające i przeobrażające słowo”<sup>99</sup>.

Liturgia nie tylko wskazuje na taką konstytucję bytu ludzkiego. W liturgii bowiem nieustannie dokonuje się obdarowywanie, a przez to tworzenie nowego człowieka. Najlepszy tego przykład to Eucharystia, która stanowi ucztę miłości. W tym sakramencie Logos jest słowem, dającym życie poprzez to, że stał się pokarmem – rzeczywistym, materialnym darem miłości. Bóg, będąc miłością, obdarowuje człowieka samym sobą, by w ten sposób ten stał się sobą<sup>100</sup> – *amor ergo sum*.

W wyniku skażenia grzechem człowiek sam z siebie nie ma zdolności do udzielenia odpowiedzi Bogu, a przez to do powrotu do Ojca (*reditus*). Z tego powodu w liturgii człowiekowi jest dane uczestnictwo w *reditus Syna*. W Nim Bóg wyrusza w drogę, przyjmując całość ludzkiej natury i to z nią powraca do domu<sup>101</sup>. Na tej podstawie widać także głębokie przekonanie Ratzingera/Benedykta XVI o jedności natury ludzkiej, gdzie w bycie nie ma pęknięcia i rozróżnienia na to, co naturalne i nadprzyrodzone<sup>102</sup>. Zrozumiały staje się także postulat integralnego rozwoju człowieka, którego promocja i realizacja ma miejsce w liturgii Kościoła<sup>103</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy przypomnieć, że antropologię Ratzingera/Benedykta XVI można określić jako teologiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jej podstawy to teocentryzm, który jest radykalnie chrystocentryczny<sup>104</sup>. Całość osadza się w eklezjologii. Według papieża pytanie o to, kim jest człowiek i jak nim być, musi zostać skierowane do Boga. Jego słyszalną w Kościele odpowiedzią jest Jezus Chrystus. Kościół zaś, będąc Ciałem Chrystusa, stanowi przestrzeń obcowania Boga i człowieka. Tym samym jest Bożym narzędziem przemiany ludzkiego bytu – wyzwolenia i spełnienia.

<sup>98</sup> Św. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków: Wydawnictwo Kairos 1999, s. 86.

<sup>99</sup> JN2, s. 253.

<sup>100</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo M 2008, 13–14.

<sup>101</sup> Por. DL, s. 33.

<sup>102</sup> Por. WRTB, s. 70–71.

<sup>103</sup> Por. CIV 11.

<sup>104</sup> Por. TB, s. 284.

## WYKAZ SKRÓTÓW:

- BJCH – Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*  
 CHIJK – Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*  
 CIV – Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*  
 DL – Ratzinger J., *Duch liturgii*  
 GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*  
 JN1 – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1*  
 JN2 – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II*  
 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*  
 KPWW – Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*  
 NPBS – Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył...*  
 OC – Szymik J., „*Oto człowiek*” – *od Adama do Chrystusa*.  
 PWT – Ratzinger J., *Prawda w teologii*  
 SW – Benedykt XVI, *Święto wiary*  
 TB – Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1 WRTB Rowland T., *Wiara Ratzingera*  
 WWC – Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*

## GŁÓWNE RYSY ANTROPOLOGII J. RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

## Streszczenie

Antropologia Ratzingera/Benedykta XVI okazuje się ściśle teologiczna. Jej podstawy to teocentryzm, który jest chrystocentryczny. Całość osadza się w eklezjologii. Pytanie o to, kim jest człowiek i jak być człowiekiem, musi być skierowane do Boga. Jego słyszalną w Kościele odpowiedzią staje się Jezus Chrystus. Sam Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, jest przestrzenią obcowania Boga i człowieka. Tym samym jawi się jako Boże narzędzie przemiany ludzkiego bytu – wyzwolenia i spełnienia. Człowiek nie jest istotą niezależną. Pochodzi od Boga. Istnieje, ponieważ jest kochany. Bycie stworzonym na Boży obraz przesądza o relacyjnym – dialogicznym – charakterze jego bytu. Rysą na Bożym dziele jest skażenie grzechem. Człowiek powinien zwrócić swój wzrok na doskonały Boży obraz – Jezusa (Boga i człowieka zarazem). Charakterystyczne są tutaj kategorie synostwa, dziecięctwa i proegzystencji. To wszystko staje się dostępne poprzez wejście w egzystencję Syna Bożego. Dokonuje się to poprzez chrzest w Kościele. Tam człowiek może realizować swój relacyjny byt. Z kolei liturgia otwiera nam dostęp do naszego eschatologicznego przeznaczenia.

Słowa kluczowe: antropologia, chrystologia, eklezjologia, epistemologia, liturgia, Eucharystia.

## MAIN FEATURES OF JOSEPH RATZINGER'S/BENEDICT XVI'S ANTHROPOLOGY

## Summary

The anthropology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI is strictly theological. Its basis is Christocentric theocentrism. The whole approach is embedded in ecclesiology. The question of who a man is and how to be a man must be directed to God. His answer, which is heard in the Church, is Jesus Christ. The Body of Christ is the space of the communion between God and man. Thus, Christ is God's tool for the transformation of human existence – its liberation and fulfillment. Man is not an independent being. He comes from God. He exists because he is loved. Being created in God's image determines the relational - dialogical - nature of his being. A scratch on God's work is made by sin which undermines the truth about creation. Asking about who he is, man should turn his eyes to God's perfect image, Jesus who is both God and man. The categories of sonship, childhood and pro-existence are characteristic here. All this is available by entering into the existence of the Son of God, which is done through baptism in the Church. There, man can realize his relational existence. The liturgy, however, provides us with the access to our eschatological destiny.

**Key words:** anthropology, Christology, ecclesiology, epistemology, liturgy, Eucharist.

DIE WICHTIGSTEN MERKMALE DER ANTHROPOLOGIE  
VON J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.

## Zusammenfassung

Die Anthropologie von J. Ratzinger/Benedikt XVI. ist streng theologisch. Sie basiert auf dem Theozentrismus, der christozentrisch ist. Das ganze Konzept ist in der Ekklesiologie eingebettet. Die Frage, wer der Mensch ist und wie er Mensch sein kann, muss an Gott gerichtet werden. Seine Antwort ist Jesus Christus. Diese Antwort wird in der Kirche gehört. Als der Leib Christi ist sie der Raum der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Sie ist also Gottes Werkzeug zur Verwandlung des Menschen – seine Befreiung und Erfüllung. Der Mensch ist kein unabhängiges Wesen. Er kommt von Gott und existiert nur, weil er geliebt wird. Nach Gottes Bild geschaffen zu sein, bestimmt den relationalen, also dialogischen Charakter seines Wesens. Ein Kratzer in diesem Werk Gottes ist die Verunreinigung durch die Sünde. Bei der Frage, wer der Mensch ist, sollte er seinen Blick auf das vollkommene Ebenbild Gottes richten – auf Jesus Christus (Gott und Mensch zugleich). Charakteristisch sind hier die Kategorien Sohnschaft, Kindsein und Pro-Existenz. All dies ist zugänglich, wenn man in die Existenz des Sohnes Gottes eintritt, was durch die Taufe in der Kirche geschieht. Dort kann der Mensch seine relationale Existenz verwirklichen. Die Liturgie eröffnet den Zugang zu unserem eschatologischen Schicksal.

**Schlüsselwörter:** Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie, Epistemologie, Liturgie, Eucharistie.



## BIBLIOGRAFIA

**A. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła**

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2009.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 526–606.

**B. Dokumenty i publikacje Ratzingera/Benedykta XVI**

Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009.

Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo M 2008.

Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo M 2007.

Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, Poznań: W drodze 2008.

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczytzie życia i misji Kościoła*, Tarnów: Biblos 2007.

Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków: Znak 2005.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków: Znak 2006.

Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków: Wydawnictwo eSpe 2005.

Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań: Christianitas 2002.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M 2007.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce: Jedność 2011.

Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków: Wydawnictwo M 2005.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006.

Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2005.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2005.

Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół Katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków: Znak 2005.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków: Salwator 2006.

Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce: Jedność 2005.

Ratzinger J., *Wiara–prawd–tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce: Jedność 2005.

Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, Warszawa: IW PAX 1975.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Znak 2007.

**C. Opracowania myśli Ratzingera/Benedykta XVI**

Michalik A., *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów: Biblos 2008.

Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków: WAM 2010.

Smolka B., *Obraz człowieka w teologii J. Ratzingera – Benedykta XVI*, w: K. Wolsza (red.), *W kręgu teologii Josepha Ratzingera-Benedykta XVI (Sympozja. Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, t. 73)*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 79–94.

Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010.

#### **D. Literatura pomocnicza**

Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków: Kairos 1999.

Cuda J., *Antropologia*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 61–71.

Szymik J., „*Oto człowiek*” – *od Adama do Chrystusa. Chrześcijańska antropologia jako korzeń i przyszłość Europy*, w: G. Kucza, G. Wita (red.), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2008, s. 110–116.

**Łukasz Grzywocz** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (archidiecezja katowicka), magister licencjat teologii, doktorant księdza profesora doktora habilitowanego Jerzego Szymika; absolwent Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, rekolekcjonista w Ośrodku Spotkań i Formacji Archidiecezji Katowickiej im. św. Jadwigi Śląskiej w Brennej. Obszary badawcze: teologia Ratzingera/Benedykta XVI, relacje: chrystologia–pneumatologia, prawda–duchowość, litera–duch wiary, teologia liturgii. Adres do korespondencji: lukgr@interia.pl.



STEPHAN KAMPOWSKI

Pontifical John Paul II Theological Institute for Marriage and Family Sciences in Rome/Italy  
<https://orcid.org/0000-0002-7927-6100>

A TALE OF TWO WOMEN.  
REFLECTIONS ON TWO TYPES OF MORALITY,  
ONE HUNDRED YEARS AFTER THE BIRTH OF ST. JOHN PAUL II

INTRODUCTION

The centenary of the birth of St. John Paul II is a welcome occasion to reflect on his legacy. In the field of moral theology and ethics, the publication of his 1993 moral encyclical *Veritatis Splendor* was, without doubt, a decisive moment. Against what some authors call the new morality, this papal document holds up the notion of morality as a realm in which we encounter the absolute, to the point that one may be called upon to lay down one's life in martyrdom. In what follows, I will argue that the Polish pope's teaching is rooted in a classical Greco-Roman and Judeo-Christian understanding of morality and thus not limited to Christianity. In fact, Sophocles' *Antigone*, the pagan character of a non-Christian author, can serve very well as a figure of the morality presented by the encyclical. For *Antigone*, the requirement of honoring her dead brother's body has an absolute character, on account of which she is willing to risk her life. A different woman will then serve as a figure of the new morality: Mrs. Bergmeier, who is praised by some of the proponents of this approach for having committed "sacrificial" adultery in order to be reunited with her family. Examining the differences between these two accounts, I will recall the classical distinction between choice and intention and argue that the new morality has forgotten about the moment of choice, subsuming it entirely under the intention. It is precisely in its teaching on the moral object and intrinsically evil acts that *Veritatis Splendor* defends the basic moral experience that we have a choice and that our choices matter.

I. *VERITATIS SPLENDOR* AND THE ABSOLUTE CLAIMS  
OF THE MORAL LIFE

By starting with a reflection on the Gospel episode of the encounter between Jesus and the rich young man, *Veritatis Splendor* situates morality in the context of the *sequela Christi*. The core of Christian morality is to follow Jesus; it is about Christian discipleship<sup>1</sup>. Toward the end of the document, John Paul II offers a reflection on martyrdom, which is at once the highpoint of the imitation of Christ and a witness to the absolute claims of God's law. In fact, for the encyclical martyrdom exists not only in matters of the faith but also in questions of morality: "Accepted as an affirmation of the inviolability of the moral order, [martyrdom] bears splendid witness both to the holiness of God's law and to the inviolability of the personal dignity of man, created in God's image and likeness"<sup>2</sup>. As Christian disciples should be prepared to lay down their lives rather than to renounce or blaspheme the name of Christ, so they should likewise be willing to die rather than to commit any other mortal sin. Christ himself was the first to give up everything for the world he came to save. He himself has loved us to the end, in the most radical way possible. Christ's complete gift of himself on the cross asks for a response. The response can be nothing less. To say it in the words of Hans Urs von Balthasar, every single Christian should consider martyrdom "as the external manifestation of the inner reality from which he or she lives. Martyrdom is the horizon of the Christian life"<sup>3</sup>.

In making its point on moral martyrdom, the encyclical does not limit itself to the context of Christianity, but cites the pagan Roman poet Juvenal: "Consider it the greatest of crimes to prefer survival to honor and, out of love of physical life, to lose the very reason for living"<sup>4</sup>. By citing an ancient Roman author here, John Paul II wants to underline the fact that the sense of the absolute that confronts us in morality is not an exclusively Christian idea, but belongs to the patrimony of humanity: "In this witness to the absoluteness of the moral good *Christians are not alone*: they are supported by the moral sense present in peoples and by the great religious and sapiential traditions of East and West"<sup>5</sup>. In fact, he could also have cited authors from the ancient Greek tradition here. Aristotle can imagine acts of a particularly shameful kind that "we cannot be compelled to do, and rather than

---

<sup>1</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor* (=VS), 6 VIII 1993, no. 19: "Following Christ is thus the essential and primordial foundation of Christian morality".

<sup>2</sup> VS 92.

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1987, p. 14–15. My own translation.

<sup>4</sup> VS 94. Juvenal, *Satirae*, VIII, 83–84.

<sup>5</sup> VS 94. All italics in citations throughout this essay are original.

to do them we ought to die after the most terrible suffering<sup>76</sup>. But also Democritus and Socrates say as much in their famous affirmation that it is better to suffer from injustice than to commit it<sup>7</sup>. There are acts so gravely sinful that they rob us of the very reasons for our existence. It is better to lose one's life than that which makes life worth living.

John Paul II's treatment of martyrdom toward the end of his encyclical is the culmination of one of his main arguments in the document. There are acts that must never be done. Some acts are intrinsically evil, independent of their socio-historical context and their underlying motivations<sup>8</sup>. There are some acts for which it is enough to know their moral object to understand that they are immoral. The very moment one knows that this is an act of apostasy, blasphemy, impiety, murder, adultery, theft, or treachery, one can be sure that one must not do it. An act of this kind does not represent a viable practical option under any circumstances whatsoever. There is no need to ask whether one is committing adultery with the right person, at the right place, at the right time and for the right motives<sup>9</sup>. Every person with whom one commits adultery is the wrong person; every motive is the wrong motive because committing adultery itself is wrong<sup>10</sup>. Now, this teaching is denied by several important currents in moral theology today, which go by the names of "autonomous morality," "proportionalism," or "consequentialism"<sup>11</sup>. It is not uncommon to group these trends under the name of "new morality," following

<sup>6</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. R. Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, III, i, 1110a.

<sup>7</sup> Plato, *Gorgias*, 469c; for the roots of this affirmation in Democritus, cf. H. Diels and W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann Verlag 2005, Vol. II, p. 156, B45: "ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαίμονέστερος".

<sup>8</sup> Cf. e.g., VS 80: "Reason attests that there are objects of the human act which are by their nature 'incapable of being ordered' to God, because they radically contradict the good of the person made in his image. These are the acts which, in the Church's moral tradition, have been termed 'intrinsically evil' (*intrinsece malum*): they are such *always and per se*, in other words, on account of their very object, and quite apart from the ulterior intentions of the one acting and the circumstances".

<sup>9</sup> Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II, 6, 1107a.

<sup>10</sup> Cf. Thomas Aquinas, *De Malo*, q. 15, a. 1, ad 5: "A man ought not to commit adultery for any expediency, just as he ought not to tell a lie for any expediency, as Augustine says in the book *Against Lying*."

<sup>11</sup> There are significant differences between these currents, and while some authors would readily identify themselves as adherents to autonomous morality, very few would describe themselves as "proportionalists" or "consequentialists", names usually given them by their critics. However, all these approaches hold in common one distinctive feature, which, according to G.E.M. Anscombe, renders the differences between them "somewhat trifling by comparison": it is excluding prohibitions of "certain things simply in virtue of their description as such-and-such identifiable kinds of actions, regardless of any further consequences". [G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy" 33 (1958), p. 10]. In what follows, to speak of an approach that has this characteristic, I will not talk of "proportionalism" or "consequentialism", but rather of the "new morality", an expression introduced by its proponents.

the lead of Joseph Fletcher's influential 1966 publication *Situation Ethics. The New Morality*<sup>12</sup>. In some parts of the world, the different versions of this approach have become the dominant schools in Catholic seminaries and universities, and John Paul II's concern was to offer a corrective here.

If it is impossible to speak of an act in itself – of the *species* or *object* of an act – and if the act's moral evaluation will always depend on its circumstances (including the broader, socio-historical context) and its underlying motivations, then no act of whatever kind could ever be excluded definitively as a possible object of one's choices. Proponents of the new morality might even grant that there are some acts that one must never do, but this "intrinsic" evil is defined tautologically. Thus, for instance, the command "Do not kill" is interpreted as forbidding *unjust* killings, and the commandment "Do not commit adultery" is interpreted as prohibiting immoral sexual relations<sup>13</sup>. What makes a killing unjust or what makes having sexual relations immoral will always depend on circumstances and intentions. The result is that an agent can never be entirely sure whether what is being proposed to him or her here and now is an act that violates the commandments or not, whether it is displeasing to God or perhaps even positively encouraged or commanded by him.

All our acting becomes hypothetical. But with that goes the possibility of martyrdom, given that in it one's whole life is at stake. No one will die for a hypothesis<sup>14</sup>. Who would rather die than offer incense to Caesar if he or she cannot be sure that rendering divine homage to a human being is *always* and *everywhere* offensive to God, independent of particular circumstances or motivations? Is it an act of idolatry only if one does it at the wrong time, at the wrong place, or for the wrong motives? What if one burns the incense to survive so that one can impart a Christian education to one's children and, thus, contribute to the growth of God's Church? Could offering incense to Caesar then be pleasing to God or even be commanded by him? No one who entertained such considerations has ever died a martyr. Either there are – at least a few – acts about whose immorality we can have certainty, or the martyr, far from being the epitome of Christ's disciple, is a fanatic who claims to know more than he or she can. The point of John Paul II's argument at this stage, then, is this: either some moral claims are absolute (in fact, these are few and yet of existential importance) or all are hypothetical. If, as the new morality has it, all moral claims are hypothetical, then the possibility of martyrdom is ruled out. As an approach that dispenses with martyrdom, the new morality cannot be a Christian one, given the central role martyrdom plays for Christianity.

<sup>12</sup> J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1966.

<sup>13</sup> For an interpretation of "intrinsic evil" in this sense, see for instance J. Fuchs, *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington, DC: Georgetown University Press 1983, p. 140: "But 'Thou shalt not kill' is obviously too broadly stated; it would be better to say, 'Thou shalt not commit murder'—that is, 'Thou shalt not kill unjustly'".

<sup>14</sup> Cf. R. Spaemann, *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, in: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart: Klett-Cotta 2010, p. 300.



## II. ANTIGONE AND CLASSICAL MORALITY

Though not cited by the encyclical, the fictional character of Sophocles' Antigone may help us to get at the experience that John Paul II has in mind, namely the experience of the absolute that confronts us in the moral sphere. Antigone is a moral martyr and, in many ways, a prototype of this category. Defying the king's decree that denies the rite of burial to those convicted of treason, Antigone insists on honoring her dead brother's body, traitor though he is, by laying him to rest. She prefers risking her life to seeing her brother's body being eaten by dogs and birds. Her problem is that she gets caught and sentenced to death. Previously promised in marriage to the king's son, she accepts the king's judgment without remorse.

Further along in the piece, the Choir sings of her as someone who acted "αὐτόνομος," autonomously. Looking at the Choir's use of this word "αὐτόνομος" and contemplating Antigone's courage in violating a human law, the German moral theologian Stephan Goertz suggests that Antigone is a champion of autonomous morality, that is, the very type of morality that has been the main object of criticism of *Veritatis Splendor*. Thus, Goertz writes: "Antigone defies the command of Creon and, at the cost of her own life, fulfills her religious duty to bury the traitor and her own brother Polynices. She makes a decision, she makes a choice – according to 'her own law,' *autonomously*, as Sophocles explicitly states"<sup>15</sup>.

The English translation of the passage to which Goertz refers reads as follows: "Then in glory and with praise you depart to that deep place of the dead, neither struck by wasting sickness, nor having won the wages of the sword. No, guided by your own laws and still alive [ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα], unlike any mortal before, you will descend to Hades"<sup>16</sup>. Now it is undoubtedly true that "αὐτόνομος" literally means "following one's own law." And what the Choir wants to express with this phrase is without a doubt that Antigone did not observe the king's law but, instead, followed a different one, one that was closer to her own self. Yet one must ask what motivation Antigone should have had to die for a law that she had literally given to herself. If she herself was the lawgiver and all that was at stake was faithfulness to herself, or, to use a term dear to autonomous ethics, her authenticity, why would she put her life at risk? What is there to fear in transgressing a law that one has given to oneself? Why not say, together with Walt Whitman, "I contradict myself? Very

<sup>15</sup> S. Goertz, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: S. Goertz, M. Striet (eds.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i. Br.: Herder 2014, p. 153: "Antigone widersetzt sich dem Gebot Kreons und kommt um den Preis des eigenen Lebens ihrer religiösen Pflicht nach, den Landesverräter und eigenen Bruder Polyneikes zu bestatten. Sie fällt eine Entscheidung, sie trifft eine Wahl – und zwar nach 'eigenem Gesetz', *autonom*, so heißt es ausdrücklich bei Sophokles". My own translation.

<sup>16</sup> Sophocles, *The Antigone of Sophocles*, ed. R. Jebb, Cambridge: Cambridge University Press 1891, verses 817–820.

well then, I contradict myself; I am large, I contain multitudes”<sup>17</sup>? If I am my own supreme lawgiver, why can I not change the law I have previously promulgated the very moment that this law gets me into trouble? Authenticity may be an excellent good, but giving away one’s life for it would have to seem irrational.

Now Antigone was no fool. She was perfectly in her right mind, and her concern was not primarily with herself and her self-consistency. What, then, is meant precisely by Antigone’s “autonomous” action? To interpret well Sophocles’ intentions in this play, one must not look only at the words of the Choir by themselves. These have to be read in the light of Antigone’s words during her defense before the king:

*Creon:* And even so you dared overstep that law?

*Antigone:* Yes, since it was not Zeus that published me that edict, and since not of that kind are the laws which Justice who dwells with the gods below established among men. Nor did I think that your decrees were of such force, that a mortal could override the unwritten and unfailing statutes given us by the gods. For their life is not of today or yesterday, but for all time, and no man knows when they were first put forth<sup>18</sup>.

“Nor did I think that your decrees were of such force, that a mortal could override the unwritten and unfailing statutes given us by the gods.” By putting these words into Antigone’s mouth, Sophocles already anticipates the declaration of the Apostle Peter who, confronted with the irrational demands of the Jewish authorities, affirmed: “We must obey God rather than men” (*Acts* 5:29). Antigone was free to transgress the king’s decree because she took her bearings not from a law that she gave to herself, but from a law both written in the heavens and written in her heart: the eternal decree, promulgated by the gods, that demands familial piety. Sophocles’ tragic heroine became truly free precisely by submitting to the “unfailing statutes given us by the gods,” in which one may see a prefiguration of what later Christian theologians would call the natural law, namely the rational creature’s participation in God’s eternal law. She was not the slave of human beings, nor was she the slave of her fears, clinging to her survival, but she was free to do the good that she had recognized, even if it meant putting her life on the line.

Despite the Choir’s use of the word “αὐτόνομος,” the new morality will be hard-pressed to turn Antigone into one of its champions. Since she was guided by the concern not to “prefer survival to honor” so as not to “lose the very reason for living” (Juvenal)<sup>19</sup>, she is the figure, not of the new, but of the classical morality of the Greco-Roman and Judeo-Christian type, which recognizes the absolute and unconditional nature of at least some moral claims on our lives. The main difference between the new morality and classical morality would then seem to be this. For

<sup>17</sup> W. Whitman, *Song of Myself*, in: *Leaves of Grass*, New York: Viking Penguin 1959, p. 85.

<sup>18</sup> Sophocles, *Antigone*, verses 450–455.

<sup>19</sup> Cf. VS 94.

the former, the martyr is an irrational fanatic. For the latter, in contrast, he or she is the quintessential moral person who witnesses to the fact that some goods are worth more than survival and that some moral claims are so radical that they are worth dying for. Antigone perfectly fits this latter description.

### III. MRS. BERGMEIER AND THE NEW MORALITY

Due to its hypothetical nature, the new morality cannot make sense of martyrdom. The martyr will have to appear as someone unreasonable, seeing absolute moral claims and certainties where at best, there are recommendations and probabilities. For the new morality, the quintessential moral person has the courage of not excluding any practical option from the outset, taking into account that life is never ideal. Not afraid of getting his or her hands dirty, this person is set on making the best even of tragic situations. What matters most is to do the best one can to produce the greatest good possible under the given circumstances. For this, one needs a sober realism and the capacity to envision and calculate well the probable outcomes of different possible courses of action. As the epitome of this approach to morality, one may present another woman, not Antigone, but a certain Mrs. Bergmeier<sup>20</sup>.

As James Keenan tells her story, Mrs. Bergmeier is a German citizen, held captive in a Nazi-prison during World War II. She has a husband and children who suffer from health issues and struggle to make do without her. One day she learns that pregnant women are immediately released. In her desire to be reunited with her husband and children as soon as possible, she seeks out sexual relations with a prison guard and becomes pregnant. Released from prison, she rejoins her husband and children, who welcome her with open arms. A few months later, a little boy is born whom they give the name of his father, the prison guard, to whom all feel a debt of gratitude. Joseph Fletcher entitles his account of the story "Sacrificial Adultery." In Keenan's description of the events, the word "adultery" does not so much as appear. According to him, Mrs. Bergmeier's behavior was not merely excusable on account of the extreme circumstance; no, it was truly laudable. For Keenan, Mrs. Bergmeier is an epitome of virtue. She exercised all the cardinal virtues, integrating them into the order of charity. As it testifies to the logic of the new morality, his argument bears citing at length:

---

<sup>20</sup> Cf. J. Fletcher, *Situation Ethics* ..., p. 163–165. Fletcher presents the events surrounding her life as historical. In contrast, James Keenan, who extensively comments on her story, shows little interest in historical detail, suggesting that he does not consider the events historical. Cf. J.F. Keenan, *Proposing Cardinal Virtues*, "Theological Studies" 56 (1995), p. 709.

From the viewpoint of justice, she demonstrates an obvious concern for her neighbors and their equality; we note too that in her society she has also been a caring wife and mother. Until the point when she violated the institutional claims of marriage, she was true to her culture's institution of marriage. But this violation is not pursued for its own sake. From the viewpoint of fidelity, she has special bonds with her husband and children that distinguish her situation. Her husband's and children's health are in jeopardy, and she alone is the primary caregiver. Her absence leaves those others neglected. She chooses to engage in an action whose consequences mean new life, a child with whom she will probably have a particularly faithful relationship precisely because the conception and birth of that child led to the rescue of her other children and husband<sup>21</sup>.

Of what kind is the morality that uses Mrs. Bergmeier as figurehead and exemplar? Central to Keenan's approach is the distinction between the good and the right that was first introduced by William Ross in 1930<sup>22</sup> and that found its way into Catholic moral theology through the writings of Bruno Schüller, Joseph Fuchs, and Klaus Demmer, to name just a few of its more influential proponents. For this approach, goodness is a quality of the will. To be good, the will needs to aim at bringing about the best possible result. The will that is good, the will that is informed by charity<sup>23</sup>, is the will that strives toward producing the best possible future state of affairs (which, in turn, is called "the right"). If this is indeed the motivation, then the will is good. The act is right if it actually achieves the best possible results as intended. The act's rightness is a technical question, and a will can still be good (aiming at the best), even if the act is wrong (on account of given circumstances incapable of producing the desired effects)<sup>24</sup>. On this account, Mrs. Bergmeier's will was good, because her act was motivated by bringing about the best state of affairs thinkable under the given conditions: her reunification with her family. Her act was also right because, by it, she indeed managed to produce this effect.

Thus, on Keenan's account, an action has two measures, the action's rightness – that is, its efficiency – and the action's goodness – its motivation. An act is right if it manages to produce the best possible future state of affairs – here: a state in which an imprisoned wife is happily reunited to her family. An act is good – or

<sup>21</sup> J.F. Keenan, *Proposing Cardinal Virtues ...*, pp. 728–729.

<sup>22</sup> W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press 1930.

<sup>23</sup> Charity is essentially equated with a good will, which in turn is equated with a will that strives for the right, the best state that one is able to bring about. Cf. J.F. Keenan, *Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness: A Key to Thomas's Secunda Pars*, "The Thomist" 56 (1992), p. 424: "Any action requires two measures, one which pertains to whether the action is right or prudential, that is, one which asks whether the mean has been attained. The other measure asks whether the act originates from a command of charity, that is, whether the agent has striven to love God and neighbor as much as the agent could".

<sup>24</sup> Cf. J.F. Keenan, *Proposing Cardinal Virtues ...*, p. 716: "In order to call a person good the person's conduct does not need to be right; striving out of love for the right sufficiently describes a good person. This is the response to the gift of charity: to strive for right living".

rather the will that commands this act is good – if it is motivated by the desire precisely to bring about the best possible future state of affairs. However, by looking exclusively at an action's efficiency and motivation, the new morality neglects a further measure of action that has been upheld by the tradition and that is recalled by *Veritatis Splendor*: the action's *whatness*, or, in the language of Saint Thomas, whom the encyclical follows here, the action's moral object<sup>25</sup>. The new morality does not so much as raise the question of *what* one is *presently* doing to produce a *future*, desirable state of affairs. The present activity is entirely judged by criteria taken from the future: its goodness derives from what one aims at (a desirable future state); its rightness derives from the action's efficiency in actually producing this desired state of affairs. On this new account, the action does not have any consistency of itself in the here and now.

The new morality is hence a hypothetical morality as the future, from which it derives its criteria, is uncertain by definition. Thus, an act that was right yesterday when one did it can become wrong today upon changed circumstances. Whether Mrs. Bergmeier's action was right cannot be decided before she is actually home, and her husband and children welcome her and her new baby with joy. This is indeed a possible outcome but by no means the most likely one. We can imagine different scenarios. What is the legal value of a decree issued in a Nazi prison camp? Can one reasonably rely on it? What is the likelihood of things changing from one moment to the other? Imagine that just after Mrs. Bergmeier has managed to become pregnant, the prison director abolishes the previous decree. He no longer sends pregnant women home but has them executed on the spot, which, historically speaking, would have been the more plausible scenario. Initially the right action, her seeking sexual relations with the guard has now turned out wrong. Or let us suppose she does manage to get pregnant and get released. The problem now is that her husband, though relieved to have her back, is not enthusiastic about having to raise another man's child. He becomes jealous and angry and seeks to drown his negative emotions in a sea of alcohol, finally committing suicide. Life is full of unforeseeable twists and turns. Some of them we can perhaps anticipate. Other results of our actions may completely surprise us. The consequences of Mrs. Bergmeier's action were ultimately out of her control. There was just one thing in her power, which is also the one thing she is responsible for, and which is the one thing the new morality ultimately claims does not exist: her act in itself. Her choice of freely engaging in sexual relations with a man other than her husband.

---

<sup>25</sup> VS 78: "The morality of the human act depends primarily and fundamentally on the 'object' rationally chosen by the deliberate will, as is borne out by the insightful analysis, still valid today, made by Saint Thomas". Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 6.

## IV. CHOICE VS. WISH AND INTENTION

There is, then, a fundamental problem with any moral theory that, in seeking to give criteria for our actions, refuses to look at the action itself, that is, at what *Veritatis Splendor* calls its object. Any account of morality that reduces the action's whatness entirely to its motivation (=goodness or badness) and consequences (=rightness or wrongness) is deeply flawed in its action theory. It eliminates the moment of choice, forgetting the grounds in our lived experience that allowed Aristotle to introduce the crucial distinction between προαίρεσις and βούλησις: between choice and what one may translate as wish or intention.

Treating this distinction in Aristotle is complicated by the fact that the Philosopher seems to have in mind three ideas (choice, wish, and intention), while disposing only of two words (προαίρεσις and βούλησις). Distinguishing well these ideas is relevant enough to the present purposes to warrant a short excursus, looking at the pertinent passage in the *Nicomachean Ethics*. When Aristotle begins distinguishing προαίρεσις from βούλησις the context suggests rendering the former with “choice” and the latter with “wish”:

But, though it [choice – προαίρεσις] does seem closely connected with wish [βούλησις], it is not this either. For there is no rational choice of what is impossible, and someone claiming that he was rationally choosing this would be thought a fool. But there may be wish even for things that are impossible, such as immortality. And wish can also be for things one could never bring about by one's own efforts, such as that some actor or athlete win in a competition. No one, however, rationally chooses things like this, but only things that he thinks might come about through his own efforts<sup>26</sup>.

Here, the contrast between προαίρεσις and βούλησις is the contrast between choice and wish. Choosing always concerns the possible, while wishing can also include the impossible. One could wish for past events never to have happened, but one has no business in choosing their non-occurrence, since, as past, they are inherently impossible for us to change. The object of choice is always something that directly depends on the agent to do or not to do. The object of wishing can also involve things that are, as such, possible, but upon which the agent has no direct bearing. One can wish for one's favorite football team to win the championship, but one does not choose it since the event is independent of one's own efforts. Here the contrasted pair is patently wishing vs. choosing.

One could leave the problem at this point and say that βούλησις is simply “wish” and nothing else, which would mean that Aristotle does not have a precise

<sup>26</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 2, 1111b.



word for “intention” as some indeed claim<sup>27</sup>. However, Aristotle continues giving further examples for distinguishing προαίρεσις from βούλησις, in which cases the idea of βούλησις seems to change and where rendering the word with “intention” would appear justifiable. Thus we read on:

Again, wish [βούλησις – here, perhaps better: “intention”] is more to do with the end, rational choice [προαίρεσις] with what is conducive to the end; for example, we wish to be healthy, but we rationally choose things that will make us healthy; and we wish to be happy, and say that we do, but to claim that we rationally choose to be so does not sound right. For in general rational choice seems to be concerned with things that are in our power<sup>28</sup>.

In this context, health and happiness are examples of objects of βούλησις. But we can do more than merely wish for health and happiness. They are not impossible, and there is indeed something we can do about them. They are, in fact, ends of our activities. Hence it does not seem inappropriate here to render βούλησις with “intention.” In later scholastic language, intention is by definition that which is of the end, while choice is that which is of the means to the end. We *intend* the end, such as health, or, as the final end, happiness, while we *choose* those acts that are toward this end, such as eating vegetables or practicing the virtues. As Aristotle says, “Wish [βούλησις – or here perhaps better: “intention”] [...] is for the end”<sup>29</sup>, so Thomas, many years later, will say: “Intention belongs first and principally to that which moves to the end”<sup>30</sup>. Βούλησις in Aristotle would thus seem to be at the very least a precursor of the later, more distinct Latin notion of *intentio*.

While it is important to be historically and terminologically precise, we can return now from this short excursus to the main point of our discussion, which regards the actual experience that is expressed by the terms we have just examined. There are different movements of our will, depending on its objects: choice, wish, and intention. The movement of wishing is an idle velleity that may even be of the impossible. It is not connected to our activity in any way, as when we say,

<sup>27</sup> Thus, following Elizabeth Anscombe, Martin Rhonheimer argues that Aristotle does not have a proper word for the idea of “intention”: “Aristotle lacks a proper word for the concept of intention, and this is probably one of the major deficits of his action-theory” (M. Rhonheimer, *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2011, p. 109 n. 19). If by “intention” indeed we mean the rather elaborate notion proposed by Anscombe, we might have to agree. If by “intention” we simply mean the will’s movement toward the end, things are different. In this sense, Rhonheimer, too, admits that “of course, Aristotle also knew an act of ‘setting a goal’ distinct from *prohairesis*. But he doesn’t have an action-theoretical concept for it” (M. Rhonheimer, *The Perspective of Morality ...*, p. 109, n. 19). While the word βούλησις in Aristotle has a broader meaning, inasmuch as it includes wishing, it would also seem to serve at least partly to express the idea of moving toward a goal.

<sup>28</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 2, 1111b.

<sup>29</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 4, 1113a.

<sup>30</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, 12, 1.



“Wouldn’t it be nice if...”, although we have neither the means nor the motivation to do anything about it. Then there is intention, which is about a good or apparent good<sup>31</sup> that is not under our immediate control, although there is something that we can do to realize it. In contrast to the object of a mere velleity, the object of an intention elicits and gives direction to concrete action, as the goal of health directs us to eat vegetables and do physical exercise. Then, finally, there is the moment of choice, which is “concerned with things that are in our power”<sup>32</sup>.

Let us now apply these distinctions to the case of Mrs. Bergmeier. Before she knew what to do about it, her desire to be reunited with her family had been a simple wishing. As she hears the news that pregnant women will be released from prison, being reunited with her family becomes an end that guides her concrete actions: it becomes the object of an intention. This reunification is a future, desirable state and, as such, still out of the immediate control of her will. But now she can think of a concrete action that is in her power, and as such, the object of a choice that may lead her to this end. *Intending* to be reunited with her family, Mrs. Bergmeier *chooses* to engage in sexual relations with a man to whom she is not married. In the story, this act is under the immediate control of her will to engage in or not to engage in. She chooses an act, traditionally called adultery, intending to be reunited with her family.

There is no denying that the intention enters the moral description of the act. Choice and intention form an organic whole<sup>33</sup>. Hence, for Martin Rhonheimer, the “‘means’ (that is to say, the concrete actions that are chosen for the sake of a definite goal) are a kind of concretization of the intended goal *in* action, or an anticipation of the good of that goal *through* action. If someone is getting some rest in order to finish his work, he is already engaged in finishing that work”<sup>34</sup>. The problem with the new morality is not with recognizing the undeniable importance of the intention but with disallowing any significant role to the moment of choice, as if, in Rhonheimer’s example, the “means” – the distinctly describable action of “getting some rest” – were no longer accorded any substance of its own and were completely subsumed under the description “finishing my work.”

In order to turn Mrs. Bergmeier’s act of adultery into an act of charity (given that she performed it intending to bring about the best results possible), one must completely abstract from *what* her will chooses at present. Acting is then reduced to bringing about certain states of affairs without it having any consistency of its own. However, this state of affairs is nothing we can intelligibly be said to choose; we can only intend to produce it. The concrete action that we perform intending

<sup>31</sup> Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 4, 1113a.

<sup>32</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 2, 1111b.

<sup>33</sup> Thus, according to St. Thomas Aquinas, following Aristotle, a man who steals in order to commit adultery is “strictly speaking more adulterer than thief” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 6), which, however, does not change the fact that he is also a thief.

<sup>34</sup> M. Rhonheimer, *The Perspective of Morality ...*, p. 108.

to bring about the best state of affairs possible will then receive its entire moral specificity from this intention. As Livio Melina puts it, in itself, apart from this intention, the new morality considers actions as physical events and “not as *choices* of our freedom”<sup>35</sup>.

In this way, acting is ultimately conceived in a way analogous to pressing a button, and choosing between acts is then like “choosing” between buttons. Let us imagine someone asked us for advice about whether he or she should press button A, B, or C. Quite evidently, to be able to counsel intelligently, we will need to know which kind of effects pushing button A, B, or C will respectively provoke: the lights will turn on, a building will explode, a missile will be launched... Just in itself, however, pressing a button is indifferent to reason and thus has no moral consistency or meaningfulness in itself, so that evidently no intrinsic evil can be attributed to pressing button A, B, or C. Now Keenan seems to understand Mrs. Bergmeier’s actions in an analogous way. The possible choice to remain inactive and not to procure a potential pregnancy is like pressing button A, which will keep her in prison. The choice of seducing a prison guard is like pressing button B, which will get her to be reunited with her family. Which button should she press? The answer seems obvious if pressing button A *is* staying in prison, and pressing button B *is* being reunited with her family. In other words: there is no choice of the means apart from the intention of the end. The moment of choice has disappeared from this account of morality.

## V. CONCLUSION: WE HAVE A CHOICE

One of the lasting legacies of Saint John Paul II’s encyclical letter *Veritatis Splendor* is to have underlined the importance of the moment of choice in action. When we choose to act, we do not simply choose pressing button A, B, or C to bring about an effect, which will then alone decide about the moral qualification of what we have done. No, by acting, we always choose a good, here and now. We take a stance toward this good and, therefore, at the same time also before God, the supreme good<sup>36</sup>. In the act of choosing, we also decide about ourselves. We choose what kind of persons we want to be. We determine ourselves. To this extent, John Paul II cites St. Gregory of Nyssa: “*We are* in a certain way our own parents,

<sup>35</sup> L. Melina, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Ares: Milano 1993, p. 51: “Possiamo anche dire che il proporzionalismo considera gli atti umani al livello di eventi fisici e non come *scelte* della libertà.” My own translation.

<sup>36</sup> Cf. VS 72: “Acting is morally good when the choices of freedom are in conformity with man’s true good and thus express the voluntary ordering of the person towards his ultimate end: God himself, the supreme good in whom man finds his full and perfect happiness.”

creating ourselves as we will, by our decisions [qualescumque nos volumus electione gignentes]<sup>37</sup>.

Having sexual relations with someone to whom one is not married is not like pressing a button that will reunite one with one's family (Mrs. Bergmeier). Rather, this choice has a significance of its own that cannot be completely subsumed under the intention. This choice means taking a particular stance toward the good of human sexuality and marital fidelity, in fact, a negative stance. Given the nature of our sexuality, it means instrumentalizing oneself and others (using a guard and one's child to get a ticket home). Analogous things must be said where other fundamental human goods are at stake that touch our deepest being, such as our life itself and our relationship to truth<sup>38</sup>. Instrumentalizing someone sexually, injuring or killing someone, or deliberately deceiving a person about an important fact regarding his or her life: all these are always and everywhere incompatible with the respect and love we owe to each other.

Incidentally, to claim that there are some types of acts that must never be done does not take away from the role of practical reason; it does not stifle creativity or reduce morality to geometry as John Locke or Baruch Spinoza had it.<sup>39</sup> The kind of acts that must never be done are few in number, and, as we have seen, already Aristotle, champion of practical reason, could think of some of them, which does not make him the intellectual forerunner of Locke or Spinoza. The certainty of my conviction that I must not commit adultery or that I must not kill an innocuous victim does not yet tell me how positively to build my life. Just by avoiding extra-marital relations and not killing one's spouse one does not yet live a good marriage. By avoiding intrinsically evil acts, one does not yet live a good life. Though such avoidance is a necessary condition, much more is needed positively to cultivate a marital relationship or, more generally, to live a good life, of which one is the creative protagonist. The teaching about intrinsically evil acts only tells us about a few things that we must never do. It does not tell us what to do in the positive, and thus it does not substitute practical reason with geometry.

In contrast to the account of Mrs. Bergmeier, who, as the story goes, is happily reunited with her husband and children, Antigone's tale, to be sure, turns out tragic, ending in total disaster. Obeying the unwritten laws of heaven over the king's godless decree, she shows tremendous courage. In her subsequent dealings with the king and her final suicide, she shows why she is not a Christian saint. Yet her

<sup>37</sup> VS 71, Gregory of Nyssa, *Life of Moses* II, 2–3: PG 44, 327–328.

<sup>38</sup> Cf. R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001, p. 232.

<sup>39</sup> Cf. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1975, book III, ch. XI, §16, p. 516: "Upon this ground it is, that I am bold to think, that *Morality is capable of Demonstration*, as well as *Mathematicks*." Cf. also B. Spinoza, *Ethics. Proved in Geometrical Order*, ed. M.J. Kisner, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

stubbornness and ultimate despair notwithstanding, her choice to observe the laws of heaven, even if that means risking her life, even if that means espousing death rather than the king's son, is an act by which she shows that she has a purpose in life: "I was made to join in love, not in hate"<sup>40</sup>. This love becomes manifest in concrete choices that are significant in themselves. They are not simply productive of effects, of state of affairs, of situations. These choices themselves are expressive of one's love. The choice to bury her brother was a symbolic act that manifested her love for him and made this love present in a concrete way. Thus, for classical morality, to love means to will a good for the beloved<sup>41</sup>, as when Antigone willed a burial for her brother. To love is also located on the level of choice, that is, the level of concrete acts that are immediately in our power.

For the new morality, as it has essentially eliminated the moment of choice, to love is exclusively located on the level of the intention. It is now no longer to will – that is, to choose – a good for the beloved, but to intend to produce the best possible future outcome, according to the best of one's predictive capacities. This best possible future outcome is not necessarily the best for an individual person, but it regards the general state of affairs in the world. For classical morality to love the poor means to do them good. For the new morality, to love the poor essentially means to strive to abolish poverty, which is why the words of our Lord must sound discouraging: "You always have the poor with you" (Mk 14:7). Thus, Jesus tells us explicitly that it is not in our human power to end poverty once and for all. Loving the poor cannot reside on the level of the intention to end poverty. Indeed, Christ places the love for the poor on the level of choice as he continues: "Whenever you will, you can do good to them" (Mk 14:7). He calls us to love the poor – to do good to them – and not to end poverty.

The difference is crucial. If to love the poor meant aiming at a state of affairs where poverty is abolished, several atrocious acts would indeed be compatible with love: stealing from the rich<sup>42</sup>, killing the rich, killing the poor. Though possibly conducive to a state of affairs in which poverty is abolished, these acts are incompatible with the love of concrete persons. Christians are called to love all people, the rich and the poor alike, and one cannot love them by stealing from

<sup>40</sup> Sophocles, *Antigone*, verse 523: "οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφίλειν ἔφυν" (translation adjusted).

<sup>41</sup> Cf. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 90, 6: "In hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit." Aristotle, *Rhetorica*, II, 4, 1380b 35–36: "ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ."

<sup>42</sup> What is being discussed here does not regard the *action of the poor*, but the *action of those who have a certain power over the poor*. Thus, nothing is said here about the question of whether it could ever be morally licit for the poor to *take* from the rich. [In fact, the right to property is not absolute, and in case of dire necessity, all earthly goods become common (cf. Vatican Council II, Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 7 December 1965, no. 69). For St. Thomas, who expounds on this principle, in such cases it is improper to speak of stealing (cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, 66, 7)].

them or by killing them. One can love them by willing the good, by doing good to them. Choosing this good is in our power (“whenever you will, you can do them good”). Intending the best state of affairs possible, in contrast, is something we must humbly leave to the providence of God who alone is able to make all things work together for the good of those who love him (cf. Rm 8:28), and who alone can even turn our sins into happy faults. As far as we are concerned, in our choosing, there remain some acts, which are not even many, that, by their specific nature, are of the kind that they must never be done if we want to remain in the love of God and neighbor. In fact, we have a choice.

A TALE OF TWO WOMEN REFLECTIONS ON TWO TYPES OF MORALITY,  
ONE HUNDRED YEARS AFTER THE BIRTH OF ST. JOHN PAUL II

Summary

On the centenary of the birth of St. John Paul II, this article reflects on his legacy for moral theology by examining the enduring relevance of his 1993 Encyclical *Veritatis Splendor*. Against what some authors call the new morality, this papal document holds up the classical notion of morality as a realm in which we encounter the absolute, to the point that one may even be called upon to lay down one’s life in martyrdom. As a figure of classical morality, the essay presents Antigone, who risked her life to honor her dead brother’s body. A different woman serves as a figure of the new morality: Mrs. Bergmeier, who is praised by some of the proponents of this approach for having committed “sacrificial” adultery in order to be reunited with her family. Examining the differences between these two accounts, the paper recalls the classical distinction between choice and intention. It is argued that the new morality has forgotten about the moment of choice, subsuming it entirely under the intention. In its teaching on the moral object and intrinsically evil acts, *Veritatis Splendor* defends the basic moral experience that we have a choice and that our choices matter.

**Key words:** John Paul II, *Veritatis Splendor*, new morality, moral absolutes, choice, intention, Antigone, martyrdom.

OPOWIEŚĆ O DWÓCH KOBIECACH REFLEKSJE DWÓCH RODZAJACH  
MORALNOŚCI W SETNĄ ROCZNICĘ URODZIN ŚW. JANA PAWŁA II

Streszczenie

W niniejszym artykule w setną rocznicę urodzin św. Jana Pawła II podejmujemy temat jego wkładu w rozwój teologii moralnej, badając aktualność encykliki *Veritatis splendor* z 1993 r. W przeciwieństwie do tego, co niektórzy autorzy nazywają nową moralnością, w dokumencie tym podtrzymano klasyczne pojęcie moralności jako sfery, w której mamy

do czynienia z absolutem do tego stopnia, że można nawet być wezwanym do złożenia męczeńskiej ofiary z własnego życia. W eseju przedstawiono Antygonę jako przykład osoby kierującej się moralnością klasyczną. Ryzykowała ona życie, by uczcić ciało zmarłego brata. Inną kobietą, która stanowi *exemplum* nowej moralności, jest pani Bergmeier, chwalona przez zwolenników tego podejścia za to, że popełniła cudzołóstwo, by móc zjednoczyć się z rodziną. Analizując różnice między tymi dwoma postaciami, autor artykułu przypomina klasyczne rozróżnienie między wyborem a intencją oraz wskazuje, że nowa moralność zapomniała o momencie wyboru, zaliczając go całkowicie do intencji. W *Veritatis splendor* papież w swoim nauczaniu na temat moralnego przedmiotu czynu i czynów z natury złych broni podstawowego doświadczenia moralnego – tego, że mamy wybór i że nasze wybory odgrywają istotne znaczenie.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nowa moralność, absoluty moralne, wybór, intencja, Antygon, męczeństwo.

EINE GESCHICHTE VON ZWEI FRAUEN. EINE REFLEXION ÜBER ZWEI TYPEN  
DER MORAL ZUM 100. GEBURTSTAG DES HL. JOHANNES PAUL II.

Zusammenfassung

Anlässlich des hundertsten Jahrestages der Geburt von Johannes Pauls II. denken wir über sein Vermächtnis in der Moraltheologie nach, indem wir die bleibende Bedeutung der Enzyklika *Veritatis splendor* von 1993 untersuchen. Im Gegensatz zu dem, was einige Autoren die neue Moral nennen, hält dieses päpstliche Dokument an der klassischen Vorstellung von Moral als einer Sphäre fest, in der wir dem Absoluten begegnen, bis zu dem Punkt, an dem man sogar dazu aufgerufen sein kann, sein Leben im Martyrium hinzugeben. Als Sinnbild der klassischen Moral stellt der Aufsatz Antigone dar, die ihr Leben riskiert, um den Leichnam ihres Bruders zu ehren. Eine weitere Frau dient als Symbol der neuen Moral: Frau Bergmeier, die von den Befürwortern dieses Typus von Moral dafür gelobt wird, dass sie Ehebruch begeht, um wieder mit ihrer Familie vereint zu werden. Der Artikel analysiert die Unterschiede zwischen diesen beiden ethischen und moraltheologischen Ansätzen und erinnert an die klassische Unterscheidung zwischen Wahl und Absicht. Es wird argumentiert, dass die neue Moral das Moment der Wahl vergessen hat, welche für sie ganz in der Absicht aufgeht. In seiner Lehre über das moralische Handlungsobjekt und die in sich schlechten Handlungen verteidigt der Papst in *Veritatis splendor* die grundlegende sittliche Erfahrung, dass wir eine Wahl haben, und dass unsere Wahlakte von Bedeutung sind.

Schlüsselwörter: Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, neue Moral, moralische Absolute, Wahl, Absicht, Antigone, Martyrium.



## BIBLIOGRAPHY

- Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy" 33 (1958), p. 1-19.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. R. Crisp, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Aristotle, *Art of Rhetoric [Rhetorica]*, trans. J.H. Freese, Loeb Classical Library 193, Harvard University Press 1926.
- Balthasar H.U. von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1987.
- Diels H., Kranz W., *Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. II, Zürich: Weidmann Verlag 2005.
- Fletcher J., *Situation Ethics. The New Morality*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1966.
- Fuchs J., *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington, DC: Georgetown University Press 1983.
- Goertz S., *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: S. Goertz, M. Striet (eds.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i.Br.: Herder 2014, p. 151-197.
- John Paul II, *Encyclical Letter Veritatis Splendor*, 6 VIII 1993.
- Keenan J.F., *Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness: A Key to Thomas's Secunda Pars*, "The Thomist" 56 (1992), p. 407-426.
- Keenan J.F., *Proposing Cardinal Virtues*, "Theological Studies" 56 (1995), p. 709-729.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1975.
- Melina L., *Morale tra crisi e rinnovamento*, Milano: Ares 1993.
- Plato, *Gorgias*, trans. W. Hamilton, New York: Penguin Books 1971.
- Rhonheimer M., *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2011.
- Ross W.D., *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press 1930.
- Sophocles, *The Antigone of Sophocles*, ed. R. Jebb, Cambridge: Cambridge University Press 1891.
- Spaemann R., *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, in: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Stuttgart: Klett-Cotta 2010, p. 285-309.
- Spaemann R., *Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001, p. 218-237.
- Spinoza, B., *Ethics. Proved in Geometrical Order*, ed. M.J. Kisner, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Thomas Aquinas, *On Evil [De Malo]*, trans. J.A. Oesterle, J.T. Oesterle, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2001.
- Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Latin-English Opera Omnia*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2019.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Latin-English Opera Omnia, Lander*, Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012.
- Vatican Council II, *Pastoral Constitution Gaudium et Spes*, 7 XII 1965.
- Whitman W., *Song of Myself*, in: *Leaves of Grass*, New York: Viking Penguin 1959.



**Stephan Kampowski** – profesor antropologii filozoficznej w Papieskim Instytucie Teologicznym Jana Pawła II dla Nauk o Małżeństwie i Rodzinie w Rzymie. Od 2012 r. jest również zapraszany jako profesor na Wydział Filozoficzny Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza (Angelicum) w Rzymie. Urodził się w Kaufbeuren, w Bawarii. Studia uniwersyteckie odbył w Stanach Zjednoczonych, Austrii i we Włoszech. Jego praca doktorska była poświęcona Annie Arendt i roli św. Augustyna w jej pracy. Została ona opublikowana jako: *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt* (Grand Rapids: Eerdmans 2008). Do jego nowszych publikacji należą *La fecondità di una vita. Verso un'antropologia del matrimonio e della famiglia* (Siena: Cantagalli 2017) i *Embracing Our Finitude. Exercises in a Christian Anthropology between Dependence and Gratitude* (Eugeniusz, OR: Cascade Books 2018). Adres do korespondencji: s.kampowski@yahoo.it.



KS. TADEUSZ ZADOROŻNY  
Plainfield, Stany Zjednoczone

## CHRISTIAN DUTY TO BURY THE DEAD AND ITS CONTEMPORARY CHALLENGES

### INTRODUCTION

Upon receiving a sad notification of the death of a family member or a friend – our brother or sister in Christ – we are also accustomed to learning about the upcoming celebration of that person's life, which typically consists of the prayerful gathering in the presence of the body, known as the wake or the calling hours. The Funeral Mass with the prayers of commendation is held in the parish church or chapel, followed by the procession to the cemetery for the rite of burial. We are habituated with the sound of the church bells announcing the death of a Christian, the funeral songs, the prayers, the fragrance of the burned incense, and the blessing with the Holy Water.

Living in culturally desegregated communities, we know that our traditions differ from the traditions of our neighbors, Christians of different denominations, the faithful of different religions, or people of different cultures. We may witness that some people mummify the bodies of their departed loved ones; others commit the remains to the waters of the sea or the ocean, and still, others dispose of the cadavers by cremation or sky burial.

Today's world is a world of cultural interactions that influence every sphere and aspect of our lives. We learn foreign languages, we eat regional foods, and we listen to ethnic music. Sometimes we even adopt the external practices regarding the way we honor our beloved deceased. These practices may come as an innocent enrichment of our traditions, but often enough they violate the integrity of our practice or contradict its meaning.

Depending on what is valued by the people, the choice of posthumous routine for their dead is shaped by practical reason, i.e. the removal of the decaying body from the living space of the community, and sentimental perspective, i.e. loving remembrance of the departed<sup>1</sup> and expression of religious beliefs<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Thompson, *Cremation. The Treatment of the Body After Death*, London: Smith, Elder, & Co. 1884, p. 5.

<sup>2</sup> H. Thompson, *Cremation*. p. 11.

## HISTORICAL BACKGROUND

Christian funerary observance is not random; its every part is strictly connected with our recognized anthropology and expresses our religious views. Just as Christianity grew out of Jewish expectations, the Christian way of interment grew out of Jewish practices at the time.

Jewish funerary practice, with minor changes required by civil law in force, was first inspired by the creed of the Israelites, which states that each human person is created by God in his image, and to be seen in the state of decomposition is an offense against the Creator (Deut 21,22–23). It is the responsibility of the whole community of believers to assure that every Jew is properly buried<sup>3</sup>. The posthumous protocol is deeply and solidly entrenched in religious convictions and expresses eschatological hopes and expectations for the resurrection and eternal life. The ceremonial washing of the corpse is not only a hygienic routine, but also a ritual reflecting a belief that death is a new beginning, and just as a newborn child “comes into the world naked” (Eccl 5,14; Job 1,21) and is washed clean and ready for the introduction to the society, so the deceased believer, upon parting from this world, cannot take anything with him or her, not even the grime. The observance of wrapping the corpse in the linen shroud points to the truth, that the wealthy and unfortunate are equal in the eyes of God the Creator<sup>4</sup>. The burial requirement is fulfilled solely if the dead body is laid in the ground. The most proper form is for the body to contact the ground in the accomplishment of Adam’s curse: “By the sweat of your brow you will eat your food until you return to the ground, since from it you were taken; for dust you are and to dust you will return” (Gen 3,19). This obligation relates also to the part of the body removed during one’s lifetime, for example, by amputation. If the person would be uncomfortable knowing that a part of him or her is already “among the dead”, that part can be properly preserved until his or her death and then buried along with the rest of the body<sup>5</sup>. The tradition of viewing the burial as the return to the ground is followed by a rabbinic recommendation to entomb the body in a burial sack and, after decomposition of the flesh, to place remaining bones in the casket or coffin. According to the alternative protocol, the floorboard of the casket or coffin should be pulled out after it is placed in

---

<sup>3</sup> E. Zohn, *A Strong Obligation*, <http://teamshabbos.org/wp-content/uploads/2015/12/Mes-Mitzvah-in-Our-Times-002.pdf> [access: 16 I 2020].

<sup>4</sup> R. Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, Philadelphia: The Jewish Publication Society 2004, p. 78–80.

<sup>5</sup> E. Mansour, *The Obligation to Bury the Deceased*, <https://itorah.com/lecture/audio/rabbi-eli-mansour/the-obligation-to-bury-the-deceased/1953/6> [access: 16 I 2020].

the tomb or grave<sup>6</sup>. Biblical tradition also provides an account of the practice of exhumation, transportation, and reburial of human remains. Bones of Patriarch Joseph were transported by Moses from Egypt and reburied at Shechem (Gen 50,25; Ex 13,17–19; Jos 24,32). King David obtained the stolen bodies of his predecessor Saul and his son Jonathan from the original place of burial and reburied them in Zela (2 Sm 21,12–14)<sup>7</sup>.

Jesus Christ was born into a traditional Jewish family. After his passion and death on the Cross, his body was prepared and buried in accordance with religious regulations. His Resurrection is the primary inspiration for the Christian funeral. The writings of the New Testament provide evidence that Jesus' funeral was performed on the day of his death by his friends, Joseph of Arimathea and Nicodemus, according to the following custom: his body was treated with the blend of myrrh and aloes, wrapped with spices in linen fabric, and placed in a tomb carved in the rock. The tomb had a stone-covered entrance and was located in the garden outside the city limits of Jerusalem. Following the burial, Mary Magdalene and Mary, the mother of Joseph, stayed at the site of interment for a while (Matt 27,57–61; Mark 15,42–47; Luke 23,50–56; John 19,38–42)<sup>8</sup>. It was a typical funeral at that time. In a similar way, the disciples of John the Baptist buried his corpse after his execution at the order of King Herod (Matt 14,3–12; Mark 6,17–29). Furthermore, the burial place of the widow's son from the town of Nain (Luke 7,11–17), and the one of Lazarus (John 11,1–44) were situated outside the residential area. Additionally, the body of Lazarus was enfolded and bound in fabric, and located in a walk-in grave. In a matching manner, the family and friends of the synagogue official, Jairus, arranged a mourning gathering after the death of his daughter (Matt 9,18–26; Mark 5,21–43; Luke 8,40–56).

## CURRENT OBSERVANCES

Following the tradition outlined above, the Church celebrates the death of her children by prayer, remembrance, and proper disposal of the earthly remains. Liturgy of the Catholic Church shares the holistic approach to human existence,

<sup>6</sup> J. Eisenstein, *Coffin*, in: I. Singer, C. Adler (ed.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 4, New York-London: Funk and Wagnalls Company 1916, p. 142–144.

<sup>7</sup> B. Schmitt, L. Washington (and others), *The Concise A to Z Guide to Finding It in the Bible*, Grand Rapids: Baker Publishing Group 2013, p. 92.

<sup>8</sup> B. McCane, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Harrisburg-London-New York: Trinity Press International 2003, p. 30–32.

understanding death as a change in conditions of human life, but not its end<sup>9</sup>. The celebration of this transition begins with the administration of the Anointing of the Sick, the reception of the Holy Eucharist in the form of Viaticum, acknowledged as nourishment for the journey, and prayers of commendation for the dying that express the union with Christ, who in the last hour of his earthly life prayed: "Into your hands, Lord, I commend my spirit" (Luke 23,46). Prayers after one's death include the references to the sacramental life and hope for eternal redemption<sup>10</sup>.

Liturgy of the Eucharist is adorned with evocative symbols. The Paschal candle reminds the faithful of Christ's victory over death. Blessing with the Holy Water calls to mind the sacrament of Baptism and membership in the community of faith. Incense is used as the mark of honor to the body of a Christian which is the temple of the living God. White pall is often placed over the casket as the emblem of baptismal garment<sup>11</sup>.

The committal is the final act of the Church caring for the corpse of a Christian. It is recommended for the committal to be celebrated at the open grave, tomb, columbarium, or at sea. A less favored option is to observe the rite at the cemetery chapel. In entrusting the remains to their resting place, people of God express their faith in the reunion with those who have already died in the hope of the resurrection. Blessing of the burial ground proclaims it to be a mark of promise and expectation<sup>12</sup>.

A Catholic funeral, i.e. the fulfillment of the final corporal work of mercy "to bury the dead", is not an isolated celebration. It is a consequence of "visiting the sick", and leads to praying for the dead<sup>13</sup>.

## CONTEMPORARY PROPENSITIES

In the western world, the most common alternative to the traditional disposal of the human body by means of the burial is currently the custom of cremation.

The global practice of cremation is very old: it dates back to 40,000 years ago. The archaeological discovery of the remains of the Mungo Man in Australia is the oldest known case of human cremation<sup>14</sup>. This mortuary practice was culturally

<sup>9</sup> RM 78.

<sup>10</sup> CS 212–216.

<sup>11</sup> OF 35–38.

<sup>12</sup> OF 204–209.

<sup>13</sup> CCC 2447.

<sup>14</sup> W. Brooks, C. Mora (and others), *Coal and Ancient Man. Cremation at the Tschudi Burn, Chan Chan, Northern Peru*, in: G. Stracher, A. Prakash, E. Sokol (ed.), *Coal and Peat Fires. A Global Perspective*, vol. 1: *Coal - Geology and Combustion*, Amsterdam-Boston-Heidelberg-London-New York-Oxford-Paris-San Diego-San Francisco-Singapore-Sydney-Tokyo: Elsevier 2011, p. 75.

established in the areas influenced by the idea of reincarnation. Followers of Hinduism believe that cremation and scattering the ashes into the waters of the Ganges River has the power to advance the quality of the next life of the departed person, or even liberates the human being from a never-ending sequence of reincarnations<sup>15</sup>. In a similar way, among Buddhists cremation is the most common posthumous protocol. Buddha was cremated, and according to the legend, his crematory pyre was spontaneously combusted<sup>16</sup>.

For many centuries, the custom of the burial of the body was at first the preferable, and eventually, the only legal option in western civilization, influenced by Judaism and Christianity. Cremation gradually reoccurred in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries with the cultural changes brought by the Age of Enlightenment<sup>17</sup>. It was first reintroduced merely as an accelerated process of decomposition, in which the result that in the grave is obtained over the period of many years is achieved in only a few hours. Cremation was the answer to the concerns regarding health, hygiene, and the safety of the growing population that lived in densely inhabited areas, and consequently, needed more spacious graveyards. More decomposing human bodies meant a bigger environmental impact, especially on the pollution of water reservoirs. The practice of cremation was also viewed as a reliable way to prevent extreme horror of premature interment<sup>18</sup>. Advocates of the alternative to the routine observances of burying the dead claim that cemeteries use too much space that could be used for living or agricultural purposes. The proposed solution involves the idea of graveyards for the human ashes as a park-like area, where open space, the beauty of nature, masterpieces of art, and inspiration from history can be found and enjoyed<sup>19</sup>. The cultural importance of the burial place as a place of remembrance and inspiration is further supported by the fact that remains of the most notorious criminals, like Nazi leaders (Adolph Hitler<sup>20</sup>, Heinrich Himmler<sup>21</sup>, and Adolf Eichmann<sup>22</sup>), were scattered over the uninhabited areas or buried at undisclosed locations out of concern that the graves may become the place of a re-birth of the disgraceful ideology and the motivation for new followers. In the very

<sup>15</sup> N. McClelland, *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*, Jefferson-London: McFarland & Company, Inc., Publishers 2010, p. 97.

<sup>16</sup> D. Davies, E. Kent, H. Keizer, *Introduction*, in: D. Davies, L. Mates (ed.), *Encyclopedia of Cremation*, London-New York: Routledge, Tylor & Francis Group 2016, p. XIX.

<sup>17</sup> D. Davies, E. Kent, H. Keizer, *Introduction*, p. XVIII.

<sup>18</sup> H. Thompson, *Cremation*, p. 6–11.

<sup>19</sup> W. Robinson, *Cremation and urn-burial, or The cemeteries of the future*, London-Paris-New York-Melbourne: Cassel & Company, Limited 1889, p. 108–112.

<sup>20</sup> H. Buechner, W. Bernhart, *Hitler's Ashes. Seeds of a New Reich*, Metairie: Thunderbird Press, Inc. 1989, p. 18.

<sup>21</sup> P. Longerich, *Heinrich Himmler*, transl. J. Noakes, L. Sharpe, Oxford-New York: Oxford University Press 2012, p. 3.

<sup>22</sup> P. Bartrop, *A Biographical Encyclopedia of Contemporary Genocide. Portraits of Evil and Good*, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, LLC 2012, p. 354.



same way, war criminals deprived their victims, such as Major Henryk “Hubal” Dobrzański, of the official resting place as it could serve as the site of encouragement for their compatriots<sup>23</sup>.

Highly esteemed self-sufficiency, and the importance of not being a burden to the loved ones, typically manifested in the decisions made at the end of one’s life, may also contribute to the choice of a form of body disposal after one’s death<sup>24</sup>. This disposition of mind may regard both the ever-growing expenses and the maintenance of the burial place. The wish to be cremated – an option which is simpler, more convenient, and cost-effective – is often seen as an act of kindness towards the family who is typically in charge of the funeral arrangements.

Considering different scenarios for the celebration of life and funerary observance often leads to a confrontation of different personal needs, namely belonging and distinction<sup>25</sup>. Planning and communicating the will regarding one’s own interment may be influenced by the need to cherish tradition and confirm the alliance with ancestors, co-citizens, and fellow believers. It may also give a chance to express personal distinctiveness and need for innovation<sup>26</sup>. Creative culture challenges tradition, but it also helps to recognize the forgotten meaning of said tradition, and so refines it<sup>27</sup>. A remarkable change of preferences in a funerary praxis can be seen as an indication of misunderstanding cultural orders. An effort to comprehend cultural conventions may be more constructive and beneficial than the enthusiasm associated with trying something new.

Today, the observance of cremation is becoming more and more popular. It is seen as a more fashionable form of posthumous protocol. In addition to social and economic reasons, it is promoted as suitable for modern and fast-living culture. It gives the opportunity for almost endless personalization of honoring the departed loved ones. It allows for scattering the ashes in the air or the waters at a favorite location, burying the remains in a private ceremony in the backyard, keeping them at home, integrating them into the memorial jewelry or fireworks,

---

<sup>23</sup> M. Leuchter, *Preface*, in: A. Ziolkowska-Boehm, *Polish Hero Roman Rodziewicz. Fate of a Hubal Soldier in Auschwitz, Buchenwald, and Postwar England*, transl. C. Zakrzewski, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth: Lexington Books 2013, p. XV.

<sup>24</sup> D. Westen, *Psychology: Mind, Brain, & Culture*, Hoboken: John Wiley & Sons Inc. 2019, p. 356.

<sup>25</sup> M. Ghoshal, P. Boatwriter, M. Malika, *Curvature From All Angles. Integrative Review and Implications for Product Review*, in: R. Batra, C. Seifert, D. Brei (ed.), *The Psychology of Design. Creating Consumer Appeal*, New York-London: Routledge 2016, p. 95.

<sup>26</sup> B. Miller, S. Berger, *A Beginner’s Guide to the End. Practical Advice for Living Life and Facing Death*, New York-London-Toronto-Sydney-New Delhi: Simon & Schuster 2019, p. 353.

<sup>27</sup> R. Ginsberg, *Creativity and Culture*, in: M. Mitias (ed.), *Creativity in Art, Religion, and Culture*, Amsterdam: Rodopi B. V. 1985, p. 98.

sending them into the space<sup>28</sup>, or even processing into a vinyl record<sup>29</sup>. One of the recent trends includes the infusion of human ashes into the paint for portraits<sup>30</sup>, or ink for memorial tattoos<sup>31</sup>.

Environmental researchers assess the menace of cemeteries to the groundwater<sup>32</sup>, and seem to hold off alarming conclusions. The practice of cremation is frequently presented and promoted as a simple, clean, harmless, and economic way of disposing of the human body. The opinions above overlook the environmental distress associated with the practice of cremation. It is estimated that each cremation lasts up to three hours in the temperature of over 850 °C, which results in the emission of approximately 250 kg of carbon dioxide, a significant amount of mercury, and other deadly toxins to the atmosphere<sup>33</sup>. This equals greenhouse gas emissions of an average passenger vehicle covering the distance of 1000 km<sup>34</sup>, and should be taken into consideration in the process of deciding on the form of a funeral.

Damaging to the natural world outcomes of cremation are especially noticeable in highly populated India, where usage of very inefficient outdoor funeral pyres and scattering ashes into the rivers belong to a venerable tradition<sup>35</sup>.

Modern awareness of the environmental impact of the funerals brings about the ideas of resomation and promession<sup>36</sup>. Resomation (also referred to as green cremation, bio-cremation, water resolution, water reduction, water cremation, cryomation, or aquamation) is a process of disposing of human cadavers by means of the chemical process known as alkaline hydrolysis<sup>37</sup>. The procedure liquefies the dead body and leaves an insignificant amount of fluid from the flesh and about three kilograms of the powder from the bones. The liquid part is typically drained into wastewater or used as a fertilizer<sup>38</sup>, and the powder is used by loved

<sup>28</sup> A. Noble, *Cremation. A Brief History*, <https://www.youtube.com/watch?v=4CG1x775IOs> [access: 12 III 2020].

<sup>29</sup> A. Riechers, *Strange Eternity. Virtual Memorials, Grief, and Entertainment*, in: C. Staudt, J. Ellens (ed.), *Our Changing Journey to the End. Reshaping Death, Dying, and Grief in America*, vol. 1, *New Paths of Engagement*, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO 2013, p. 211.

<sup>30</sup> C. Quigley, *The Corpse. A History*, Jefferson-London: McFarland & Company Inc., Publishers 2015, p. 100.

<sup>31</sup> D. Davidson, *Introducing "The Tattoo Project"*, D. Davidson (ed.), *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*, Toronto: Canadian Scholars 2016, p. 1–17.

<sup>32</sup> A. Hart, S. Casper, *Potential groundwater pollutants from cemeteries*, Bristol: Environment Agency 2004, p. 17–29.

<sup>33</sup> D. Sloane, *Is the Cemetery Dead?*, Chicago-London: University of Chicago Press 2018, p. 55–57.

<sup>34</sup> F. Spellman, *Handbook of Environmental Engineering*, Boca Raton: CRC Press 2015, p. 44.

<sup>35</sup> B. Little, *The environmental toll of cremating the dead*, <https://www.nationalgeographic.com/science/2019/11/is-cremation-environmentally-friendly-heres-the-science/> [access: 19 II 2020].

<sup>36</sup> D. Sloane, *Is the Cemetery Dead?*, p. 71–73.

<sup>37</sup> K. Mariaca-Sullivan, *When a Loved One Dies. The Complete Guide to Preparing A Dignified and Meaningful Goodbye*, Amherst: Madaket Lane Publishers 2011, p. 141–145.

<sup>38</sup> A. Schmidt, *Cremation, Embalment, or Neither? A Biblical/Christian Evaluation*, Bloomington: WestBow Press 2015, p. 65–68.

ones like the ashes after standard cremation<sup>39</sup>. Promession (or composting) is a procedure of converting the human body into the form of eco-friendly compost. The process includes two stages of the thermal procedure: freezing the body to the temperature of -18 °C, and then treating it with liquid nitrogen (between -210 °C and -196 °C). Low temperature makes the cadaver easy to break and turn into powder. The procedure continues with drying and cleansing the matter of non-recyclable artificial body parts<sup>40</sup>. The remaining mass is placed in a recyclable container, returned to the family, and buried. Within a year, the spoilage bacteria turn the container along with the enclosed half-product of promession into an enriching surroundings fertilizer. The family may plant over the place of burial a remembrance tree, and so give the departed loved one opportunity to continue in the biological life cycle<sup>41</sup>.

#### CATHOLIC ANSWER

In 1963, encouraged by Pope Paul VI, the Holy Office authorized cremation as a form of funeral acceptable for the Catholics. The practice which was once commonly perceived as motivated by hostile denial of the teaching of the Church became a tolerable option for the reasons of well-being and economic necessity, but only on the condition that the choice would not deprecate the Catholic religion and its principals<sup>42</sup>.

Ecological disquietude over the long-established burial customs calls for a response. It is worth noticing that Pope Francis makes environmental concerns one of the most important themes of his teaching, and identifies the release of carbon dioxide, and other poisonous substances, as one of the gravest problems: “There is an urgent need to develop policies so that, in the next few years, the emission of carbon dioxide and other highly polluting gases can be drastically reduced, for example, substituting for fossil fuels and developing sources of renewable energy<sup>43</sup>.” Pope Francis anticipates stating the habits of contaminating and devastating the natural environment a moral transgression: “We must introduce – we are thinking about it – in the Catechism of the Catholic Church the sin against ecology, the

---

<sup>39</sup> B. Mathijssen, C. Venhofs, *Funerary Practices in the Netherlands*, Bingley: Emerald Publishing Limited 2019, p. 35–36.

<sup>40</sup> A. Schmidt, *Cremation, Embalment, or Neither?*, p. 69–70.

<sup>41</sup> K. Mariaca-Sullivan, *When a Loved One Dies*, p. 146–149.

<sup>42</sup> PC 1–5.

<sup>43</sup> LS 26.

ecological sin against the common home, because it is a duty<sup>44</sup>.” Christian people should approach the variety of options for the funerary observances from the environmental point of view, and therefore as an ethical choice. The ecological choice for Catholics may include giving up the treatment of the body with preservatives, and interment or cremation in an ecological coffin and the selection of non-toxic clothing materials<sup>45</sup>. Environmental harm can be further reduced by removal of dental fillings<sup>46</sup>, and the same can be done with prosthetics and body implants. This contemporary trend to decrease the negative impact on the environment at all costs should be reflected upon in the light of Pope Francis’ appeal for integral environmentalism<sup>47</sup>.

In addition to cultural and spiritual importance, the place of burial provides religious people with the proper place for yet another act of mercy: “prayer for the deceased”, and inclines the minds of the faithful to the specific article of the creed, i.e. to “the communion of saints”<sup>48</sup>.

Organ donation does not violate the requirement to keep all the remains together in a proper burial. Autopsy and donation of the body to the medical research, to better understand illnesses and injuries follow the standards of Catholic morality<sup>49</sup>. After the study is concluded, the body or its remains should be properly buried<sup>50</sup>.

Obligation to bury the deceased faithful is not contravened by the practice of preserving the earthly remains of the saints in the form of relics for the acts of veneration by the Church. Both the burial of the dead and the cult of the saints are focused on the common good of the people of God. Having relics of saints publicly venerated is substantially different from keeping the remains of the loved ones in private, i.e. as a sentimental souvenir.<sup>51</sup> The long-standing tradition of commemorating the saints finds its reason in the conviction that the saints are alive and

---

<sup>44</sup> Pope Francis, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants at the World Congress of the International Association of Penal Law, Sala Regia, Friday, 15 November 2019*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco\\_20191115\\_diritto-penale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191115_diritto-penale.html) [access: 16 I 2020].

<sup>45</sup> W. Reville, *Which to choose, burial or cremation?*, <https://www.irishtimes.com/news/science/which-to-choose-burial-or-cremation-1.3355960> [access: 20 II 2020].

<sup>46</sup> K. Lasnoski, *Are Cremation and Alkaline Hydrolysis Morally Distinct?*, *National Catholic Bioethics Quarterly* 16.2 (Summer 2016), p. 238.

<sup>47</sup> QA 41.

<sup>48</sup> CCC 946–947.

<sup>49</sup> CCC 2301.

<sup>50</sup> T. Pacholczyk, *Can I Donate My Body to Science?*, [https://www.ncbcenter.org/files/2815/0006/0577/MSOB144\\_Can\\_I\\_Donate\\_My\\_Body\\_to\\_Science.pdf](https://www.ncbcenter.org/files/2815/0006/0577/MSOB144_Can_I_Donate_My_Body_to_Science.pdf) [access: 13 II 2020].

<sup>51</sup> J. Hastings, *Keeping a body together vs. relics*, <https://www.stbensduluth.org/blog/fr-joel-hastings/keeping-a-body-together-vs-relics> [access: 13 II 2020].

participate in the glory of Christ's Resurrection, and the right to have their remains held in the highest regard takes priority over the duty of burial<sup>52</sup>.

In reaction to the growing popularity of the alternatives to the traditional burial of the human body, in 2016 the Congregation for the Doctrine of Faith published the Instruction *Ad resurgendum cum Christo*. The instruction explains the doctrinal and pastoral grounds for which burial in the cemetery or the other sacred place remains the preferable form of funeral. It also provides the norms for the safeguarding of human ashes. Christian burial is the perfect way of expressing eschatological expectations. The Church does not prohibit cremation on the hygienic, financial, and social grounds, except for when it is motivated by reasons opposed to the Catholic faith and is a manifestation of, unable to coexist with it, philosophical and religious views. The ashes of the cremated Christians ought to be put to rest with the respect shown to the human body<sup>53</sup> and in the place that is "properly blessed"<sup>54</sup>.

The practice of cremation has existed in other cultures and religions for centuries and the process of introduction into western civilization has brought along some values and meanings. New achievements concerning resomation and promession of the human body are crafted to match the order of today's world and its people and respond to their values. The minimal ecological impact and usefulness seem to dominate among the currently valued principles. Catholic reflection on ethical aspects of resomation notices that in the objective evaluation it does not carry the signs of inherent evil, as the fluid byproduct of the process is not the human body, and the solid remains can be placed in the vessel and reposed in a proper way, similarly to the product of cremation. As far as the common good is concerned, because of its minimal ecological impact, while compared to traditional burial and cremation, resomation seems to be somewhat beneficial. Subjectively, the idea that the particular usage of human remains extends and continues our work on earth is contradictory to the Christian faith in the resurrection of the body. Chemical processing of the human corpse in highly industrial surroundings is not a reverent mode of farewell, and so it appears that there are no sufficient grounds for the authorities of the Catholic Church to accept it<sup>55</sup>.

The process of promession seems to be the opposite of cremation, as its main factor is a thermal work of freezing instead of incineration. An effort to make the procedure consistent with Christian beliefs fails as the main purpose of promession is to become fertilizer, and so to have a new life as a part of, for example, a memorial tree, and not to hope for resurrection<sup>56</sup>. When the traditional burial is challenged

---

<sup>52</sup> A. Regi, *When did the veneration of relics begin?*, <https://www.catholicfocus.in/when-did-the-veneration-of-relics-begin/> [access: 13 II 2020].

<sup>53</sup> RC 1–8.

<sup>54</sup> CIC, can. 1240.

<sup>55</sup> K. Lasnoski, *Are Cremation and Alkaline Hydrolysis Morally Distinct?*, p. 233–242.

<sup>56</sup> K. Lasnoski, *Are Cremation and Alkaline Hydrolysis Morally Distinct?*, p. 240.

as insensitive to the needs of the environment, outdated, and inconvenient, Christians may find inspiration for this work of faith and kindness in the example of the courage of biblical Tobit, who buried the dead Israelites against the ban issued by civil authority (Tob 1,17–2,4)<sup>57</sup>.

#### FINAL REMARK

Humans are arguably the only creatures that dispose of the bodies of their deceased. Some studies suggest that elephants demonstrate care for their dead and that dogs seem to be sad when their masters die<sup>58</sup>. Other research supports the theory of death rituals among the dolphins, the chimpanzees, and other hominines<sup>59</sup>. In the world of insects, ants remove the dead from their nests<sup>60</sup>. However, it is beyond doubt that no other being cares for the dead with as much consideration as the humans<sup>61</sup>. The disposal of the human body is one of the most long-lasting elements of human culture. The formal procedure of disposing of the human corpse is not merely a hygienic practice. It expresses cultural circumstances and religious beliefs. Today's world offers environmental awareness and technological possibilities to carry out different mortuary practices and provides various means to commemorate the dead. To be buried in the sacred ground, under the cross, and with a rosary in one's hands remains the best way to communicate that here rests in peace the body of a person who believed in Jesus Christ and died hoping for the resurrection.

#### LIST OF ABBREVIATIONS:

- AAS – Acta Apostolicae Sedis  
 CCC – Catechism of the Catholic Church  
 CIC – Code of Canon Law

<sup>57</sup> Pope Francis, *The Works of Mercy*, Maryknoll: Orbis Books 2017, p. 109–110.

<sup>58</sup> T. Laqueur, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton: Princeton University Press <sup>2</sup>2018, p. 91.

<sup>59</sup> J. Goldman, *Death rituals in the animal kingdom*, <https://www.bbc.com/future/article/20120919-respect-the-dead> [access: 28 II 2020].

<sup>60</sup> C. Allen, M. Hauser, *Concept Attribution in Nonhuman Animals. Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes*, in: M. Bekoff, D. Jamieson (ed.), *Readings in Animal Cognition*, London-Cambridge: The MIT Press <sup>2</sup>1999, p. 54.

<sup>61</sup> L. Aiken, *Dying, Death, and Bereavement*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers 2001, p. 129.

- CS – Pastoral Care of the Sick  
 QA – Post-synodal Apostolic Exhortation “Querida Amazonia”  
 LS – Encyclical Letter “Laudato si”  
 OF – Order of Christian Funeral  
 PC – Instruction “Piam et constantem”  
 RC – Instruction “Ad resurgendum cum Christo”  
 RM – The Roman Missal

## CHRZEŚCJAŃSKI OBOWIĄZEK GRZEBANIA ZMARŁYCH I JEGO WSPÓŁCZESNE WYZWANIA

### Streszczenie

Zwyczaj grzebania zmarłych jest tradycją najściślej zakorzenioną w chrześcijańskiej antropologii i najlepiej ją wyrażającą. Wiąże się on z objawioną w Biblii konsekwencją grzechu pierworodnego. Stanowi wyraz oczekiwania na zmartwychwstanie i akt naśladowania Chrystusa, który został złożony w grobie. W nauczaniu katolickim pochówek jest uczynkiem miłosierdzia względem ciała, świadectwem troski o zmarłego i jego bliskich. Ze względów zdrowotnych, gospodarczych lub społecznych Kościół dopuszcza zyskującą na popularności zwyczaj kremacji. Szczątki ludzkie, również w formie popiołu, zawsze powinny być złożone w grobie lub umieszczone w kolumbarium. Formą nieakceptowaną przez Kościół są praktyki tzw. resomacji lub kompostowania ciał zmarłych. Takie alternatywne formy traktowania martwego ciała ludzkiego lub jego szczątków, choć zachęcają swoją estetyką i swoistym przesłaniem, są nie tylko obce chrześcijańskim zwyczajom, ale sprzeczne z chrześcijańską nauką o pochodzeniu, naturze i przeznaczeniu człowieka.

Sł o w a k l u c z o w e : rytuał pośmiertny, pochówek, pogrzeb, kremacja, resomacja, kompostowanie ludzkiego ciała, ekologia.

## CHRISTIAN DUTY TO BURY THE DEAD AND ITS CONTEMPORARY CHALLENGES

### Summary

The custom of burying the dead is not merely commonly accepted by the Christian-ity way of disposal of the human body after death. It is most deeply rooted and perfectly expressing Christian anthropology, revealed in the Holy Scriptures as a consequence of original sin, a sign of hope in the resurrection, and imitation of Christ, who was buried in the tomb. In the Catholic view, the burial is a corporal work of mercy, an act of care for the dead and their loved ones. Gaining popularity the practice of cremation is accepted by the Church for the sake of hygiene, economy, or community. Human remains, also in the form of ashes, always must be buried or placed in the columbarium. The Church does not allow human body disposal by resomation or promession. Alternative forms of memorializing



the deceased, though attractive esthetically and sentimentally, are not only outlandish in Christian culture, but also contrary to the Christian teaching on origins, nature, and destination of the human person.

**Key words:** mortuary practice, burial, funeral, cremation, resomation, promession, ecology.

## DIE CHRISTLICHE PFLICHT, DIE TOTEN ZU BEGRABEN UND IHRE HEUTIGEN HERAUSFORDERUNGEN

### Zusammenfassung

Der Brauch, die Toten zu begraben, ist eine Tradition, die am tiefsten in der christlichen Anthropologie verwurzelt ist und sie am besten zum Ausdruck bringt. Er ist mit der biblischen Lehre über die Folgen der Erbsünde verbunden, ist ein Ausdruck der Erwartung auf die Auferstehung und ein Akt der Nachfolge Christi, der ins Grab gelegt wurde. In der katholischen Lehre ist die Bestattung ein Werk der Barmherzigkeit gegenüber dem Leichnam eines Verstorbenen, aber auch ein Akt der Fürsorge für den Verstorbenen und seine Angehörigen. Der zunehmende Wunsch nach einer Feuerbestattung wird von der Kirche zwischenzeitlich aus gesundheitlichen, wirtschaftlichen oder sozialen Gründen akzeptiert – es sei denn, die Feuerbestattung wird aus Gründen gewählt, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen und den Glauben an die Auferstehung ausdrücklich leugnen. Menschliche Überreste, auch in Form von Asche, sollten immer in ein Grab oder in ein Kolumbarium gelegt werden. Eine von der Kirche nicht akzeptierte Form ist die Praxis der sog. Resomation und Kompostierung der Körper der Verstorbenen. Solche alternativen Formen der Behandlung vom toten menschlichen Körper bzw. seiner Überreste, obwohl sie durch ihre Ästhetik und Botschaft interessant zu sein scheinen, sind nicht nur den christlichen Bräuchen fremd, sondern stehen auch im Widerspruch zur christlichen Lehre über den Ursprung, die Natur und das Schicksal des Menschen.

**Schlüsselwörter:** posthume Rituale, Bestattung, Einäscherung, Resomation, Kompostierung des menschlichen Körpers, Ökologie.

### BIBLIOGRAPHY:

- Aiken L., *Dying, Death, and Bereavement*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers 2001.
- Allen C., Hauser M., *Concept Attribution in Nonhuman Animals. Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes*, in: Bekoff M., Jamieson D. (ed.), *Readings in Animal Cognition*, London-Cambridge: The MIT Press<sup>2</sup>1999, p. 47-62.

- Bartrop P., *A Biographical Encyclopedia of Contemporary Genocide. Portraits of Evil and Good*, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, LLC 2012.
- Brooks W., Mora C. (and others), *Coal and Ancient Man. Cremation at the Tschudi Burn, Chan Chan, Northern Peru*, in: Stracher G., Prakash A., Sokol E. (ed.), *Coal and Peat Fires. A Global Perspective*, vol. 1: *Coal - Geology and Combustion*, Amsterdam-Boston-Heidelberg-London-New York-Oxford-Paris-San Diego-San Francisco-Singapore-Sydney-Tokyo: Elsevier 2011, p. 63-81.
- Buechner H., Bernhart W., *Hitler's Ashes. Seeds of a New Reich*, Metairie: Thunderbird Press, Inc. 1989.
- Code of Canon Law: Latin-English Edition*, New English Translation, Washington: Canon Law Society of America 1983.
- Congregation for the Doctrine of Faith, *Instruction "Ad resurgendum cum Christo" regarding the burial of the deceased and the conservation of the ashes in the case of cremation*, AAS 108(2016) 1288-1292.
- Davidson D., *Introducing "The Tattoo Project"*, Davidson D. (ed.), *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*, Toronto: Canadian Scholars, 2016, p. 1-17.
- Davies D., Kent E., Keizer H., *Introduction*, in: Davies D., Mates L. (ed.), *Encyclopedia of Cremation*, London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group 2016, p. XVII-XXVII.
- Eisenberg R., *The JPS Guide to Jewish Traditions*, Philadelphia: The Jewish Publication Society 2004.
- Eisenstein J., *Coffin*, in: Singer I., Adler C. (ed.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 4, New York-London: Funk and Wagnalls Company 1916.
- Ghoshal M., Boatwriter P., Malika M., *Curvature From All Angles. Integrative Review and Implications for Product Review*, in: Batra R., Seifert C., Brei D. (ed.), *The Psychology of Design. Creating Consumer Appeal*, New York-London: Routledge 2016, p. 91-106.
- Ginsberg R., *Creativity and Culture*, in: Mitias M. (ed.), *Creativity in Art, Religion, and Culture*, Rodopi B. V., Amsterdam 1985, p. 98-106.
- Goldman J., *Death rituals in the animal kingdom*, <https://www.bbc.com/future/article/20120919-respect-the-dead> [access: 28 II 2020].
- Hart A., Casper S., *Potential groundwater pollutants from cemeteries*, Bristol: Environment Agency 2004.
- Hastings J., *Keeping a body together vs. relics*, <https://www.stbensduluth.org/blog/fr-joel-hastings/keeping-a-body-together-vs-relics> [access: 13 II 2020].
- Holy Office, *Instruction "Piam et constantem", on cremation, 5 July 1963*, AAS 56(1964) 822-823.
- Interdicasterial Commission, *Catechism of the Catholic Church*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994.
- International Commission on English in the Liturgy (ed.), *Order of Christian Funeral, Including Appendix 2: Cremation*, Approved for the Use Dioceses of the United States of America by the National Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See, Totowa: Catholic Book Publishing Corp. 1998.

- International Commission on English in the Liturgy (ed.), *Pastoral Care of the Sick, Rites of Anointing and Viaticum*, Approved by the United State Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See, New York: Catholic Book Publishing Co. 1983.
- Laqueur T., *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton: Princeton University Press <sup>2</sup>2018.
- Lasnoski K., *Are Cremation and Alkaline Hydrolysis Morally Distinct?*, *National Catholic Bioethics Quarterly* 16.2 (Summer 2016), p. 233-242.
- Leuchter M., *Preface*, in: Ziolkowska-Boehm A., *Polish Hero Roman Rodziewicz. Fate of a Hubal Soldier in Auschwitz, Buchenwald, and Postwar England*, transl. Zakrzewski C., Lanham-Boulder-NewYork-Toronto-Plymouth: Lexington Books 2013, p. XV-XVIII.
- Little B., *The environmental toll of cremating the dead*, <https://www.nationalgeographic.com/science/2019/11/is-cremation-environmentally-friendly-heres-the-science/> [access: 19 II 2020].
- Longerich P., *Heinrich Himmler*, transl. Noakes J., Sharpe L., Oxford-New York: Oxford University Press, 2012, p. 3.
- Mansour E., *The Obligation to Bury the Deceased*, <https://itorah.com/lecture/audio/rabi-bi-eli-mansour/the-obligation-to-bury-the-deceased/1953/6> [access: 16 II 2020].
- Mariaca-Sullivan K., *When a Loved One Dies. The Complete Guide to Preparing A Dignified and Meaningful Goodbye*, Amherst: Madaket Lane Publishers 2011.
- Mathijssen B., Venhors C., *Funerary Practices in the Netherlands*, Bingley: Emerald Publishing Limited 2019.
- McCane B., *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Harrisburg-London-New York: Trinity Press International 2003.
- McClelland N., *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*, Jefferson-London: McFarland & Company, Inc., Publishers 2010.
- Miller B., Berger S., *A Beginner's Guide to the End. Practical Advice for Living Life and Facing Death*, New York-London-Toronto-Sydney-New Delhi: Simon & Schuster 2019.
- Noble A., *Cremation. A Brief History*, <https://www.youtube.com/watch?v=4CG1x775IOs> [access: 12 II 2020].
- Pacholczyk T., *Can I Donate My Body to Science?*, [https://www.ncbcenter.org/files/2815/0006/0577/MSOB144\\_Can\\_I\\_Donate\\_My\\_Body\\_to\\_Science.pdf](https://www.ncbcenter.org/files/2815/0006/0577/MSOB144_Can_I_Donate_My_Body_to_Science.pdf) [access: 13 II 2020].
- Pope Francis, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants at the World Congress of the International Association of Penal Law, Sala Regia, Friday, 15 November 2019*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco\\_20191115\\_diritto-penale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191115_diritto-penale.html) [access: 16 I 2020].
- Pope Francis, *Encyclical Letter "Laudato si'" (24 May 2015)*, AAS 107 (2015) 847-945.
- Pope Francis, *Post-synodal Apostolic Exhortation "Querida Amazonia"*, [http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html) [access: 20 II 2020].
- Pope Francis, *The Works of Mercy*, Maryknoll: Orbis Books 2017.
- Quigley C., *The Corpse. A History*, Jefferson-London: McFarland & Company Inc., Publishers <sup>3</sup>2015.

- Regi A., *When did the veneration of relics begin?*, <https://www.catholicfocus.in/when-did-the-veneration-of-relics-begin/> [access: 13 II 2020].
- Reville W., *Which to choose, burial or cremation?*, <https://www.irishtimes.com/news/science/which-to-choose-burial-or-cremation-1.3355960> [access: 20 II 2020].
- Riechers A., *Strange Eternity. Virtual Memorials, Grief, and Entertainment*, in: Staudt C., Ellens J. (ed.), *Our Changing Journey to the End. Reshaping Death, Dying, and Grief in America*, vol. 1, *New Paths of Engagement*, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO 2013, p. 207-226.
- Robinson W., *Cremation and urn-burial, or The cemeteries of the future*, London-Paris-New York-Melbourne: Cassel & Company, Limited 1889.
- Schmidt A., *Cremation, Embalment, or Neither? A Biblical/Christian Evaluation*, Bloomington: WestBow Press 2015.
- Schmitt B., Washington L. (and others), *The Concise A to Z Guide to Finding It in the Bible*, Grand Rapids: Baker Publishing Group 2013.
- Sloane D., *Is the Cemetery Dead?*, Chicago-London: University of Chicago Press 2018.
- Spellman F., *Handbook of Environmental Engineering*, Boca Raton: CRC Press 2015.
- The Roman Missal, *Renewed by Decree of the Most Holy Second Ecumenical Council of the Vatican, Promulgated by Authority of Pope Paul VI and Revisited at the Direction of Pope John Paul II, English Translation to the Third Typical Edition, For Use in the Dioceses of the United States of America*, Approved by the United State Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See, Totowa: Catholic Book Publishing Corp. 2011.
- Thompson H., *Cremation. The Treatment of the Body After Death*, London: Smith, Elder, & Co. 1884.
- Westen D., *Psychology. Mind, Brain, & Culture*, Hoboken: John Wiley & Sons Inc. 1998.
- Zohn E., *A Strong Obligation*, <http://teamshabbos.org/wp-content/uploads/2015/12/Mes-Mitzvah-in-Our-Times-002.pdf> [access: 16 I 2020].

**Tadeusz Zadorożny** – kapłan Diecezji Norwich oraz adiunkt Kolegium i Seminarium Świętych Apostołów w Cromwell w stanie Connecticut w Stanach Zjednoczonych. Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. Studiował na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie w 2014 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych na podstawie rozprawy *Współczesny konserwatyzm amerykański jako wyraz uznania dla wartości fundamentalnych. Studium teologicznomoralne*. Interesuje się zagadnieniami teologii moralnej społecznej, bioetyki oraz korelacji kultury i religii. Pracuje jako duszpasterz zespołów długoterminowej opieki medycznej oraz kapelan bractwa Rycerzy Kolumba. Ostatnio opublikował opracowanie pt. *Pacjent religijny w obliczu decyzji pro futuro. Prawo i debata społeczna w Stanach Zjednoczonych*, w: M. Machinek, M. Prusak, T. Zadorożny (red.), *Oświadczenie pacjenta pro futuro jako problem medyczny, etyczny, teologiczny i prawny*, Wydawnictwo UWM: Olsztyn 2020, s. 117–134. Adres do korespondencji: tadeuszzadorozny@yahoo.com.

EWA LASKOWSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-5924-0506>

## PRZYWRÓCIĆ WOLNOŚĆ INTELEKTUALNĄ W „EPOCE NONSENSU”. ANALIZA MYŚLI GILBERTA KEITHA CHESTERTONA

Wolność w obecnych czasach jest jednym z najczęściej używanych słów. Każdy człowiek ma do niej prawo i każdy może się jej domagać. Czy jednak naprawdę ludzie cieszą się dzisiaj pełną wolnością? Jak wygląda wolność myślenia? Czy człowiek myśli, czy tylko powtarza slogany, zasłyszane w mass mediach hasła, prasowe banały z pierwszych stron gazet i portali informacyjnych? O zjawisku tym pisał filozof Gabriel Marcel, wskazując, że opinie – szczególnie polityczne – wielu ludzi są zwierciadlanym odbiciem opinii dziennika, który czytują<sup>1</sup>. Już w 1929 r. angielski pisarz i publicysta zawarł tę prawdę w znamienitych słowach: „[...] jest to wolność, którą świat z całą pewnością utracił – prawdziwa wolność umysłu. Nie musimy dziś walczyć o wyzwolenie przeciw królom, generałom czy inkwizytorom. Nasz problem to jednak wyzwolić się od krzykliwych nagłówków, od hipnotycznie powtarzanych haseł i wszystkich innych plutokratycznie powtarzanych banałów, narzucanych nam przez reklamę i dziennikarstwo. [...] nowocześni ludzie traktują aktywność umysłową jak ekspresowy pociąg, pędzący wiecznie po tych samych torach i ku tej samej stacji; zaś wiedza polega jedynie na doczepianiu dodatkowych wagonów, aby trafić do tego samego miejsca przeznaczenia”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1995, s. 291. Na temat siły oddziaływania prasy na umysły nowoczesnych czytelników Gilbert Chesterton napisał: „Co do reszty to nawet nie wyobraża pan sobie, jak łatwo jest wykiwać naprawdę oświecone i nowoczesne miasto, przywykłe do gazet i tym podobnych. Trzeba było tylko, żeby każda z postaci cieszyła się wielką, choć mglistą sławą zasadniczo zagraniczną. Kiedy profesor Phocus pisał do gazet uczone listy, poprzedzając swoje nazwisko połową alfabetu, nikt nie mógł się przyznać, że nigdy nie słyszał o słynnym profesorze Phocusie [...]. Nigdy w historii nie było czasów, kiedy niewielu znaczyło tak wiele, a wielu tak niewiele. Kiedy gazety piszą: «Naród popiera Binksa» oznacza to, że popiera go około trzech właścicieli gazet [...]”. G.K. Chesterton, *Czterech niewinnych złoczyńców*, tłum. M. Reda, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2014, s. 356–357.

<sup>2</sup> G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2014, s. 146.

Autorem tych słów jest Gilbert Keith Chesterton, którego twórczość staje się w ostatnich latach coraz bardziej popularna<sup>3</sup>. Autor ten dostrzegał coraz silniej lansowaną bezmyślność, którą z charakterystycznym dla siebie humorem opisywał jako cechę ludzi nowoczesnych. Z dużym dystansem podchodził do psychologii w typie freudowskim, ponieważ uważał, że to rozum jest najwyższą władzą w człowieku, nie instynkty. Wykazywał możliwe niebezpieczeństwa, do jakich może doprowadzić ludzka bezmyślność: „Z powodu upadku teologii i wszystkich innych szkół klarownego myślenia ludzie cofnęli się dziś w rozwoju i oparli na instynktach jak zwierzęta. Podobnie jak u zwierząt, instynkt ich nie myli; ale, tak jak u zwierząt, instynkt można zastąpić wyuczonymi odruchami. Patrząc na energicznych doktrynerów i bierny tłum, naprawdę mam wątpliwości, kto zatryumfuje”<sup>4</sup>. Bezmyślność człowieka, sprowadzenie go jedynie do władzy instynktów, a następnie zastąpienie ich wyuczonymi odruchami – innymi słowy: uformowanie bezkrytycznego tłumu idącego ślepo za wskazaniem dyktatora – było dla Chestertona wyjątkowo groźną, choć niestety realną możliwością<sup>5</sup>. Pisarz przestrzegał przed konsekwencjami bezmyślności, np. naiwnością, mówiąc, że w każdej epoce można dostrzec tragiczny sojusz naiwności i potwornego grzechu.

Analizy Chestertona spisane na początku XX stulecia korespondują w tym miejscu z koncepcją banalności zła, jaką przedstawiła Hannah Arendt w książce *Eichmann w Jerozolimie* pół wieku później. Pisząc o tytułowej postaci, stwierdziła: „Nie był głupcem. To czysta bezmyślność – której bynajmniej nie należy utożsamiać z głupotą – predysponowała go do odegrania roli jednego z największych zbrodniarzy tamtego okresu. [...] Na tym, że tak zupełne oderwanie od rzeczywistości i taka bezmyślność mogą spowodować większe spustoszenie niż wszystkie złe instynkty razem wzięte, a przyrodzone być może człowiekowi – na tym właśnie polegała w istocie lekcja, jaką można było odebrać w Jerozolimie”<sup>6</sup>. Dlatego jednym z głównych wątków myśli Chestertona jest obrona myślenia, rozumu, a w szczególności zdrowego rozsądku (*common sense*) oraz wiary, która zdaniem pisarza pomaga człowiekowi nie zatracić racjonalnego myślenia.

Niniejszy artykuł stanowi odpowiedź na pytania: W czym Chesterton upatrywał przyczyny aktualnej mizernej kondycji intelektualnej człowieka? Jakie proponuje remedium, by przywrócić mu wolność myślenia? Rozdział ten ma na celu zarysowanie stworzonej przez pisarza koncepcji zdrowego rozsądku (*common sens*) oraz

<sup>3</sup> Zob. Amerykańskie Towarzystwo Chestertonowskie prowadzone przez Dante Ahlquista. W Polsce popularyzacją dzieł Chestertona od wielu już lat zajmuje się m.in. Wydawnictwo Fronda, publikując przekłady jego prac.

<sup>4</sup> G.K. Chesterton, *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930–1936 oraz wydania późniejsze)*, tłum. J. Ryzewska, Warszawa: Fronda 2014, s. 403.

<sup>5</sup> Por. G.K. Chesterton, *Eugenika inne zło*, tłum. M. Reda, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2012, s. 36.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 2010, s. 373.



ukazanie niezwyklej aktualności jego myśli. Literatura źródłowa obejmuje teksty Chestertona. Z kolei publikacje pomocnicze zostały wykorzystane, by wskazać przykłady zjawisk, o jakich pisał brytyjski twórca.

## 1. UPADEK MYŚLENIA

Obecny świat pochłania idea ujednoczenia, powszechnej unifikacji. Pod pozorem różnorodności i wielobarwności jawi się sztucznie tworzona jednolitość. Początki tej idei rozwijały się już w czasach Chestertona i to przeciw niej pisarz zwrócił ostrze swej krytyki<sup>7</sup>. Dostrzegał postępujący zanik rozróżniania i określania klarownych granic. Pisał: „[...] rozwija się coś nowego, co nie polega jednak na wyodrębnianiu czy różnicowaniu, a przeciwnie, na ztracie umiejętności pozwalającej dostrzec, że jakaś odrębność w ogóle istnieje. Jest to nagłe stępienie zdolności do wychwytywania różnic; specyficzny zanik postrzegania słuchowego, ale też wzrokowego; nie tylko ujednoczenie mowy, ale też stępienie wrażliwości, gdy chodzi o odbiór mowy innych ludzi”<sup>8</sup>. Brak rozróżniania i podejmowania prób klarownego określania pojęć prowadzi do tego, że nowoczesny styl językowy cechuje się wyraźnymi błędami w definiowaniu terminów, a tym samym niemożliwością precyzyjnego wyjaśnienia, o czym właściwie się mówi lub pisze<sup>9</sup>. Z tego względu każdy może z niego zrozumieć, co tylko chce, a następnie dowolnie tę treść zinterpretować.

Chesterton przewidywał, że świat zmieni się w nową wieżę Babel, gdzie zarówno języki, jak i myślenie będą w chaosie i pomieszaniu<sup>10</sup>. Pisał: „[...] To, co dzieje się teraz, to po prostu upadek cywilizacji, który może oznaczać, że wkraczamy w nowe wieki ciemne”<sup>11</sup>. Powiązanie myślenia i języka okazuje się niezwykle ważne, ponieważ to w języku wszystko się rozgrywa. To on jest, jak pisał Ludwik

---

<sup>7</sup> Pisał: „Ze wszystkich stron, niepostrzeżenie, przez tysiące drobniutkich ścieżek, sączy się do naszych umysłów dziwaczna i nienaturalna idea. Jest to idea, że jednolitość sama przez się jest dobra; że stapianie się w jedną całość to zjawisko uduchowione i wzniosłe. Że wszystkie rzeki powinny zlewać się w jedną rzekę, że wszystkie warzywa powinny trafić do jednej miski – oto, co jest nam przedstawiane jako ostateczny i najlepszy sens wszelkiego bytu. Chłopcy i dziewczęta mają upodobnić się do siebie nawzajem. Wszystkie sekty protestanckie mają połączyć się w Nowej Teologii. Zwierzęta mają przekształcić się w ludzi, a ludzie w bogów. Jedność to rzecz najlepsza i najszlachetniejsza”. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 401.

<sup>8</sup> G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 29–30.

<sup>9</sup> Por. G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 214–215.

<sup>10</sup> Por. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 173, 175.

<sup>11</sup> G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 393.



Wittgenstein, „pojazdem myśli”<sup>12</sup>. To poprzez język człowiek poznaje i kształtuje obraz świata. O ile język stanowi wyraz myśli, o tyle może również na myśli wpływać. George Orwell zauważył: „Skoro myślenie psuje język, to język może też psuć myślenie”<sup>13</sup>. Język stopniowo pustoszeje, zatracając swe bogactwo i pełnię. Z drugiej strony rośnie „głupie posługiwanie się językiem”, o jakim na początku XX w. pisał autor *Roku 1984*, zaliczając do niego: martwe metafory, pompatyczny styl i wyrażenia wieloznaczne lub nic nie znaczące. Język w tym ujęciu staje się tylko pustą gadaniną, która stara się zachować pozory, że niesie w sobie jakąś głębszą treść, a często stanowi jedynie woal mający zakryć prawdziwe opinie mówcy. Często bowiem to zewsząd posłyszane, gotowe stereotypy uzupełniane pozbawionymi znaczenia słowami zdają się układać w płynne frazy, dając złudzenie, że płynie myśl, podczas gdy naprawdę płyną tylko banały<sup>14</sup>.

### 1.1. ZEPSUCIE JĘZYKA

Badając formy zepsucia języka w pismach Chestertona można wyróżnić: banalizację niegdyś wzniosłych słów; fałszywe rozumienie pojęć, zmianę ich znaczenia, mylenie przeciwieństwa słów z ich eskalacją oraz chwytły dyskusyjne, które wpływają na fałszowanie treści tego, o czym się mówi i tym samym celowo utrudniają rozumienie wypowiedzi.

Nie sposób zliczyć, jak wiele pięknych i podniosłych słów przeradza się w kumunały, które są powtarzane bez zastanowienia tak długo, aż zupełnie tracą pierwotne znaczenie<sup>15</sup>. Jako przykład można wskazać m.in. słowo „braterstwo”, którym zaczęto określać niemal każdą więź międzyludzką, tym samym je wyjaławiając. Autor książki *Co jest złe w świecie* zauważa: „Jeśli ktoś nazwie każdą ludzką więź braterstwem [...], to nic nie zyska, a tylko straci słowo”<sup>16</sup>. Używanie jednego słowa do określenia różnych rzeczywistości nie powoduje unifikacji desygnatów, a jedynie prowadzi do utraty sensu samego słowa, które stopniowo przestaje cokolwiek oznaczać.

Upadek języka wiąże się także z fałszywym pojmowaniem, myleniem lub zaciemnianiem pojęć. Jednym z ważnych przykładów, jakie przytacza brytyjski pisarz, jest nieodróżnianie słowa „nieokreślony” od „niejasny”. Wyrazy te zlały się w umysłach ludzkich tak, że słowo „nieokreślony” natychmiast nasuwa słuchaczowi/czytelnikowi wyobrażenie czegoś mglistego. Chesterton podkreśla

<sup>12</sup> Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1987, s. 79.

<sup>13</sup> Cyt. za: M. Broński, *George Orwell*, w: G. Orwell, *1984*, Kraków: Kos 1981, s. 26.

<sup>14</sup> Por. M. Broński, *George Orwell*, s. 26–27, 294.

<sup>15</sup> Por. G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 137.

<sup>16</sup> G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, tłum. M. Reda, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2013, s. 109.

potrzebę rozróżniania tych pojęć, definiując desygnaty pojęcia „nieokreślony” jako: rzecz podstawową; pewnik – coś zanadto rzeczywistego; podstawowe, niewytłumaczalne terminy, których nie da się zastąpić żadnym innym słowem<sup>17</sup>. Tym samym wskazuje, że słowo to ma zupełnie inne znaczenie niż wyraz „niejasny”, a zamienne używanie tych określeń wprowadza chaos i skutkuje radykalnie błędnym pojmowaniem rzeczywistości, ponieważ prowadzi do tego, że rzecz fundamentalną pojmuje się jako mglistą czy zaciemnioną<sup>18</sup>. Autor opisuje na kartach swych dzieł i licznych artykułów publicystycznych wiele innych przykładów błędnego używania słów lub zamiany ich znaczenia. W dziele *Eugenika* pochyła się nad niewłaściwym rozumieniem pojęcia „anarchia”, które przez wielu kojarzone jest po prostu z tym, co określa termin „bunt”. Zauważa, że nie można używać tych pojęć zamiennie, ponieważ bunt nigdy nie jest anarchią, ma on bowiem cel i wiąże się z koniecznością utrzymania dyscypliny wśród armii rebeliantów, jeśli chcą przeprowadzić planowane zamiary. Z kolei anarchia jest stanem, w którym człowiek nie może się zatrzymać, gdyż utracił samokontrolę pozwalającą mu na powrót do normalności, do reguł<sup>19</sup>.

Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest zmiana, a właściwie zamiana znaczenia pojęć „ortodoksja” i „herezja”. W XX w. dość modne stało się twierdzenie, że posiada się heretyckie poglądy. Jednak jak podkreśla Chesterton, dawniej żaden heretyk nie pokusiłby się o tego typu wypowiedź. Heretyk uważał bowiem, że to jego poglądy są słuszne, a więc jest on ortodoksyjny, podczas gdy ci, którzy się z nim nie zgadzają, są właśnie heretykami, nawet jeśli uważają się za ortodoksyjnych. Słowo „heretyk” zazwyczaj padało z ust innych, ponieważ nikt nie określiłby własnych poglądów jako błędne. Znaczenie tych pojęć w obecnych czasach zaczęło się niepostrzeżenie zmieniać. Autor *Heretyków* zauważa: „Słowo «herezja» nie oznacza już błędu. Gorzej – w potocznym rozumieniu oznacza odwagę i jasność myśli. Słowo «ortodoksja» nie oznacza już racji. Gorzej – w potocznym rozumieniu oznacza błąd”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> G.K. Chesterton, *Charles Dickens*, tłum. M. Godlewska, Warszawa: Alfa 1929, s. 5–6.

<sup>18</sup> Chesterton opisuje również ciekawy zabieg mylnego rozumienia pojęć poprzez skojarzenia fonetyczne, co z charakterystycznym dla siebie humorem nazywa „syndromem stłumionego kalam-buru” występującego w języku angielskim. Pisarz wskazuje on, że krytycy religii często posługują się ostro brzmiącym słowem *creed*, ponieważ brzmi ono jak zlepek słów *crank* („wariat”) i *crebbled* („opryskliwy”) i *greed* („chciwość”). Nawiązując do Stevensonowskiego szkicu o trapistach, sugeruje, że jego autor uległ skojarzeniu słowa „trapista” ze słowem *trap* („pułapka”). Por. G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2016, s. 22–23.

<sup>19</sup> Por. G.K. Chesterton, *Eugenika*, s. 61–64. Chesterton ukazuje błędne używanie słów już w wiekach poprzednich na przykładzie posługiwania się wyrazem „antyklerykalizm” w XVII stuleciu. Píše: „Od strony lingwistycznej to dość zabawny żart, że oświeceni intelektualiści są dumni ze swego antyklerykalizmu. «Kleryk» w praktyce oznaczał po prostu klerka, a «klerk» oznaczał kogoś, kto umie czytać i pisać”. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 173–174.

<sup>20</sup> G.K. Chesterton, *Heretycy*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki: Fronda 2004, s. 8. Interesujący jest sposób używania przez Chestertona słowa „ortodoksja”. Publicysta nie posługuje się

Podobną zmianę znaczenia można dostrzec w terminie „neopogaństwo”, który nie odnosi się już w prosty sposób do dawnych religii pogańskich, ale pod pojęciem „pogaństwo” rozumie coś wręcz przeciwnego niż starożytne wiary politeistyczne. W powieściach Algernona Swinburne’a czy Waltera Patera poganin jawi się jako człowiek niewyznający żadnej religii, pochłonięty beztroską zabawą, radosny anarchista, który budzi zazdrość swym szczęśliwym życiem. Zapomina się o fakcie, że prawdziwy poganin był politeistą wyznającym wiarę w wielu bogów, praktykował dość surową powagę i liczył się z regułami społecznego życia. Bliżej mu było do rozpacz niż do beztroskiej radości. Jednak obraz przedstawiony w literaturze skutecznie oddziaływał na wyobraźnię współczesnych, powodując, że uznawanie się za poganina stało się modne i popularne<sup>21</sup>.

Ważnym wyznacznikiem chaosu językowego, a więc i myślowego, jest niewłaściwy dobór przeciwieństw. Jak pisze Chesterton: „Otóż pan McCabe myśli, że nie jestem poważny, lecz tylko zabawny, ponieważ uważa, że «zabawny» to przeciwieństwo «poważnego». Tymczasem «zabawny» to tylko przeciwieństwo «niezabawnego» – niczego więcej. Człowiek może wyrażać myśli w formie groteskowej i śmiesznej bądź w formie statecznej i powściągliwej. Nie jest to kwestia motywacji ani moralności, lecz instynktownie wybranego języka i sposobu ekspresji. [...] Prawda wygląda tak, że humor i szczerze zaangażowanie to dwie cechy niemające ze sobą nic wspólnego, porównywalne nie bardziej niż czerń z trójkątem. Pan Shaw jest zabawny i szczerzy. Pan George Robey jest zabawny i nieszczerzy. Pan McCabe jest szczerzy, lecz niezabawny. Przeciętny minister w rządzie nie jest ani zabawny, ani szczerzy”<sup>22</sup>. Podobne zafałszowanie języka przejawia się przez używanie przeciwstawnego słowa jako opisu eskalacji, np. uznawanie pojęcia „autorytet” za określenie narzucania swojej woli innym lub kojarzenie „narzucania” jako nadużycia „autorytetu”. Tymczasem są to rzeczywistości wzajemnie sprzeczne, gdyż „narzucanie” stanowi odwrotność „autorytetu”<sup>23</sup>.

Chesterton obnaża również chwytów językowe, z jakimi spotykał się w swoich licznych dyskusjach. Krytykę rozpoczyna od prostej kwestii. Zauważa, że skoro przymiotnik służy do określania rzeczownika, to powinien go poprzedzać, a nie być używany po nim. Wskazuje przy tym na powszechne stosowanie słów określających jako przeciwstawnych do rzeczy, którą się określa. Zwrot „Potrzebny jest patriotyzm wolny od wszelkich granic”<sup>24</sup> stanowi klasyczny przykład tego zjawiska, ponieważ pojęcie patriotyzmu zawiera w sobie pojęcie granicy – patriotą

---

nim wyłącznie w znaczeniu „ortodoksji religijnej” czy „ortodoksji katolickiej”, ale za jego pomocą określa rację wierności człowieka swoim poglądom. Osobę można określić jako „ortodoksyjną” wobec jakiegoś poglądu, gdy pozostaje przekonana o jego słuszności.

<sup>21</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 143–144.

<sup>22</sup> G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 207–208.

<sup>23</sup> G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 141.

<sup>24</sup> G.K. Chesterton, *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2008, s. 368.

może być tylko osoba związana z jakimś krajem, a kraj ma granice. Podobnym zabiegiem językowym jest używanie pojęć pomocniczych jako podstawowych, np. „szczęście” i „postęp”. „Postęp” stanowi słowo pomocnicze, może bowiem oznaczać stopień, w jakim zbliżamy się do szczęścia, które jest z kolei terminem podstawowym. Często w dyskusjach stawia się jednak pytanie o to, czy szczęście człowieka służy większemu postępowi całej ludzkości.

Kolejną metodą wymienianą przez Chestertona jest próba stępienia ostrości wypowiedzianych słów przez zapewnienie, że właśnie o tym nie będzie mowy, np. „Nie zamierzam wam grozić, ale...”. Zdania takie stanowią praktykę osób przemawiających publicznie i mają na celu odrzucenie z odrazą jakiegoś pomysłu, by później go zrealizować bez oporu ze strony słuchaczy.

Wyżej wymienione chwytły uniemożliwiają rozsądną dyskusję, szczególnie w sprawach publicznych, sprawiając, że większość sporów grzęźnie w nieporadnym, koślawym, drętwym, nudnym i nijakim języku, nie prowadząc do jakiegokolwiek konsensusu czy znalezienia rozwiązania dla diskutowanych problemów<sup>25</sup>. Chesterton komentuje to zjawisko mówiąc, że w przyszłości zajdzie potrzeba umiejętnej mediacji między poszczególnymi myślicielami, z których każdy będzie posługiwał się własnym językiem. Nowa *lingua communis* i międzynarodowa grupa tłumaczy z kodami językowymi i uniwersalną gramatyką staną się zaś potrzebne bardziej niż w średniowieczu. Słowa te wydają się niemal prorocze wobec współczesnych trudności w międzyludzkim dialogu.

## 1.2. EPOKA NONSENSU<sup>26</sup>

Chesterton ocenił te zjawiska jako niebezpieczne, ponieważ zagrażają klarowności mowy, a więc i myślenia. W konsekwencji wpływają na zmianę postrzegania świata, który zdaje się pogrążyć w chaosie i mroku nieporozumień, na co wskazują także ówczesne wydarzenia historyczne, takie jak I wojna światowa czy rosnący w siłę komunizm. Zdaniem pisarza zjawiska te mają odzwierciedlenie również w literaturze, sztuce i jej krytykach, a więc w szeroko rozumianej twórczości człowieka. Chesterton w tym wypadku niewątpliwie trafnie kierował się swoją intuicją, ponieważ – jak wiele lat później zauważył Czesław Miłosz – właśnie poprzez twórczość człowieka przebija prawda o rzeczywistej kondycji ludzi i świata. Poezja,

<sup>25</sup> Por. G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 281.

<sup>26</sup> Używam w tym miejscu sformułowania Chestertona, który pisał: „Nasza epoka jest bez dwóch zdań Epoką Nonsensu”. G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 265. Konstatacja ta odnosi się do bezmyślności i utraty poczucia sensu, jakie pisarz dostrzegał w czasach, w których żył. Niemniej zarówno bezmyślność, jak i utrata poczucia sensu nie zniknęły, a nawet można powiedzieć, że uległy pogłębieniu na skutek tragicznych doświadczeń totalitaryzmów XX w. i późniejszego konsumpcjonizmu. Słowa te są bez wątpienia wciąż aktualne. Dlatego w niniejszym artykule odnoszę ten termin tak do okresu, w jakim żył Chesterton, jak i do całego XX w. oraz czasów obecnych.

literatura i sztuka najlepiej bowiem oddają klimat epok, w których powstają<sup>27</sup>, i mają niebagatelny wpływ na myślenie i postrzeganie świata przez ich odbiorców.

Znamienne jest, że za książkę, która otwarła wiek XX uznaje się *Jądro ciemności* J. Conrada. Istotnie w twórczość tego okresu zaczynają spowijać pewne mroki. Poezję stopniowo przepelnia pesymizm, zwątpienie, gorycz i sarkazm<sup>28</sup>. Miłosz pisze o tym w następujący sposób: „Tak więc wydaje mi się, że nie pomylimy się, słysząc w poezji naszego stulecia przede wszystkim tonację minorową. Podejrzewam, że poeta, który by pisał w innej, zostałby uznany za nienowoczesnego i oskarżony o to, że żyje w raju głupców”<sup>29</sup>. Powieści zaczyna przenikać atmosfera pytań o przyszłość, którą autorzy przedstawiają w coraz ciemniejszych, katastroficznych barwach<sup>30</sup>. Z literatury znika wizja ideału, który władał nią do tej pory<sup>31</sup>. Chesterton zestawia *Boską Komedie* Dantego z *Duchami* Ibsena i zauważa: „Dante opisuje trzy moralne narzędzia – Niebo, Czyściec i Piekło: wizję doskonałości, wizję udoskonalenia i wizję klęski. Ibsen zna tylko jedno – Piekło [...] stawia nas to przed problemem dotychczas nie znanym: ludzką świadomością przepelnioną wyrazistymi obrazami zła, lecz nieposiadającą żadnego wyraźnego obrazu dobra”<sup>32</sup>. Istotnie w duszach ludzkich zdaje się stopniowo zamierać kult miłości i piękna<sup>33</sup>, zanika pojęcie i poczucie wartości, a w konsekwencji wszelkie miary zostają zrelatywizowane, co stanowi zasadniczą cechę XX w. Zetknięcie z chaotycznym i bezsensownym światem rodzi poczucie absurdu, które z czasem znajduje swój wyraz w twórczości wielu autorów, m.in. Alberta Camusa<sup>34</sup>. Chesterton podsumowuje tę sprawę niezwykle celnie, pisząc: „Ludzie wciąż noszą żałobę po śmierci Boga”<sup>35</sup>.

Znamienne jest również, że w pierwszej połowie XX w. zaczynają powstawać powieści zapowiadające totalitarny ustrój dnia jutrzejszego. Nieliczni twórcy zauważyli postępujący upadek, spłycenie, bezmyślność człowieka oraz tego konsekwencje. Ludzie wolą bowiem poddać się strukturom społecznym, umasowieniu, bezmyślności, konsumpcji, płytkiemu zadowoleniu i fałszywemu poczuciu pewności. Z tego powodu będą garnąć się pod panowanie władzy totalitarnej, która rozciągnie nad nimi swą opiekę i zapewni im szczęście dość niskim kosztem. Jak

<sup>27</sup> Cz. Miłosz pisze: „[...] poezja jest świadkiem bardziej wiarygodnym niż publicystyka i jeśli coś nie sprawdza się na jej głębszym poziomie, można obawiać się, że nie jest autentyczne”. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji: sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa: Czytelnik 1987, s. 19.

<sup>28</sup> Por. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, s. 17, 53.

<sup>29</sup> Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, s. 20.

<sup>30</sup> Por. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, s. 101, 108.

<sup>31</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 12.

<sup>32</sup> G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 25, 27.

<sup>33</sup> Por. S. Baczyński, *Przedmowa tłumacza*, w: G.K. Chesterton, *Obrona niedorzeczności pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, tłum. S. Baczyński, Warszawa: Rój 1927, s. 1.

<sup>34</sup> Zob. A. Camus, w: *Wielkie biografie*, t. II. *Encyklopedia PWN*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2007, s. 758–759.

<sup>35</sup> G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 89.

pisał Aldous Huxley na kartach *Nowego wspaniałego świata*: „Ludzie są szczęśliwi, otrzymują wszystko, czego zapragną, a nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać. Są zamożni, bezpieczni, zawsze zdrowi; nie boją się śmierci, żyją w stanie błogiej niewiedzy o namiętnościach i starości. [...] Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką medycyną i powszechną szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszyny, medycynę i szczęśliwość”<sup>36</sup>. Zapowiedź takiego stanu rzeczy pojawiła się już w literaturze XIX w. Fiodor Dostojewski, jeden z niewielu pisarzy, którzy w owym entuzjastycznym Wieku Postępu byli głosem podziemia<sup>37</sup>, w *Braciach Karamazow* zamieszcza *Legendę o Wielkim Inkwizytorze*. Dosadnie ujmuje w niej to, co jako niedaleką przyszłość przewidywali Huxley w *Nowym wspaniałym świecie*, Orwell w *Roku 1984* czy też Stanisław Ignacy Witkiewicz w *Nienasyceniu*. Mówi słowami Wielkiego Inkwizytora: „Będą nas podziwiać i czcić jako bogów za to, że stanąwszy na ich czele, zgodziliśmy się znośić za nich wolność, której się zlekli, i panować nad nimi, tak niezośna w końcu stanie się dla nich wolność [...] u nas zaś wszyscy będą szczęśliwi”<sup>38</sup>. Przewidział tutaj najgorszy rodzaj niewoli, przed jakim przestrzegwał Chesterton, czyli niewolę intelektualną.

Poddana degradacji kondycja człowieka, którą dostrzegał autor *Heretyków*, nie jest jednak zależna jedynie od panujących systemów politycznych. Choć władza polityczna z czasem uległa zmianie, to wydaje się jednak, że opisana przez myśliciela mizerna kondycja ludzka niewiele się zmieniła, a człowiek nadal szuka łatwego szczęścia, tym razem w konsumpcji. Huxley w *Nowym wspaniałym świecie* ostrzegał nie tylko przed totalitaryzmami, ale również przed konsumpcją, która każdą zdobycz i twórczość człowieka zmienia w towar – przedmiot handlu<sup>39</sup>, tym samym unicestwiając twórczość. Proces ten dostrzegł również Witkiewicz<sup>40</sup>. Już w XIX stuleciu pojawiały się postulaty, zgodnie z którymi sztuka ma być społecznie użyteczna<sup>41</sup>, ma stać się towarem, liczy się bowiem produkcja, a nie twórczość. Wyraźnie uwidacznia się to na przykładzie dwudziestowiecznej architektury, w której zerwano ze zdobnictwem i stylowością, a za wzór wzięto przedmioty czysto użytkowe<sup>42</sup>, bądź we współczesnej sztuce filmowej, która – choć doskonała tech-

<sup>36</sup> A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1988, s. 229, 243.

<sup>37</sup> Por. Cz. Miłosz, *Świadectw poezji*, s. 21–22.

<sup>38</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, w: *Dziela wybrane*, t. VI, tłum. A. Wat, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1959, s. 301, 307.

<sup>39</sup> Zob. A. Huxley, w: *Wielkie biografie*, s. 684.

<sup>40</sup> Pisał: „Czeka nas potworna nuda mechanicznego, bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą [...] w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha”. S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, cyt. za: L. Łysień, *Przygody myślenia religijnego*, Kraków: Petrus 2016, s. 199.

<sup>41</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa: Muza 2002, s. 296.

<sup>42</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1998, s. 426–427.



nicznie – często służy upadłaniu człowieka z racji komercyjnych<sup>43</sup>. Chesterton, jako niedoszły artysta malarz, słusznie dostrzega także w sztuce swej epoki zmiany postępujące ku coraz większej niejasności. Sztuka nie sławi już piękna stworzonego świata, pojawiają się w niej nurty, takie jak dadaizm, surrealizm, które odrzucając konwencję i formę, ukazują chaotyczność i bezsens rzeczywistości<sup>44</sup>. Surrealizm, jak określiła go Simone Weil, cechuje się samowolą, niezorientowaniem myśli i całkowitym brakiem wartości<sup>45</sup>. Z kolei krytycy sztuki nie zadają sobie trudu, by przetłumaczyć piękno obrazu na język artykułowany, zamiast tego wciąż mówią o niemożliwości wysłowienia, opisanie i sztuce wykraczającej poza definicje. Zdaniem publicysty jest to oznaka jedynie pustych pochwał pozbawionych konstruktywnej krytyki i świadczących o marności zarówno krytyków, jak i sztuki rozmywającej się w bezkształtnej mgłę użyteczności<sup>46</sup>. Chesterton z niezwykłą przenikliwością widział w coraz powszechniejszej konsumpcji swoisty upadek cywilizacji, która współcześnie zamiast podnosić człowieka, czyni z niego bezmyślnego prostaka walczącego o miejsce siedzące w metrze<sup>47</sup> – obraz, który, niestety, pozostaje wciąż aktualny.

## 2. PRZYWRÓCIĆ ZDROWY ROZSADEK

Chesterton sprzeciwiał się zepsuciu języka. Słowa winny precyzyjnie określać sens i treść tego, co jest mówione. Wszelkie rzeczy niewysłowione, nieopisane, niemożliwe do zdefiniowania budziły u pisarza podejrzliwość. Nie był on jednak zwolennikiem technicznego języka, precyzyjnego, pozbawionego wszelkich głębszych odcieni. Język ludzki jest ograniczony i nie zawsze znajduje wyraz dla wielkich idei, o których pragnie mówić. Jednak każda wielka idea chce ten wyraz znaleźć. Chociaż próby jej opisanie nie zawsze będą udane, to jednak należy je podejmować. Stanowi to wskaźnik uczciwości mówcy i wartości idei, którą głosi. Jak pisze Chesterton: „Otóż ktoś, kto naprawdę myśli, że ma pomysł, będzie próbował ten pomysł wyjaśnić. Za to szarlatan, który żadnego

<sup>43</sup> Por. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, s. 14.

<sup>44</sup> Por. *Dadaizm, Surrealizm*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1976, s. 68–69, 430–431.

<sup>45</sup> Zob. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, s. 56–57.

<sup>46</sup> Por. G.K. Chesterton, *Obrona człowieka*, s. 161–164. Autor pisał: „Innymi słowy dla takich ludzi dobre jest tylko to, co pochodzi z wymiany handlowej. Ich wyobrażenia nie ogarnia nic więcej. Idea, że człowiek mógłby czerpać z czegoś prywatną radość tylko dlatego, że to coś istnieje i jest mu bezużytecznie miłe, przekracza granice ich pojmowania. [...] drażni niespokojną nerwowością nie umiemy cenić samoistnej wartości rzeczy jako takich” G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 273.

<sup>47</sup> Por. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 110.



pomysłu nie ma, powie, że jego idee są zbyt subtelne i w żaden sposób nie da się ich przekazać<sup>48</sup>.

Dlatego tylko jasno określając granice pojęć, poglądów, rzeczy, można zobaczyć ich różnorodność zamiast bezkształtnej masy, w której wszystko pozostaje wymieszane i rozwodnione, przez co szarzeje. Gdy nie ma bowiem granic, nie ma też kształtów<sup>49</sup>. Kiedy rzeczywistość jawi się jako nieokreślona i niewyraźna plama, człowiek żyjący w niej popada w bezruch, przede wszystkim w bezruch intelektualny. Jego poglądy zaczyna cechować ciasnota horyzontów i wiara w przesady. W konsekwencji zanika dialog międzyludzki, żywa dyskusja<sup>50</sup>. Uznanie wszystkich poglądów za równie prawdziwe lub równie fałszywe nie stanowi oznaki wolności, lecz przejaw głupoty. Szerokie horyzonty myślowe to nie niejasność, ale umiejętność zrozumienia odmiennego toku myślenia. Chesterton podkreśla, że aby być wolnym intelektualnie, człowiek musi posiadać jasno określone idee i wiedzieć, z jakimi wartościami pozostają one w sprzeczności<sup>51</sup>. Jedynie znając i określając przeciwieństwa, człowiek będzie w stanie odnaleźć wspólny mianownik, który je łączy. Granica nie tylko dzieli, ale paradoksalnie również jednoczy<sup>52</sup>. To mglistość i nieokreśloność sprawiają, że niemożliwa staje się jakakolwiek dyskusja. Odmienne poglądy również mogą łączyć ludzi, ponieważ gdy różnica jest jasno zdefiniowana, otwiera możliwość dyskusji i dialogu. Osoby o nieokreślonych poglądach nie znajdują tej wspólnej płaszczyzny, gdyż we mgle trudno się nawzajem zobaczyć<sup>53</sup>.

Aby człowiek mógł zacząć myśleć, musi na nowo dostrzegać granice, a właściwie krawędzie pojęć, ale to nie wszystko. Chesterton w jednym ze swoich najbardziej znanych dzieł przedstawia filozofię zdrowego rozsądku (*common sense*). Kierowanie się zdrowym rozsądkiem jest potrzebne, by móc właściwie

<sup>48</sup> G.K. Chesterton, *Obrona człowieka*, s. 161.

<sup>49</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 181.

<sup>50</sup> Pisał: „Będę nadal wskazywał odmienność, rozróżniając między rzeczami zupełnie od siebie różnymi, nawet jeśli powszechnie uchodzą one za takie same. Nie dla mnie uniozizm, uniwersalizm i unitarianizm. Dalej będę wygłaszał bluźnierstwa, negując doskonałą jedność kredy i sera. Wciąż będę czepiał się licznych różnic, tak ornitologicznych, jak architektonicznych, między sokołem a cokołem. Wierzę bowiem, że jedyna metoda, aby powiedzieć coś do rzeczy, polega na określeniu rzeczy, o której mówimy. Każde określenie polega zaś na rozgraniczaniu i wyodrębnianiu, a następnie na wykluczeniu tego, co jest poza granicami. Krótko mówiąc, uważam, że człowiek nie wie, co mówi, dopóki nie zrozumie, czego nie mówi”. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 211.

<sup>51</sup> Por. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 212.

<sup>52</sup> Por. G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 28–29. Pisał: „Krótko mówiąc, nasze umysłowe horyzonty są na tyle rozległe, na ile potrafimy sobie wyobrazić sposób myślenia przeciwnika. Człowiek intelektualnie wolny to wcale nie ten, który uważa wszystkie poglądy za równie prawdziwe albo równie fałszywe, bo takie podejście to nie wolność, lecz zwykła głupota. Wolny człowiek to ten, który widzi błąd z taką samą jasnością, jak prawdę. Musi ogarnąć błędny pogląd w całej jego rozciągłości; musi umieć prześledzić krok po kroku całą logikę mylnej opinii. Musi umieć myśleć zgodnie z nią, nawet jeśli w nią nie wierzy”. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 74.

<sup>53</sup> Por. G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 27–28.

orientować się w świecie i myśleć, ponieważ zdolność ta wyznacza podstawowe zasady myślenia. Autor *Ortodoksji* pisał: „Człowiek, który zabiera się do myślenia, nie ustaliwszy prawidłowo podstawowych zasad, traci rozum; zaczyna myślenie od złej strony”<sup>54</sup>.

Zarysowując w swoich dziełach filozofię zdrowego rozsądku, Chesterton wyróżnia wyobraźnię, szczególnie wyobraźnię mistyczną, jako pierwszy i podstawowy element *common sense*. Stawia tym samym interesującą tezę, że to nie jej nadmiar może prowadzić do szaleństwa, ale brak: „Szaleństwo nie rodzi się z wyobraźni; szaleństwo rodzi się z rozumu. To nie poeci tracą zmysły, lecz szachiści. [...] Mój wywód, jak będziecie mieli jeszcze okazję się przekonać, w żadnym wypadku nie atakuje logiki. Stwierdzam jedynie, że niebezpieczeństwo szaleństwa kryje się właśnie w logice, a nie w wyobraźni”<sup>55</sup>. Rozum pozbawiony wyobraźni dąży do pojęcia wszystkiego. Podczas gdy logik stara się wepchnąć do swojej głowy niebo, to pełen wyobraźni poeta dąży do tego, by wetknąć głowę do nieba<sup>56</sup>. Zawarcie całego wszechświata we własnej głowie oczywiście kończy się źle dla logika. Z tego powodu Chesterton podaje dość oryginalną definicję szaleńca: „Szaleniec nie jest człowiekiem, który postradał rozum. Jest on człowiekiem, który postradał wszystko oprócz rozumu”<sup>57</sup>. To szaleniec potrafi wyjaśnić każde zjawisko w sposób całkowity i skończony, zadowolający z logicznego punktu widzenia. Wynika to z faktu, że jego umysł porusza się po niewielkim, choć doskonałym okręgu. Dlatego rozmowa z szaleńcem nie powinna polegać na wymianie argumentów, ale na dostarczeniu mu większej przestrzeni. Wynika z tego ważny fakt: rozum pozbawiony wyobraźni staje się zamknięty w ciasnej przestrzeni jedynie logicznego, a więc ograniczonego myślenia. Człowiek pozbawiony zdrowego rozsądku staje się ogarnięty przez swego rodzaju manię, jego rozum krąży wciąż po tych samych torach. Osobnik taki z czasem jednak przestaje być człowiekiem, wyzbywa się bowiem tego, co ludzkie, czyli poetyczności i mistycyzmu<sup>58</sup>.

Zdaniem Chestertona mistycyzm jest i zawsze był tym, co utrzymywało ludzi przy zdrowych zmysłach: „Dopóki istnieje misterium, istnieje także zdrowie, jeśli zniszczymy misterium, wywołamy chorobę. Zwykły, szary człowiek zawsze był przy zdrowych zmysłach, bo taki człowiek zawsze był mistykiem. Dopuszczał istnienie półmroku”<sup>59</sup>. Pojawia się w tym miejscu drugi ważny komponent zdrowego rozsądku, który można określić mianem swoistej dialektyki sprzeczności. Zdrowy

<sup>54</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki: Fronda 2008, s. 42.

<sup>55</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 22.

<sup>56</sup> Por. G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 24.

<sup>57</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 27.

<sup>58</sup> Por. G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 38.

<sup>59</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 43. Warto zaznaczyć, że Chesterton mówi o półmroku, a nie o szarości. Półmrok wskazuje na istnienie światła przygaszonego ciemnością, niemniej jasnego w sobie, mogącego w każdej chwili zajaśnieć mocnym blaskiem. Nie mówi o szarości, którą można

rozum, poznając dwie na pozór sprzeczne ze sobą prawdy, godzi się na nie i na sprzeczność, jaka między nimi zachodzi. Obejmuje obie jednocześnie, nie próbuje za wszelką cenę złączyć ich ze sobą lub wybrać jedną, udowadniając tym samym logiczną niemożliwość drugiej. Człowiek kierujący się zdrowym rozsądkiem dba bardziej o prawdę niż o logiczną spójność swoich wywodów. Widząc równocześnie dwie pozornie sprzeczne prawdy, widzi lepiej, szerzej, więcej: „Właśnie taka równowaga pozornych sprzeczności stanowiła o pogodzie ducha i prężności umysłu zdrowego człowieka. Tajemnicą mistycyzmu jest to, że człowiek może zrozumieć wszystko za pomocą tego, czego nie rozumie. Chorobliwy logik stara się wszystko wyjaśnić, a udaje mu się jedynie wszystko zaciemnić”<sup>60</sup>.

Rozważania te ukazują kolejną cechę *common sense*: konieczność posiadania pewnych niewyjaśnianych pryncypiów, ponieważ – jak pisał Chesterton – „tylko ktoś, kto nie wie nic o rozumowaniu, może mówić o rozumowaniu bez silnych, niepodważalnych założeń”<sup>61</sup>. Jak zostało to ukazane wcześniej, dla autora *Ortodoksji* pewnik, coś podstawowego jest w pewien sposób „nieokreślony”. To niewytłumaczalny termin, którego nie da się zastąpić żadnym innym słowem<sup>62</sup>, a który stanowi punkt odniesienia i pozwala zrozumieć wszystko inne. Takie podejście może zastanawiać, jeśli zestawia się je z wcześniej przytoczonymi wypowiedziami pisarza o konieczności jasnego określania granic i rozróżniania. Bez wątplenia jest to jeden z tak lubianych przez autora paradoksów. Jednak uważnie rozważając to zagadnienie, można dojść do wniosku, że nie jest ono tak sprzeczne, jak się na pozór wydaje. Szeroki horyzont i granice, a więc kształty w nim zawarte, niekoniecznie się wykluczają. Podobnie dzieje się, gdy patrzymy z górskiego szczytu, kiedy możemy podziwiać szeroki horyzont dlatego, że dostrzegamy pomniejszych kształty bliższych i odleglejszych gór. Gdyby cały górski widok stanowił jedną niewyraźną plamę wymieszanych kolorów, trudno by było ocenić szerokość horyzontu. Zachodzi tu pewna dialektyka granic i szerokich horyzontów, charakterystyczna dla zdrowego rozsądku, ponieważ – jak zauważa Chesterton – ta zdolność dostrzegania spraw prostych, oczywistych poszerza horyzont myślenia<sup>63</sup>.

---

rozumieć jako zmieszanie bieli i czerni, czyli dobra i zła. Użyta analogia światła, a nie kolorów ma zatem głęboki sens.

<sup>60</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 43–44. Podobnie pisał Chesterton w jednym ze swoich esejów: „[...] nie zrozumiemy żadnego zjawiska, póki nie zrozumiemy jego sprzeczności; póki (zwłaszcza) nie zrozumiemy jego wewnętrznych nieporozumień”. G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, s. 244.

<sup>61</sup> G.K. Chesterton, *Niewinność księdza Browna*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda 2017, s. 13.

<sup>62</sup> Por. przypis 14 niniejszego artykułu.

<sup>63</sup> Por. G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 149.

## ZAKOŃCZENIE

Sprawy proste i fundamentalne są zasadnicze dla zdrowego rozsądku. W dobie szybkich zmian w ludzkich obyczajach, dynamicznego rozwoju techniki i medycyny oraz przekonania o nieważności teorii Chesterton woła o powrót do określenia fundamentów, rozróżniania i klarowności języka. Wielokrotnie w swych pismach wskazuje, że posiadanie określonego światopoglądu, sprecyzowanej teorii stanowi podstawową sprawę. Nie można banalizować ludzkiego światopoglądu, a skupiać uwagę jedynie na zachowaniach człowieka, ponieważ czyny wynikają z przyjęcia przez niego konkretnej filozofii życia<sup>64</sup>. Wobec współczesnego zamiłowania do skuteczności i praktyki z pominięciem teoretycznego namysłu kierowanego zasadami logiki i jasno określonymi pojęciami myśliciel podkreśla ważne przesłanie, zgodnie z którym bez teorii żadna praktyka nie ma sensu. Chesterton pisze: „Kiedy pojawia się jakiś praktyczny problem, dziennikarze wygłaszają modne frazesy, że potrzebujemy człowieka praktycznego. Już od dawna mówię, że takie podejście jest błędne. Zauważyłem kiedyś, co powinno być przecież oczywiste, że kiedy problem jest naprawdę głęboki i fundamentalny, trzeba raczej wołać, apelować i wznosić modły o człowieka niepraktycznego. Człowiek praktyczny wie tylko, jak coś działa w praktyce. Wie, jak prowadzić samochód, choć nie umiałby go naprawić, a już na pewno nie umiałby go skonstruować. Im poważniejszy problem, tym bardziej prawdopodobne, że do rozwiązania będzie potrzeba znajomości uczonej teorii. Mówi się, że teoretyk jest niepraktyczny, ale to on właśnie może okazać się niezbędny”<sup>65</sup>.

Zdaniem Chestertona konieczny dla przywrócenia myślenia jest powrót do filozofii i religii, które określają fundamentalne spojrzenie na świat<sup>66</sup> i nie pozwalają człowiekowi pogрузić się w panującym chaosie i pomieszaniu<sup>67</sup>. Gdy człowiek nie posiada określonych poglądów, gdy brak mu filozofii i religii, a wszystkie poglądy i każda religia wydają mu się na poziomie zarówno językowym, jaki i światopoglądowym jednakowo słuszne, stopniowo roztapia się on w nieokreśloności i bezmyślności. W obecnej epoce trudnego do określenia postmodernizmu Chesterton przypomina ważną prawdę, która głosi, że ludzki umysł jest skonstruowany do wyciągania wniosków, tworzenia teorii, intelektualnej analizy. Chesterton określa

---

<sup>64</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 89. Pisał: „Wciąż jednak istnieją ludzie – i ja się do nich zaliczam – którzy twierdzą, że najpraktyczniejsze i najważniejsze, co trzeba wiedzieć o drugim człowieku, to jego wizja Wszechświata. [...] Sporne jest nie to, czy świat materialny zmienia się za sprawą naszych idei, lecz czy na dłuższą metę zmienia się za sprawą czegokolwiek innego” G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 11.

<sup>65</sup> G.K. Chesterton, *Obrona Rozumu*, s. 285.

<sup>66</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 131.

<sup>67</sup> Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 18–19.

człowieka jako „zwierzę, które tworzy dogmaty”<sup>68</sup>, ponieważ piętrząc konstrukcje filozoficzne czy religijne, człowiek coraz bardziej staje się człowiekiem<sup>69</sup>. Ludzkie myślenie opiera się tylko na dwóch rzeczach – dogmatach rozumianych jako konkretne twierdzenia albo na przesądach, tzn. mglistych zaleceniach, ogólnych wskazówkach, stereotypach. Wobec tej alternatywy jasne jest, że umysł kierowany przesądami, stereotypami niepoddany racjonalnej krytyce stopniowo zamiera w bezruchu bezmyślności oraz niezdolności do dyskusji. Ludzie o dogmatycznych poglądach mogą bowiem się ścierać, ale uprzedzeni zawsze będą się trzymać z dala od siebie<sup>70</sup>. Analizy te stanowią cenną wskazówkę i mogą stać się przestrożą dla tych, którzy uważają, że to rozmycie pojęć i światopoglądów prowadzi do porozumienia.

Istnieje możliwość, że w pozornie pomieszanej i mglistej rzeczywistości nowoczesnego świata ludzie tak bardzo uchwycili się dogmatów, że zapomnieli, iż są one dogmatami. Być może postęp ludzkości, kult ciała i zdrowia czy biologiczne udoskonalanie człowieka również są dogmatami, w które współczesny człowiek bezmyślnie wierzy, nawet o tym nie wiedząc. Dlatego tak inspirujący i ważny jest powrót do myśli Chestertona. Wskazuje on bowiem na zagrożenia płynące z biernej bezmyślności, pomaga odkryć jej źródła w językowym pomieszaniu i zaciemnianiu pojęć. Wskazuje na takie jej przejawy, jak brak ideałów w literaturze i sztuce czy upadek cywilizacji w powszechnie panującej kulturze konsumpcji, które wciąż pozostają aktualne. Nade wszystko brytyjski pisarz ukazuje i sławi zdrowy rozsądek jako remedium na zaistniałą sytuację, by współczesny człowiek posiadał własne precyzyjnie określone poglądy, które są koniecznym warunkiem dialogu i spotkania z innymi<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 268.

<sup>69</sup> Zob. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 267–268.

<sup>70</sup> Por. G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 27. W tym miejscu opieram się na klarowniejszym tłumaczeniu zawartym w G.K. Chesterton, *Obrona człowieka*, s. 127. Warto zauważyć, iż Chesterton nie ogranicza się do rozumienia słowa „dogmat” jedynie religijnie, ale podobnie jak zostało to ukazane w przypadku pojęcia „ortodoksji” kieruje się szerokim znaczeniem. Ukazuje również, iż to posiadanie jasnych poglądów paradoksalnie chroni przed fanatyzmem. Zob. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 275–278.

<sup>71</sup> Chesterton kieruje do współczesnego człowieka znamienne słowa: „Wyruszmy zatem w długą umysłową podróż. Zabierzmy się za ryzykowną eksplorację. Kopmy, drążmy i przetrząsajmy, aż znajdziemy nasze własne zdanie. Dogmaty, w które naprawdę wierzymy, są znacznie bardziej niesamowite i – kto wie – może znacznie piękniejsze, niż przypuszczamy”. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 283.

PRZYWRÓCIĆ WOLNOŚĆ INTELEKTUALNĄ W „EPOCE NONSENSU” – ANALIZA  
MYŚLI GILBERTA KEITHA CHESTERTONA

Streszczenie

Czy w dzisiejszych czasach człowiek cieszy się wolnością myślenia? Na ile współczesny człowiek jest krytyczny wobec zalewu informacji, gładkich słów i pięknie brzmiących banałów, jakie płyną z gazet, portali internetowych i telewizji? Gilbert K. Chesterton, angielski pisarz i publicysta żyjący na początku XX w., dostrzegał postępujący zanik myślenia w nowoczesnym świecie, który zdaje się dążyć do coraz większej relatywizacji, bezkształtności, zaniku precyzyjnie określonych pojęć i tym samym braku klarownego języka. Jest to niezwykle istotne zjawisko, ponieważ ludzka bezmyślność niesie w sobie poważne zagrożenia. Z tego względu w artykule podjęto próbę zbadania chestertonowskich zagadnień dotyczących rozmycia języka we współczesnym dyskursie oraz ich związku z postępującą bezmyślnością czasów obecnych, w których człowiek coraz bardziej pogrąża się w bezmyślności konsumpcji. W drugiej części artykułu przedstawiono koncepcję zdrowego rozsądku poprzez zarysowanie jego najważniejszych cech oraz ukazanie niezbywalnej konieczności powrotu do religii i filozofii, by na nowo zacząć kierować się klarownym myśleniem.

Słowa kluczowe: Chesterton, myślenie, bezmyślność, język, religia, filozofia, konsumpcjonizm.

TO RESTORE INTELLECTUAL FREEDOM IN THE “NONSENSE AGE”.  
ANALYSIS OF GILBERT KEITH CHESTERTON’S THOUGHT

Summary

Do the humans nowadays enjoy the freedom of thinking? To what extent is the modern man critical of the flood of information, smooth words and beautiful truisms that come from newspapers, the Internet and television? G. K. Chesterton, an English writer and publicist of the 20th century, noticed the progressive decrease in thinking in the modern world, which seems to strive for relativization, shapelessness, disappearance of precisely defined words, and thus, for the lack of clear language. This is an extremely important phenomenon because human thoughtlessness leads to serious threats. For this reason the article analyzes the issues of Chesterton’s language blurs in contemporary discourse and their relation to the progressive thoughtlessness of the present times which increasingly absorb man into thoughtlessness of consumption. The second part of the article presents the concept of common sense by outlining its most important features and showing the inalienable need for religion and philosophy to return to clear thinking.

Key words: Chesterton, thought, thoughtlessness, language, religion, philosophy, consumption.



WIEDERHERSTELLUNG DER GEISTIGEN FREIHEIT IM „ZEITALTER DES UNSINNS“.  
ANALYSE DES GEDANKENGUTS VON GILBERT KEITH CHESTERTON

## Zusammenfassung

Genießt der Mensch heute Gedankenfreiheit? Inwieweit ist der heutige Mensch kritisch gegenüber der Informationsflut, den wohlfeilen Worten und schön klingenden Banalitäten, die aus Zeitungen, Webportalen und dem Fernsehen kommen? G. K. Chesterton, ein englischer Schriftsteller und Kolumnist, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebte, sah das fortschreitende Verschwinden des Denkens in der modernen Welt, die mehr und mehr nach Relativierung, Formlosigkeit, dem Verschwinden genau definierter Begriffe und damit nach einem Mangel an klarer Sprache zu streben scheint. Dies ist ein äußerst wichtiges Phänomen, denn menschliche Gedankenlosigkeit bringt ernste Risiken mit sich. Der Artikel untersucht daher die chestertonischen Fragen der Sprachverschommenheit im zeitgenössischen Diskurs und ihr Verhältnis zur fortschreitenden Gedankenlosigkeit der Gegenwart, die den Menschen zunehmend in einen gedankenlosen Konsum stürzen lässt. Der zweite Teil des Artikels stellt das Konzept des gesunden Menschenverstands vor, indem seine wichtigsten Merkmale umrissen werden, und die unveräußerliche Notwendigkeit der Religion und Philosophie aufgezeigt wird, um zu einem klaren Denken zurückzukehren.

Schlüsselwörter: Chesterton, Denken, Gedankenlosigkeit, Sprache, Religion, Philosophie, Konsumverhalten.

## BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1987.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 2010.
- Broński M., *George Orwell*, w: G. Orwell, *1984*, Kraków: Kos 1981.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa: Muza 2002.
- Chesterton G.K., *Charles Dickens*, tłum. M. Godlewska, Warszawa: Alfa 1929.
- Chesterton G.K., *Co jest złe w świecie*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2013.
- Chesterton G.K., *Czterech niewinnych złoczyńców*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2014.
- Chesterton G.K., *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2014.
- Chesterton G.K., *Eugenika inne zło*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2012.
- Chesterton G.K., *Heretycy*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki: Fronda 2004.
- Chesterton G.K., *Niewinność księdza Browna*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda 2017.
- Chesterton G.K., *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2008.



- Chesterton G.K., *Obrona niedorzeczności pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, tłum. S. Baczyński, Warszawa: Rój 1927.
- Chesterton G.K., *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930-1936 oraz wydania późniejsze)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2014.
- Chesterton G.K., *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki: Fronda 2008.
- Chesterton G.K., *Źródło i mielizny*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa: Fronda 2016.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, w: *Dzieła wybrane*, t. VI, tłum. A. Wat, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1959.
- Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1988.
- Łysień L., *Przygody myślenia religijnego*, Kraków: Petrus 2016.
- Marcel G., *Wiara i opinia*, w: *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1995.
- Miłosz Cz., *Świadectwo poezji: sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa: Czytelnik 1987.
- Orwell G., *1984*, Kraków: Kos 1981.
- Sławiński J. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1976.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1998.
- Wielkie biografie*, t. II. *Encyklopedia PWN*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2007.
- Witkiewicz S. I., *Nienasylenie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1996.

**Ewa Laskowska** – magisterium uzyskała na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Instytucie im św. Jana Kantego w Bielsku-Białej na podstawie pracy: *Sposoby rozumienia frazy Fryderyka Nietzschego „Bóg umarł”*. Obecnie doktorantka Wydziału Teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W roku akademickim 2019/2020 współprowadzi konwersatorium „Źródła postmetafizycznej teologii”. Interesujące ją obszary badawcze to: wzajemna relacja teologii i filozofii, zagadnienie racjonalności wiary, krytyka ontoteologii i jej implikacje we współczesnej teologii. Jest autorką publikacji *Pozytywne implikacje myśli nietzscheańskiej dla chrześcijaństwa post mortem Dei. Próba analizy*, „Logos i Ethos” 2 (2019), s. 199–216 oraz *Jak mówić o Bogu w postateistycznym świecie? Analiza myśli Dietricha Bonhoeffera i jej implikacji dla wiary katolickiej*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 193-208. Adres do korespondencji: ewa.laskowska86@gmail.com.

KS. PAWEŁ WŁADYSŁAW BROŻYNA  
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
<https://orcid.org/0000-0002-8627-2087>

## POSŁUGA CHARYZMATYCZNA JAKO IMPLIKACJA NOWEJ EWANGELIZACJI NA PRZYKŁADZIE KOŚCIOŁA W POLSCE

### 1. WSTĘP

W jednym ze swoich wykładów wygłoszonych w ośrodku Marianum, znajdującym się w miejscowości Carlsberg, ks. Franciszek Blachnicki, założyciel m.in. Ruchu Światło-Życie, stwierdził, że „nastał wielki czas żniw duchowych, czas ewangelizacji, jakiego dotąd w historii ludzkości nie było”<sup>1</sup>. Analogicznych wypowiedzi można doszukać się u św. Jana Pawła II, który często zaznaczał, że idzie wiosna Kościoła<sup>2</sup>. Papież namawiał przy tym do zaangażowania wszystkich wiernych, aby w nowe tysiąclecie Kościół wszedł z nowym rozmachem ewangelizacyjnym<sup>3</sup>.

Obecnie daje się zauważyć dwie skrajne tendencje. Z jednej strony mówi się o kryzysie Kościoła, o powszechnym upadku moralności i galopującej sekularyzacji<sup>4</sup>. Z drugiej strony natomiast widzimy chrześcijan, którzy angażują się w powstawanie nowych ruchów kościelnych, zajmują się nową ewangelizacją, zapelniają stadiony na rozmaitych spotkaniach ewangelizacyjnych. Stanowią oni realną odpowiedź na prorocтва papieża Jana Pawła II i ks. Blachnickiego.

W niniejszej pracy przyjrzymy się roli posługi charyzmatycznej i jej form w dziele nowej ewangelizacji. Aby móc podjąć ten temat, nasze rozważanie rozpoznamy od wyjaśnienia, czym w ogóle jest ewangelizacja i czym różni się pojęcie nowej ewangelizacji od podstawowego zagadnienia.

---

<sup>1</sup> F. Blachnicki, *Wielki nakaz Misyjny Chrystusa*, <http://www.blachnicki.oaza.pl/conf/agape/rnz5.html> [dostęp: 30 III 2019].

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzia Jana Pawła II, Jesteście bogactwem Kościoła*, nr 2 [CD-ROM]: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, Kraków: Wydawnictwo „M”.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na placu przed Katedrą, Słowa skierowane do Polaków*, NKK.

<sup>4</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2013, s. 205nn.

## 2. POJĘCIE EWANGELIZACJI

Papież Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez przypomniał, że „wraz z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy rozpoczął się czas Kościoła”<sup>5</sup>. Ten czas oznacza także początek ewangelizacji, która wynika z posłania misyjnego zawartego w Ewangelii wg św. Mateusza: „idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach! [...] Nauczajcie ich, aby zachowywali wszystko, co wam nakazałem” (28, 19).

Kościół w swoim nauczaniu z jednej strony konkretyzuje znaczenie słowa ewangelizacja, rozumianego jako głoszenie Dobrej Nowiny, z drugiej zaś rozszerza to pojęcie tak, aby można było objąć i zawrzeć w nim całe spektrum działalności związanej z tą ideą. Ewangelizacja jest to szereg działań i aktywności Kościoła, które mają przyczyniać się do krzewienia wiary. Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *O Ewangelizacji w świecie współczesnym – Evangelii nuntiandi* z 8 VIII 1975 r. napisał: „Kościół rozumie, że ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość: «Oto czynię wszystko nowe» (Ap 21, 5). [...] Celem ewangelizacji jest więc owa wewnętrzna przemiana. [...] Kościół ewangelizuje, kiedy boską mocą tej Nowiny, jaką głosi, stara się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają”<sup>6</sup>.

Ewangelizacja ma doprowadzić do przemiany człowieka, jaka dokonuje się przez osobiste spotkanie słuchacza z Osobą Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego. Nie dzieje się to w sposób automatyczny, bardziej jest to proces, który wymaga współpracy z łaską i działaniem Kościoła. Metody, jakimi posługuje się Kościół, zostały wymienione m.in. w wyżej wspomnianej adhortacji: „ewangelizację można określić jako pokazywanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych Sakramentów”<sup>7</sup>. W dalszej części adhortacji papież zauważa i docenia rolę świadectwa chrześcijańskiego życia wyrażonego indywidualnie bądź też wspólnotowo. Istotną rolę pełni w nim posługa miłości. Jak poucza Ojciec Święty: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”<sup>8</sup>.

Należy podkreślić, że ewangelizacja to nie to samo co nauka religii czy katechizacja. Ma ona bowiem za sprawą wiary doprowadzić konkretnego człowieka

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II, Ewangelizacja i katecheza podstawowym zadaniem Kościoła*, nr 2.

<sup>6</sup> EN 18.

<sup>7</sup> EN 17.

<sup>8</sup> EN 41.

do spotkania z Jezusem Chrystusem, co z kolei owocuje uznaniem Go za Pana i Zbawiciela. Zadaniem zaś katechizacji jest pogłębianie i rozszerzanie tego, co zostało przedstawione i przyjęte w procesie ewangelizacji<sup>9</sup>.

### 3. ROZWÓJ EWANGELIZACJI

#### 3.1. *MISSIO AD GENTES*

Pierwszym etapem przekazu ewangelii są tzw. *missio ad gentes*, czyli głoszenie Jezusa tym, którzy Go nie znają<sup>10</sup>. Dokonuje się to poprzez działalność misjonarzy. Misje *ad gentes* rozpoczęły się od wybranych apostołów. Dobra Nowina została skutecznie rozpowszechniona przez nich w niemalże całym basenie Morza Śródziemnego, a niektórzy dotarli do dalekich zakątków tamtejszego cywilizowanego świata. Szacuje się, że pod koniec III w. chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim stanowili nawet do 10% ludności<sup>11</sup>. Święty Tomasz Apostoł zawędrował o wiele dalej, bo aż do Indii, gdzie poniósł męczeńską śmierć<sup>12</sup>.

Apostołowie i ich bezpośredni następcy utworzyli podwaliny Kościoła. Edykt Mediolański, ustanowiony w 313 r. przez cesarza Konstantyna Wielkiego, z jednej strony zakończył prześladowania chrześcijan, a z drugiej – ustanowił chrześcijaństwo oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego<sup>13</sup>. Cieszący się wolnością Kościół mógł kontynuować dzieło ewangelizacji i docierać na nowe tereny z przesłaniem Dobrej Nowiny. To dzieło przez wieki kontynuowali misjonarze. Ewangelizatorzy byli i są wciąż posyłani na wszystkie kontynenty, aby rozprzestrzeniać zbawczą misję Jezusa Chrystusa.

Przez dwadzieścia wieków chrześcijaństwa misjonarze dotarli z Dobrą Nowiną niemalże na każdy kraniec świata. Głoszony kerygmat oraz świadectwo ich życia doprowadziło setki milionów osób do wiary w Jezusa. Liczba chrześcijan na świecie nieustannie wzrasta. Obecnie ludność ziemi liczy ponad 7,5 mld, z czego ok. 2,2 mld to chrześcijanie. Według Rocznika Papieskiego i danych pochodzących z Rocznika Statystycznego Kościoła w 2018 r. odnotowano na świecie ok. 1,3 mld

---

<sup>9</sup> Por. F. Blachnicki, *Została nam powierzona Ewangelia*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007, s. 43.

<sup>10</sup> Por. DM Inn.

<sup>11</sup> Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990, s. 89.

<sup>12</sup> Por. W. Zaleski, *Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha 1966, s. 188.

<sup>13</sup> Por. H. Bejda, *Księga obietnic. Łaski przyrzeczone przez Jezusa i Maryję*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2017, s. 3nn.

katolików<sup>14</sup>. Vatican News podaje, że „Liczba chrześcijan w 2018 roku w porównaniu do roku poprzedniego wzrosła o 1,1 procent. Najbardziej dynamicznie Kościół rozwija się na Czarnym Łądzie, gdzie mieszka 17,6 procent wszystkich katolików. W obu Amerykach, żyje ich prawie połowa (48,6 proc.). W Europie mieszka 22 proc. wszystkich katolików świata. Roczniki wskazują na stagnację na Starym Kontynencie, co przejawia się m.in. w wyraźnie widocznym spadku liczby kapłanów, sióstr zakonnych, a także seminarzystów. Podobnie sytuacja wygląda w Ameryce Północnej”<sup>15</sup>. Dane te uświadamiają nam, że *missio ad gentes* jeszcze się nie zakończyły. Dzieło ewangelizacji pochodzi nade wszystko od Ducha Świętego, który współpracuje z ochrzczoneymi<sup>16</sup>. Święty Jan Paweł II zachęcał wiernych, pisząc w encyklice *Redemptoris missio*: „Nie możemy być spokojni, gdy pomyślimy o milionach naszych braci i sióstr, tak jak my odkupionych krwią Chrystusa, którzy żyją nieświadomi Bożej Miłości. Dla każdego wierzącego sprawa Misji winna być na pierwszym miejscu, ponieważ dotyczy wiecznego przeznaczenia ludzi”<sup>17</sup>.

### 3.2. DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE

Usystematyzowanie działalności ewangelizacyjnej Kościoła stanowi rzeczywistość parafialna, czyli przestrzeń stałego duszpasterstwa. Ewangelizacja misyjna skierowana jest do nieochrzczonych (*missio ad gentes*), a ewangelizacja pastoralna – do ochrzczonych.

Ewangelizacja to nie tyle jednorazowa akcja, ile raczej powolny, ale konsekwentnie realizowany proces, w którym istotną rolę odgrywa proklamowanie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa słowem i życiem przez tych, którzy wcześniej ją przyjęli. Aby ów proces mógł być skutecznie realizowany, Kościół na całym świecie tworzy parafie i diecezje, tak aby osoby zewangelizowane miały łatwy dostęp do stałego pokarmu duchowego<sup>18</sup>. Działalność parafialna pomaga chrześcijanom wzrastać w wierze.

Ta ogólna struktura Kościoła pomocna jest w kształtowaniu nowego człowieka. Dzięki niej ci, którzy uwierzyli Ewangelii, mogą nieustannie kształtować swojego ducha. Znajdują również stosowną pomoc w osobach kapłanów, którzy dobrze ukształtowani i uformowani przez seminaria duchowne są przewodnikami dla wiernych. Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Africa* napisał: „Parafia jest ze swej natury miejscem, gdzie normalnie skupia się życie i kult wiernych. W parafii mogą

<sup>14</sup> Por. B. Zajączkowska, *Kościół na świecie w liczbach*, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-06/chrzescijanie-statystyki-annuario-pontificio-2018.html> [dostęp: 30 III 2019].

<sup>15</sup> Por. B. Zajączkowska, *Kościół na świecie*.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II, Jezus Chrystus Przychodzi w mocy Ducha Świętego*, nr 8.

<sup>17</sup> RM 86.

<sup>18</sup> Por. KPK, Kan. 374 § 1.

oni przedstawiać i realizować inicjatywy, które wiara i chrześcijańskie miłosierdzie wzbudzają we wspólnocie wierzących. Parafia jest miejscem, gdzie objawia się wspólnota różnych grup i ruchów, które znajdują w niej wsparcie duchowe i bazę materialną. Kapłani i świeccy niech podejmą wszelkie starania, aby życie parafialne toczyło się harmonijnie, wpisane w kontekst Kościoła jako Rodziny, w którym wszyscy będą *«trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach»* (por. Dz 2, 42)<sup>19</sup>.

Pierwsze zadanie, jakie jest realizowane na terenie parafii, to posługa sakramentalna. Kodeks prawa kanonicznego przypomina, że: „Wśród wszystkich sakramentów najbardziej czcigodnym jest Najświętsza Eucharystia, w której sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara eucharystyczna jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego; oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe bowiem sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostołatu mają związek z Najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane”<sup>20</sup>.

W opisywanej przez nas działalności duszpasterskiej w obrębie parafii ważne są również takie działania jak katecheza i tworzenie szkół katolickich zarówno nauczania podstawowego, jak i uniwersytetów<sup>21</sup>. W ewangelizacji istotną okazuje się posługa miłości, czyli wszelkie dzieła charytatywne. Pomoc ubogim jest widocznym znakiem przynależności do Chrystusa, która ukazuje światu miłość ewangeliczną<sup>22</sup>. Widzimy zatem, że duszpasterstwo, zwłaszcza prowadzone w ramach parafii, stanowi ważny etap ewangelizacji. Przez posługę misjonarzy, kapłanów i wiernych świat jest w stanie rozpoznać i przyjąć Jezusa Chrystusa do swojego życia. Chrześcijanin włączony w ramy parafii pogłębia swoją osobistą relację ze Zbawicielem.

### 3.3. NOWA EWANGELIZACJA

Jako pierwszy określenia nowa ewangelizacja użył papież Jan Paweł II. Posłużył się nim w swojej homilii wygłoszonej w sanktuarium Świętego Krzyża w Mogile 9 czerwca 1979 r. Powiedział wówczas: „[...] Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczyna się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież

<sup>19</sup> EiA100.

<sup>20</sup> KPK, Kan. 897.

<sup>21</sup> EiA 101–103.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Duch Święty źródłem darów i charyzmatów w Kościele*, nr 5.

ta sama, co pierwsza”<sup>23</sup>. Ojciec Święty użył w tym kazaniu sformułowania, które wpisało się na stałe do słownika teologii i nauczania późniejszych papieży.

Najbardziej znaną i upowszechnianą definicją jest ta zawarta w przemówieniu z 9 marca 1983 r. wygłoszonym na Haiti do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) z okazji pięćsetlecia ewangelizacji kontynentu. Papież nawoływał wówczas: „Wspomnienie 500-lecia ewangelizacji osiągnie swe pełne znaczenie, jeżeli będzie ono zaangażowaniem się was, biskupów, wraz z waszymi kapłanami i wiernymi; zaangażowaniem się nie w powtórny ewangelizację, ale właśnie w ewangelizację nową. Nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie”<sup>24</sup>.

Sama treść ewangelizacji pozostaje niezmienna i należy do ścisłego depozytu wiary Kościoła katolickiego. Tym, czym ma się różnić nowa ewangelizacja od pierwotnej, jest adresat. Benedykt XVI podobnie ewangelizację od nowej ewangelizacji rozróżnia końcowym odbiorcą<sup>25</sup>. O ile w *missio ad gentes* Dobrą Nowinę głosi się ludziom nieznającym Chrystusa, a ewangelizacja parafialna polega na wzroście w wierze tych, którzy już wcześniej uwierzyli i dążą do doskonałości, o tyle nowa ewangelizacja przeznaczona jest głównie dla tych wszystkich, którzy są ochrzczeni, ale nie uczestniczą w życiu religijnym. Osoby te nie poszukują więzi z Chrystusem i Kościołem albo z pewnych powodów opuściły Kościół katolicki.

Jan Paweł II, pisząc o misji świeckich w Kościele, zauważa, że „w tym ogromnym kręgu osób i grup, środowisk i warstw społecznych jest wielu takich, którzy choć z metryki są chrześcijanami, jednak duchowo stoją z daleka, są agnostykami, pozostają obojętni na wezwania Chrystusa. Ku tym braciom skierowana jest nowa ewangelizacja”<sup>26</sup>. Pojęcie, które szczególnie nas interesuje, dotyczy tej samej Ewangelii, ale jednocześnie odnosi się do zlaicyzowanych państw i przestrzeni, w których chrześcijaństwo straciło na autentyczności i zgubiło swój smak (por. Mt 5, 13). „Według badań GUS w Polsce w 2018 roku prawie 93% Polaków przynależało do Kościoła katolickiego, natomiast do niedzielnych praktyk przyznaje się ok 35% z nich”<sup>27</sup>. O ile te dane w porównaniu do innych krajów Europy i świata wyglądają wciąż pomyślnie, o tyle tempo spadku religijności jest w naszym kraju największe

---

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Wypowiedzi skierowane do Polaków, Homilia w czasie Mszy Świętej odprawianej przed opactwem oo. cystersów w Mogile*.

<sup>24</sup> I. Dec, *Kościół Ewangelizowany i Ewangelizujący*, w: A. Tomko (red.), *Nowa ewangelizacja – ożywienie wiary*, Wrocław: Wydawnictwo Papieski Wydział Teologiczny 2013, s. 18.

<sup>25</sup> Por. Benedykt XVI, *Ubicumque et Semper*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/motu/ubicumque\\_21092010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/ubicumque_21092010.html) [dostęp: 25 VI 2019].

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II, Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestnictwo w misji Kościoła*.

<sup>27</sup> Por. Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spolecznej-2018,8,1.html> [dostęp: 30 III 2019].



na świecie, bo o około 20% od 1980 r.<sup>28</sup> Liczba osób przynależących do Kościoła katolickiego, a zarazem dystansujących się do niego, niebiorących udziału w nabożeństwach i praktykach duchowych, nieustannie wzrasta. Powiększa się grupa społeczna, o której można powiedzieć „przynależący, a niepraktykujący”.

#### 4. WSPÓŁCZESNE FORMY NOWEJ EWANGELIZACJI

Ponowoczesny człowiek żyjący w niepewności o przyszłość, w banalności i pustce, nie widząc sensu życia w rozwiniętej nowoczesności, zaczyna wracać do tradycji i szukać w niej wyższych wartości. Z jednej strony mówi się o kryzysie wiary, ale również o jej odrodzeniu<sup>29</sup>. Socjologowie zauważają renesans religii i tendencje powrotu do sacrum, nazywając to zjawisko desekularyzacją<sup>30</sup>. Obok procesu sekularyzacji, który wprawdzie jest silniejszy od desekularyzacji, zarysowuje się i coraz bardziej uwidacznia nurt określany jako nowa duchowość<sup>31</sup>.

„Nowa ewangelizacja stanowi synonim odrodzenia duchowego życia wiary Kościołów lokalnych. Jest odnową, którą ma przejść Kościół, aby sprostać wyzwaniom, jakie stawia przed wiarą chrześcijańską dzisiejszy kontekst społeczny i kulturowy. Prezentuje się też jako bodziec, którego potrzebują wspólnoty znużone i przemęczone, aby na nowo odkryć radość doświadczenia chrześcijańskiego i powrócić do pierwotnej miłości, która została zatracona (Ap 2, 4)”<sup>32</sup>.

Świat, w którym żyjemy, bez wątpienia jest inny niż ten, w którym egzystował Kościół jeszcze na początku XX w. Tak szybkie zmiany potrzebują adekwatnych środków. To przez nie będzie realizowana ewangelizacja świata, która „nie ma być kopią pierwszej, nie chodzi tu jedynie o powtórkę, lecz o odwagę próbowania nowych dróg, w obliczu nowych okoliczności, w których Kościół ma głosić Ewangelię”<sup>33</sup>.

##### 4.1. MEDIA W SŁUŻBIE EWANGELII

Nowa ewangelizacja, choć skierowana jest do osób ochrzczonych, ale niemających za wiele wspólnego z Kościołem, to jednak jako powszechna działalność chrześcijańska będzie docierała do różnych kręgów ludzi. Bez wątpienia z dobra

<sup>28</sup> Por. Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce*.

<sup>29</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja*, s. 113.

<sup>30</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja*, s. 115.

<sup>31</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja*, s. 23.

<sup>32</sup> *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Lineamenta*, s. 12 [dalej: Lineamenta].

<sup>33</sup> Lineamenta 5.

nowej ewangelizacji skorzystają także osoby, które są zakorzenione i ugruntowane w chrześcijaństwie.

W ostatnich latach zauważalny i niepodważalny jest wzrost znaczenia różnego rodzaju mediów, który staje się ważnym kontekstem głoszenia królestwa Bożego. Telewizja, radio i internet na stałe wpisały się w prozę ludzkiego życia. W krajach rozwiniętych istnieje od kilkudziesięciu do kilkuset stacji telewizyjnych, a czas spędzany przed telewizorem szacowany jest na kilka godzin dziennie<sup>34</sup>. Choć od kilkunastu lat telewizja wypierana jest skutecznie przez internet, to jednak nie zmienia to faktu, że człowiek zamienił czas niegdyś poświęcony na oglądanie kanałów telewizyjnych na surfowanie po sieci.

We współczesnej psychologii rozróżnia się coraz częściej świat realny od wirtualnej rzeczywistości<sup>35</sup>. Płyne stąd też wniosek, że nowa ewangelizacja powinna dotrzeć ze swoim przesłaniem do mediów. Tak rzeczywiście się dzieje. Kościół zauważył swoją szansę i na tym polu. W Polsce mamy kilkanaście katolickich stacji telewizyjnych, a także ogólnopolskie chrześcijańskie rozgłośnie radiowe. Polskie parafie posiadają własne strony internetowe. Według badań CBOS-u ze stron chrześcijańskich korzysta w naszym kraju regularnie 3,5 mln osób<sup>36</sup>. Najpopularniejsze serwisy internetowe takie jak Youtube.com czy Facebook.com stają się ogromną amboną świata. Mnogość treści religijnych, kazań, audycji, rekolekcji i katechez sprawia, że Ewangelia głoszona jest obecnie bez żadnych ograniczeń<sup>37</sup>. „Przekazywać wiarę oznacza stwarzać w każdym miejscu i w każdym czasie warunki, aby mogło dojść do spotkania między ludźmi i Jezusem Chrystusem. Wiara jako spotkanie z Osobą Jezusa ma formę relacji z Nim. Spodziewanym owocem tego spotkania jest wprowadzenie ludzi w relację Syna z Jego Ojcem, aby poczuć siłę Ducha. Przekaz wiary, rozumianej jako spotkanie z Chrystusem, urzeczywistnia się poprzez *Pismo Święte* i żywą Tradycję Kościoła pod kierunkiem Ducha Świętego”<sup>38</sup>.

Media katolickie, ponieważ przekazują wiarę i głoszą słowo Boże, istotnie przyczyniają się do rozwoju Kościoła, budują wiarę poprzez swój przekaz i stają się rzeczywistością działania Ducha Świętego.

Oficjalny papieski profil na Twitterze, redagowany w kilku językach, w tym po polsku, obserwuje ponad 43 mln osób na całym świecie<sup>39</sup>. Dzięki niemu papież Franciszek może dotrzeć z przekazem wiary nie tylko do ludzi wierzących, ale także

---

<sup>34</sup> Por. A. Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1998, s. 66–72.

<sup>35</sup> Por. M. Spitzer, *Cyfrowa demencja*, Słupsk: Wydawnictwo Dobra Literatura 2016, s. 14.

<sup>36</sup> Por. J. Kloch, *Środowiska diecezji i zakonów w Polsce wobec Web 2.0*, w: R. Kowalski (red.), *Kościół Komunikacja Wizerunek*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2016, s. 128.

<sup>37</sup> Por. J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec WEB 2.0*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2013, s. 262–268.

<sup>38</sup> Lineamenta 12.13.

<sup>39</sup> Por. *Papież świętuje pięciolecie swojego konta na twitterze*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,6493,papiez-swietuje-piecioletnie-swojego-konta-na-twitterze.html> [dostęp: 30 V 2019].

do wszystkich poszukujących Boga. Warto wspomnieć o katolickich aplikacjach na telefony komórkowe: *Pismo Święte*, *Brewiarz*, *Pray as you go* (Modlitwa w drodze), *sms z nieba* i wiele innych, po które sięgają Polacy. Papież Franciszek zachęcał wiernych do korzystania z takich aplikacji jak *Pope App*, która jest oficjalnym programem watykańskim na smartfony i tablety. Również podczas jednego z kazań polecił wykorzystywanie aplikacji, w której znajdują się modlitwy: *Click to Pray*<sup>40</sup>.

Zasięg oraz mnogość współczesnych form głoszenia Ewangelii sprawiają, że słowo Boże głoszone jest nie tylko z ambony, ale również poprzez internet, telewizję i radio. Dzięki temu Dobra Nowina dociera do szerszego grona odbiorców.

#### 4.2. POŚLUGA CHARYZMATYCZNA

Ewangelizacja, czyli głoszenie królestwa Bożego, stanowi podstawowe zadanie wszystkich ochrzczonych. Jest to dzieło bosko-ludzkie, jednak od strony człowieka ta posługa przez wieki była domeną kapłanów i misjonarzy<sup>41</sup>. Sobór Watykański II zwrócił uwagę na rolę osób świeckich w budowaniu Ciała Chrystusowego<sup>42</sup>. Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku możemy zauważyć oddolny ruch polegający na zaangażowaniu wiernych świeckich w dzieło głoszenia Ewangelii. Ta mobilizacja na różnych szczeblach Kościoła spowodowana jest impulsem, który wyszedł z Soboru Watykańskiego II, a który pochodzi od Ducha Świętego. Wierni świeccy od zawsze współpracowali z hierarchią, jednak obecne czasy ukazały inny, szerszy wymiar zaangażowania. Niejako na nowo odkryto dary duchowe, które Duch Święty zdeponował w pierwotnym Kościele. Posługa nimi była widoczna zwłaszcza we wspólnocie z Koryntu (por. 1 Kor, 2 Kor), ale dało się ją również zauważyć w Rzymie (Rz 6). Mowa o charyzmatach, które związane są z szeroko rozumianą Odnową Charyzmatyczną, w której większość zaangażowanych ludzi to osoby świeckie.

Greckie słowo *charisma* występuje w Nowym Testamencie zaledwie 17 razy, w tym aż 16 w twórczości św. Pawła<sup>43</sup>. Często sądzono, że związane jest ono z rzeczownikiem *charis* tłumaczonym jako „łaska”. Tymczasem jest ono neologizmem utworzonym ze rdzenia *charismai*, który oznacza: czynić dla kogoś coś miłego, jakąś miłą rzecz, okazać komuś wspaniałomyślność, coś komuś podarować<sup>44</sup>. Możli-

<sup>40</sup> Por. *Papież Franciszek uruchomił modlitewną aplikację*, <https://www.tvp.info/40937212/click-to-pray-papiez-franciszek-uruchomil-modlitewna-aplikacje> [dostęp: 30 V 2019].

<sup>41</sup> Por. P. Sawa, *Podstawy teologiczne*, w: P. Sawa, A. Sepiolo, I. Zielonka (red.), *Charyzmaty w służbie ewangelizacji*, Gliwice: Wydawnictwo Szkoły Nowej Ewangelizacji 2017, s. 17.

<sup>42</sup> Por. KK 9nn.

<sup>43</sup> Por. P. Sawa, A. Sepiolo, I. Zielonka (red.), *Charyzmaty w służbie ewangelizacji*, Gliwice: Wydawnictwo Szkoły Nowej Ewangelizacji 2017, s. 11.

<sup>44</sup> Por. *Charyzmaty w służbie ewangelizacji*, s. 11.

na stwierdzić, że charyzmat to dar łaski, zbawienie w Jezusie Chrystusie, a termin charyzmaty oznacza działanie Ducha Świętego wobec poszczególnych wiernych<sup>45</sup>.

Wczesny Kościół posługiwał się licznymi charyzmatami. Ich swego rodzaju katalogi możemy odnaleźć w listach św. Pawła<sup>46</sup>. Do najważniejszych charyzmatów związanych z posługą należą: prorocstwo, dar mądrości słowa, umiejętność poznawania, dar charyzmatycznej wiary, uzdrawiania, czynienia cudów, dar rozpoznawania duchów, języków, tłumaczenia języków<sup>47</sup>. Do tego wykazu należy dopisać charyzmaty związane z hierarchią: diakonat, nauczania, upominania, udzielania pomocy ubogim, posługi miłosierdzia, bycia przełożonym, apostołstwa, nauczyciela, rządcy, ewangelisty, apostołów, pasterza<sup>48</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* powyższy podział nazwał darami hierarchicznymi i charyzmatami<sup>49</sup>. To, co jest ważne i zauważalne zarówno w teologii św. Pawła, jak i w teologii Vaticanum II, to fakt, że nie można przeciwstawiać urzędu i daru. Powinna zatem istnieć integracja obu tych elementów<sup>50</sup>.

Charyzmaty są łaskami Ducha Świętego, bezpośrednio lub pośrednio służącymi Kościołowi. Zostają udzielone w celu jego budowania, dla dobra ludzi oraz ze względu na potrzeby świata<sup>51</sup>. Stanowią one wielki dar i bogactwo łaski dla żywotności apostołskiej i dla świętości całego Ciała<sup>52</sup>. Jako przejawy mocy są niezwykle skutecznym środkiem ewangelizacji i potwierdzania prawdy głoszonego słowa. W Biblii zawsze ilekroć Pan Jezus mówi o obecności królestwa Bożego, ma przed oczami swoje cuda i znaki<sup>53</sup>. Tym sposobem w pierwotnym Kościele apostołowie nie ograniczali się tylko do głoszenia słowa Bożego, ich apostołstwo zawierało elementy czynienia cudów jako znaków towarzyszących owej misji i ją potwierdzających<sup>54</sup>. Trzeba pamiętać, że same cuda nie są wyłącznie znakami towarzyszącymi głoszeniu Bożej nauki, ale także wskazują na obecność Ducha Świętego<sup>55</sup>.

Ksiądz Mariusz Rosik, bibliista, wielokrotnie odnosił się do problemu posługi charyzmatycznej jako przejawu działania Ducha Świętego. W jednej ze swoich prac tak tłumaczy działanie najważniejszych charyzmatów: „Słowo mądrości to

<sup>45</sup> Por. P. Sawa, *Podstawy teologiczne*, s. 18.

<sup>46</sup> Por. P. Sawa, *Podstawy teologiczne*, s. 21.

<sup>47</sup> Por. P. Sawa, *Podstawy teologiczne*, s. 21.

<sup>48</sup> Por. P. Sawa, *Podstawy teologiczne*, s. 22.

<sup>49</sup> Por. KKK 768.

<sup>50</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym*, <https://biblista.pl/ukryte/czytelnia-biblijna/5425-rola-charyzmatow-w-kociele-pierwotnym-ks-j-kudasiewicz.html> [dostęp: 20 V 2019].

<sup>51</sup> Por. KKK 799.

<sup>52</sup> Por. KKK 800.

<sup>53</sup> Por. W. Cyran, *Abyście mieli wspólnotę z nami*, Częstochowa: Wydawnictwo Regina Poloniae 2005, s. 161.

<sup>54</sup> Por. W. Cyran, *Abyście mieli*, s. 161.

<sup>55</sup> Por. W. Cyran, *Abyście mieli*, s. 162.

umiejętność stawiania problemów, dyskusowania, przekonywającego argumentowania. Dar wiary oznacza głęboką i niezachwianą ufność w Boga, która staje się podporą w krytycznych sytuacjach. Dar uzdrawiania służy przywracaniu psychofizycznej integralności osoby ludzkiej. Proroctwo jest takim sposobem przemawiania w imieniu Bożym, który buduje wspólnotę. Rozpoznawanie duchów jest słusznym osądem konkretnych spraw. Dar języków to specyficzny rodzaj modlitwy, polegający na zwracaniu się do Boga za pomocą dźwięków, które stanowią rzeczywisty język bądź są spontanicznym sposobem mówienia<sup>56</sup>.

Duch Święty przedstawiony jest w Biblii jako Boska siła, która ogarnia pewne osoby, uzdalniając je do działań i osiągnięć przekraczających ludzkie możliwości oraz do czynienia cudownych dzieł, takich jak wypędzanie złych duchów czy uzdrawianie<sup>57</sup>. Obecność Ducha Bożego w misji Jezusa i Kościoła jawi się jako gwarancja realizacji w świecie Bożego planu, którego główny cel stanowi niesienie Bożego zbawienia. Dlatego posługę charyzmatyczną należy pojmować jako aktywną obecność Boga w Kościele. Stwórca sam troszczy się o rozwój i kształt tej wspólnoty, a zadaniem człowieka jest współpraca z Bogiem, także w dziedzinie przyjmowania i rozeznawania charyzmatów.

Dary duchowe były obecne w Kościele od samego początku i towarzyszyły ludziom przez wieki. Jednak intensywność posługi charyzmatycznej w historii Kościoła nie zawsze wyglądała tak samo. Bez wątpienia przejawy charyzmatyczne możemy zauważyć w opisie ewangelicznym u samego Pana Jezusa, ale również u Jego uczniów, zwłaszcza po wylaniu Duch Świętego – pięćdziesiątnicy. Od tego momentu apostołowie zaczęli odważnie proklamować słowo Boże, a temu głoszeniu towarzyszyły cuda.

U początków Kościoła znaki i cuda, rozumiane jako przejawy charyzmatycznego działania Ducha Świętego, były rzeczywistością naturalną. Widzimy ich obecność w świadectwach takich chrześcijan jak: Nowacjan, św. Atanazy, św. Bazyle czy św. Cyryl<sup>58</sup>. Jednak z czasem zauważalne jest odchodzenie od kościoła charyzmatycznego na rzecz Kościoła hierarchicznego. Choć święci Kościoła są potwierdzeniem tezy, że cuda i znaki zawsze towarzyszyły chrześcijaństwu, to jednak prawdziwe jest stwierdzenie, że po kilku stuleciach nie były tak powszechne jak w Kościele pierwszych wieków.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku w Pittsburgu, na Uniwersytecie Duquesne, zrodziła się pierwsza katolicka Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej,

---

<sup>56</sup> M. Rosik, *Charyzmaty*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/CHARYZMATY.pdf> [dostęp: 19 V 2019].

<sup>57</sup> Por. R. Cantalamessa, B. Maggioni, *Modlić się w Duchu i prawdzie. Modlitwa według Biblii*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2011, s. 79–83.

<sup>58</sup> Por. A. Siemieniewski, *ABC charyzmatów w czwartym wieku – dary duchowe za czasów Atanazego, Bazylego i Cyryla*, „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2006), s. 139–151.

założona przez osoby świeckie<sup>59</sup>. Przyczynkiem do powstania tej grupy opartej na darach duchowych było głębokie pragnienie doświadczenia tego wszystkiego, co Bóg czynił na początku głoszenia Ewangelii, które to było jej proklamowaniem z widzialnymi przejawami mocy<sup>60</sup>. Na spotkaniu modlitewnym uczestnicy stali się świadkami tego, co zostało opisane w drugim rozdziale Dziejów Apostolskich podczas pięćdziesiąticy. Założony ruch Odnowy Charyzmatycznej bardzo szybko rozprzestrzenił się po Stanach Zjednoczonych i powoli zaczął przenikać na inne kontynenty.

Ruch ten pojawił się również w Kościele w Polsce, gdzie znalazł podatny grunt przygotowany przez sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, twórcę Ruchu Światło-Życie<sup>61</sup>. Pierwsza fala przebudzenia charyzmatycznego nieco przygasła, nie znajdując zrozumienia i wsparcia u polskiego duchowieństwa<sup>62</sup>. Kilkanaście lat później to, co się dzieje za sprawą posługi charyzmatycznej, można nazwać swoistym przebudzeniem darów duchowych.

## 5. POSŁUGA CHARYZMATYCZNA W KOŚCIELE W POLSCE

Ruch charyzmatyczny w Polsce zaczął rozwijać się w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Jego prekursorami są kapłani, którzy zetknęli się z tym zjawiskiem poza granicami kraju. To z ich inicjatywy zaczęły tworzyć się pierwsze grupy modlitewne. Należy tu wymienić m.in.: ks. Franciszka Płonkę z diecezji bielsko-żywieckiej, ks. Mariana Piątkowskiego z Poznania oraz ks. bp. Bronisława Dembowskiego – ówczesnego biskupa wrocławskiego.

Początkowo wszystkie spotkania charyzmatyczne związane były z Odnową w Duchu Świętym. Znaczące wydarzenia dla tej formacji miało miejsce w dniach 11–12 lutego 1977 r. w miejscowości Izabelin, gdzie odbyło się spotkanie przedstawicieli grup modlitewnych z Katowic, Wrocławia, Łodzi, Warszawy, Białegostoku i Poznania. Podjęto wówczas próbę nawiązania zorganizowanej współpracy i wymiany doświadczeń dotyczących otrzymywanych darów. Z kolei 21–22 kwietnia 1979 r. w Magdalence spotkało się około 70 osób z prawie 50 grup istniejących w Polsce, a od 14 do 16 października 1983 r. w Częstochowie trwał pierwszy Ogólnopolski Kongres Odnowy w Duchu Świętym. Wzięły w nim udział osoby odgrywające ważną rolę w powstaniu i rozwoju ruchu charyzmatycznego w Kościele

---

<sup>59</sup> Por. J. Włodarczyk, *Charyzmaty Ducha Świętego*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisław BM 2015, s. 17.

<sup>60</sup> Por. J. Włodarczyk, *Charyzmaty Ducha*, s. 17.

<sup>61</sup> Por. J. Włodarczyk, *Charyzmaty Ducha*, s. 18.

<sup>62</sup> Por. J. Włodarczyk, *Charyzmaty Ducha*, s. 18.



katolickim: ks. kard. Leon J. Suenens, o. Albert de Monleon, o. Fiorello Mascarenas SJ, ks. kard. Józef Glemp, ks. bp Władysław Miziołek i ks. bp Paweł Socha<sup>63</sup>. Od roku 1983 kongresy odbywają się cyklicznie co 5 lat. W Częstochowie regularnie są organizowane również ogólnopolskie czuwania grup modlitewnych, które rokrocznie gromadzą tysiące ludzi. W 1996 r. do Polski przyjechał dominikanin z Kanady o. Emilien Tardif. Msza z posługą uzdrawiania, która miała miejsce w Łodzi, zgromadziła wtedy 300 tys. wiernych<sup>64</sup>.

Polskimi wspólnotami Odnowy w Duchy Świętym kieruje Krajowy Zespół Koordynatorów (KZK). Gromadzi on informacje dotyczące formacji, jest miejscem wymiany doświadczeń, czuwa nad ogólnopolskimi inicjatywami, utrzymuje kontakty z innymi krajami. Przy KZK została powołana również Komisja Teologiczna. Jej zadaniem jest rozstrzyganie konkretnych problemów w świetle nauczania Kościoła<sup>65</sup>. Z ramienia Episkopatu wydelegowano też biskupa, który stoi jednocześnie na czele powołanej Komisji Teologicznej KZK Odnowy w Duchu Świętym<sup>66</sup>.

Obecnie największe ogólnopolskie akcje ewangelizacyjne wiążą się głównie z posługą charyzmatyczną różnych wspólnot. Przykładami takich inicjatyw są fora charyzmatyczne (organizowane m.in. w: Łodzi, Szczecinie, Legnicy, Bydgoszczy, Warszawie, Krośnie) oraz Msze Święte z modlitwą uzdrowienia bądź też z modlitwą o uwolnienie<sup>67</sup>. Spotkania o tej tematyce gromadzą setki ludzi. Wśród nich są osoby wierzące, ale również poszukujące Boga. Wystarczy, abyśmy w tym miejscu wspomnieli o ewangelizacji na Stadionie Narodowym w Warszawie („Jezus na Stadionie”), która każdego roku gromadzi kilkadziesiąt tysięcy uczestników. Bez wątplenia możemy zaliczyć ją w poczet nowej ewangelizacji. Tym, co szczególnie wyróżnia te spotkania od innych, są niezwykle świadectwa uzdrawiającego działania Bożego. Wśród nich szczególne miejsce zajmują cuda związane z uzdrowieniem. Charyzmatyczna posługa ewangelizacyjna na całym świecie jest tak dynamiczna, że Kongregacja Nauki i Wiary w 2000 r. wydała *Instrukcję na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga*. Przedstawiono w niej teologię charyzmatów, zwłaszcza charyzmatu uzdrowień, i ogólne normy posługiwania się tym darem. Z kolei w roku 2016 ta sama Kongregacja, wydała list *Iuvenescit Ecclesia* na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła. W celu większej koordynacji i sprawności działania papież Franciszek powołał przy Stolicy Apostolskiej instytucję Charis,

<sup>63</sup> *O Odnowie*, <http://odnowaopolelubelskie.pl/o-odnowie/> [dostęp: 1 IV 2020].

<sup>64</sup> Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Moralny wymiar religijności członków Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi*, w: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012, s. 294.

<sup>65</sup> Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Moralny wymiar religijności członków Odnowy*, s. 294.

<sup>66</sup> Początkowo był to ks. Bronisław Dębowski, aktualnie Delegatem Konferencji Episkopatu Polski jest ks. bp Andrzej Przybylski.

<sup>67</sup> Por. A Czaja, *Jesteśmy u początku rozeznawania*, <https://episkopat.pl/bp-czaja-jestesmy-u-poczatku-rozeznawania-rozmowa-o-pentekostalizmie-i-pentekostalizacji/> [dostęp: 30 III 2019].



która połączyła dwa różne międzynarodowe organizmy odpowiedzialne za Odnowę w Duchu Świętym<sup>68</sup>.

Ksiądz Sławomir Płusa wymienia kilkanaście wspólnot, które w naszym kraju są zaangażowane w posługę charyzmatyczną. Niektóre z nich zostały założone poza Polską, pozostałe mają rodzime pochodzenie. Tak wśród całego spectrum działalności ewangelizacyjnej warte odnotowania są inicjatywy podjęte przez następujące grupy: Drogę Neokatechumenalną, Koinonię Jan Chrzciciel, Odnowę w Duchu Świętym, Szkołę Nowej Ewangelizacji, Wspólnotę Chemin Neuf, Communione et Liberazione, Focolare, Wspólnoty Jerozolimskie, Emmanuela, Wspólnotę Błogosławieństw, ENC, Ruch Światło-Życie, En Christo, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Wspólnotę Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Przyjaciół Oblubieńca, Mocnych w Duchu, Inicjatywę „Przystanek Jezus”, Przymierze Rodzin Mamre, Miłość i Miłosierdzie, Chęsi, Głos Pana<sup>69</sup>. Wyżej wspomniane wspólnoty posiadają od kilkuset do kilkunastu tysięcy członków. Większość z nich prowadzi posługę na spotkaniach charyzmatycznych, modląc się o uzdrowienie duchowe i fizyczne. Są wsparciem dla osób szukających Boga, organizują modlitwę wstawienniczą, wieczory uwielbień, msze połączone z modlitwą o uzdrowienie oraz inicjują fora charyzmatyczne. Raniero Cantalamessa zauważa, że „dar, jaki niektóre nowe ruchy kościelne przynoszą dziś Kościołowi, polega właśnie na tym, że stają się miejscem, gdzie osoby dorosłe mają wreszcie możliwość usłyszeć kerygmat, odnowić świadomość sensu własnego chrztu, wybrać świadomie Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela oraz zaangażować się czynnie w życie swojego Kościoła”<sup>70</sup>.

Wydaje się, że rzeczywistość charyzmatyczna na stałe zagościła na płaszczyźnie ewangelizacyjnej polskiego Kościoła. Nowa ewangelizacja, która oczekiwała nowej gorliwości, nowych metod i środków doczekała się stosownego sprzymierzeńca. Obserwując charyzmatyczne działanie Kościoła, możemy mieć nadzieję na dalszy dynamiczny rozwój ewangelizacji w świecie. Tym samym odnowa charyzmatyczna rzeczywiście staje się ważnym elementem odnowy Kościoła.

---

<sup>68</sup> Dnia 9 czerwca 2019 r. International Catholic Charismatic Renewal Service i Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships (ICCRS oraz Fraternia Katolicka) zostały zastąpione przez służbę Charis.

<sup>69</sup> Por. S. Płusa, *Charyzmaty w służbie nowej ewangelizacji. Posoborowe inicjatywy ewangelizacyjne w Kościele Polskim*, w: b.r., *Nowa Pięćdziesiątnica w Kościele Polskim. Warszawskie Studia Pastoralne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, s. 170–179.

<sup>70</sup> R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków: Wydawnictwo Serafin 2019, s. 25.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Od początku istnienia Kościoła jego podstawową misją jest działalność ewangelizacyjna. Nieprzerwanie za sprawą *missio ad gentes* wiarę chrześcijańską przyjmują kolejni ludzie. Regularna i strukturalna forma ewangelizacji odbywa się w obrębie parafii i stałego duszpasterstwa.

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół za sprawą tzw. nowej ewangelizacji dociera z nowym zapałem i metodami do ludzi ochrzczonych, ale z jakichś powodów niepraktykujących<sup>71</sup>. Za skutek jej rozkwitu można uznać trend powtórnego uduchowienia. Tym samym pojawia się potrzeba autonomicznych poszukiwań duchowych oraz jakichś form transcendencji<sup>72</sup>. Zauważalne jest otwarcie na nowe formy mistyki, które są wciąż wzbudzane przez Ducha Świętego<sup>73</sup>. Zsekularyzowana nowoczesność nie zaspokaja najgłębszych pragnień i tęsknot człowieka, który zagubiony i osamotniony w globalnej cywilizacji potrzebuje bezpieczeństwa i poszukuje wspólnot ludzi podobnych sobie. Odpowiedzią na jego potrzeby są nowe ruchy religijne o nowej wrażliwości religijnej i duchowej<sup>74</sup>. Dzięki posłudze charyzmatycznej stają się one skuteczną formą nowej ewangelizacji oraz nadają Kościołowi nowe oblicze, za którym chce podążać coraz większa liczba wiernych.

### WYKAZ SKRÓTÓW:

DM	– Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes divinitus</i>
EG	– Franciszek, Adhortacja apostolska <i>Evangelii gaudium</i>
EiA	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Ecclesia in Africa</i>
EN	– Paweł VI, Adhortacja apostolska <i>Evangelii nuntiandi</i>
KK	– Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
KKK	– <i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i>
KPK	– Kodeks prawa kanonicznego
NKK	– Nauczanie Kościoła Katolickiego
RM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i>

<sup>71</sup> EG 14–15.

<sup>72</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja*, s. 22.

<sup>73</sup> Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 260–261.

<sup>74</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja*, s. 145.

POŚLUGA CHARYZMATYCZNA JAKO IMPLIKACJA NOWEJ EWANGELIZACJI  
NA PRZYKŁADZIE KOŚCIOŁA W POLSCE

Streszczenie

Podstawową misją Kościoła jest doprowadzenie człowieka do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela. Służyć ma temu szeroko pojęta ewangelizacja. Wielu wskazuje, że obecnie Kościół przeżywa kryzys. Wydaje się, że zjawisko sekularyzacji zbiera największe dotychczas żniwo. Równolegle obserwuje się coś odwrotnego. Tysiące ludzi w Polsce i na całym świecie odnajduje się na nowo w Kościele. Bez wątplenia dzieje się tak za sprawą nowej ewangelizacji, która jest owocem Soboru Watykańskiego II. Szczególną rolę w tym dziele odgrywają dary duchowe zwane charyzmatami, które są dane przez Ducha Świętego. Wraz z nimi zauważalna staje się posługa charyzmatyczna, która gromadzi liczne rzesze ludzi potrzebujących i szukających Bożej obecności i Bożego działania. Dzięki tej posłudze i wielkiej roli nowych wspólnot przeżywamy obecnie wiosnę Kościoła.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, charyzmaty, posługa charyzmatyczna, ewangelizacja, sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość, wspólnoty charyzmatyczne.

CHARISMATIC SERVICE AS AN IMPLICATION  
OF THE NEW EVANGELIZATION AS EXEMPLIFIED BY CHURCH IN POLAND

Summary

The basic mission of the Church is to lead man to accept Jesus Christ as his Lord and Savior. Broadly understood evangelization is to serve this purpose. It is frequently pointed out that the Church is currently in crisis. It seems that the phenomenon of secularization has been taking the greatest toll so far. At the same time, the opposite can be observed. Thousands of people in Poland and all over the world find themselves again in the Church. This is undoubtedly due to the new evangelization which is the fruit of the Second Vatican Council. A special role in this work is played by spiritual gifts called charisms, which are given by the Holy Spirit. Along with them there is a noticeable charismatic service that gathers large numbers of people in need and seeking God's Presence and God's action. We are now experiencing the revival of the Church thanks to this service and due to the great role of new communities.

Keywords: new evangelization, charism, charismatic ministry, evangelization, secularization, desecularization, new spirituality, charismatic communities.

DER CHARISMATISCHE DIENST ALS IMPLIKATION DER NEUEVANGELISIERUNG  
AM BEISPIEL DER KIRCHE IN POLEN

## Zusammenfassung

Die Hauptaufgabe der Kirche besteht darin, den Menschen dazu zu bringen, Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser anzunehmen. Dies soll durch die Evangelisierung im weitesten Sinne des Wortes erreicht werden. Viele Menschen sind der Meinung, dass sich die Kirche derzeit in einer Krise befindet. Es scheint, dass das Phänomen der Säkularisierung seinen bisher größten Tribut fordert. Gleichzeitig ist aber auch das Gegenteil zu beobachten. Tausende von Menschen in Polen und auf der ganzen Welt finden in der Kirche ihre Heimat. Zweifellos ist dies auf die Neuevangelisierung zurückzuführen, die eine der Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils ist. Eine besondere Rolle in diesem Prozess spielen die geistlichen Gaben, Charismen genannt, die vom Heiligen Geist geschenkt werden. Mit ihnen geht der charismatische Dienst einher, der viele Menschen in Not und auf der Suche nach Gottes Gegenwart und Gottes Handeln zusammenführt. Dank des charismatischen Dienstes und der großen Rolle der neuen Gemeinschaften erleben wir jetzt vielerorts einen neuen Frühling der Kirche.

Schlüsselwörter: Neuevangelisierung, Charismen, charismatischer Dienst, Evangelisierung, Säkularisierung, Desäkularisierung, neue Spiritualität, charismatische Gemeinschaften.

## BIBLIOGRAFIA

- Baczyński A., *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1998.
- Bejda H., *Księga obietnic. Łaski przyrzeczone przez Jezusa i Maryję*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2017.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej, Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych którzy Go jeszcze nie znają*, <https://opoka.org.pl/biblioteka>, [dostęp: 30 III 2019].
- Benedykt XVI, *Ubicumque et Semper*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/motu/ubicumque\\_21092010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/ubicumque_21092010.html) [dostęp: 05 V 2019].
- Blachnicki F., *Wielki nakaz misyjny Chrystusa*, <http://www.blachnicki.oaza.pl/conf/agape/rnz5.html> [dostęp: 30 III 2019].
- Blachnicki F., *Została nam powierzona Ewangelia*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Cantalamesa R., Maggioni B., *Modlić się w Duchu i prawdzie Modlitwa według Biblii*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2011.
- Cantalamesa R., *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków: Wydawnictwo Serafin 2019.
- Click to pray – papież franciszek uruchomił modlitewną aplikację*, <https://www.tvp.info/40937212/click-to-pray-papiez-franciszek-uruchomil-modlitewna-aplikacje>, [dostęp: 30 V 2019].

- Cyran W., *Abyście mieli wspólnotę z nami*, Częstochowa: Wydawnictwo Regina Poloniae 2005.
- Czaja A., *Jesteśmy u początku rozeznawania*, <https://episkopat.pl/bp-czaja-jestesmy-u-poczatku-rozeznawania-rozmowa-o-pentekostalizmie-i-pentekostalizacji/> [dostęp: 30 III 2019].
- Dec I., *Kościół Ewangelizowany i Ewangelizujący*, w: A. Tomko (red.), *Nowa ewangelizacja, ożywienie wiary*, Wrocław: Wydawnictwo Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, [https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_pl.pdf](https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_pl.pdf) [dostęp: 30 VIII 2019].
- Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,8,1.html> [dostęp: 30 III 2019].
- Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na placu przed Katedrą*, Słowa skierowane do Polaków, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Duch Święty Źródłem Darów i charyzmatów w Kościele*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Duch Święty, Duch Święty Wielką Obietnicą Chrystusa*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestnictwo w misji Kościoła*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Ewangelizacja i katecheza podstawowym zadaniem Kościoła*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Katechezy Jana Pawła II. Jezus Chrystus Przychodzi w mocy Ducha Świętego*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *List Apostolski Maestro en la Fe z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Orędzia Jana Pawła II, Jesteście bogactwem Kościoła*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Kościele świętego Krzyża*, Warszawa 1978, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Wypowiedzi skierowane do Polaków, Homilia w czasie Mszy Świętej odprawianej przed opactwem oo. cystersów w Mogile*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Encyklika o stałej aktualności postania misyjnego Redemptoris missio*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Ecclesia in Africa*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994.

- Kloch J., *Kościół w Polsce wobec WEB 2.0*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2013.
- Kloch J., *Środowiska diecezji i zakonów w Polsce wobec Web 2.0*, w: R. Kowalski (red.), *Kościół–Komunikacja–Wizerunek*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2016.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Kudasiewicz J., *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym*, <https://biblista.pl/ukryte/czytelnia-biblijna/5425-rola-charyzmatow-w-kociele-pierwotnym-ks-j-kudasiewicz.html> [dostęp: 20 V 2019].
- Kulisy śmierci ks. Franciszka Blachnickiego*, <https://www.youtube.com/watch?v=L7Bj-6WyzrAk&t=212s>, [dostęp: 30 III 2019].
- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2013.
- Napiórkowski A., *Reforma i rozwój Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.
- Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- O Odnowie*, <http://odnowaopolelubelskie.pl/o-odnowie/> [dostęp: 1 IV 2020].
- Papież świętuje pięciolecie swojego konta na Twitterze*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,6493,papiez-swietuje-pieciolecie-swojego-konta-na-twitterze.html> [dostęp: 30 V 2019].
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, 20, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) [dostęp: 16 VI 2019]
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1982, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Plusa S., *Charyzmaty w służbie nowej ewangelizacji. Posoborowe inicjatywy ewangelizacyjne w Kościele Polskim*, w: B.r., *Nowa Pięćdziesiątnica w Kościele Polskim. Warszawskie Studia Pastoralne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2018, s. 161–181.
- Rosik M., *Charyzmaty*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/CHARYZMATY.pdf> [dostęp: 19 V 2019].
- Rosik M., *Co mówi Duch Święty do Kościoła w Polsce*, <http://www.mariuszrosik.pl/?p=11081> [dostęp: 30 III 2019].
- Sawa P., *Podstawy teologiczne*, w: P. Sawa, A. Sepiolo, I. Zielonka (red.), *Charyzmaty w służbie ewangelizacji*, Gliwice: Wydawnictwo Szkoły Nowej Ewangelizacji 2017, s. 17–48.
- Sawa P., Sepiolo A., Zielonka I. (red.), *Charyzmaty w służbie ewangelizacji*, Gliwice: Wydawnictwo Szkoły Nowej Ewangelizacji 2017.
- Siemieniowski A., *ABC charyzmatów w czwartym wieku – dary duchowe za czasów Atanazego, Bazylego i Cyryla*, „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2006), s. 139–151.
- Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Spitzer M., *Cyfrowa demencja*, Słupsk: Wydawnictwo Dobra Literatura 2016.
- Synod Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Lineamenta, Watykan 2011, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineament-xiii-assembly\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineament-xiii-assembly_pl.html) [dostęp: 25 V 2019].
- Włodarczyk J., *Charyzmaty Ducha Świętego*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2015.

Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu. 13 Katechez*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* [CD-ROM], Kraków: Wydawnictwo M 2005.

Zajączkowska B., *Kościół na świecie w liczbach*, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-06/chrzescijanie-statystyki-annuario-pontificio-2018.html> [dostęp: 30 III 2019].

Zaleski W., *Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha 1966.

Zimnica-Kuzioła E., *Moralny wymiar religijności członków Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi*, w: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012, s. 291–306.

**Paweł Władysław Brożyna** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja wrocławska). Studia magisterskie ukończone na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w zakresie teologii praktycznej. Tytuł licencjusza teologii uzyskał na Uniwersytecie Opolskim na katedrze teologii moralnej i duchowości. Studia doktoranckie ukończone na PWT we Wrocławiu. Obecnie wikariusz parafialny przygotowujący się do obrony pracy doktorskiej z zakresu teologii duchowości. Adres do korespondencji: pawelbrozyna81@gmail.com.



# R E C E N Z J E I O M Ó W I E N I A

KS. ANDRZEJ ANDERWALD

KS. RAJMUND PORADA

## **Sprawozdanie z działalności Komitetu Nauk Teologicznych PAN w latach 2012–2019**

Niniejsze sprawozdanie dotyczy działalności Komitetu Nauk Teologicznych PAN w dwóch czteroletnich kadencjach: 2012–2015 i 2016–2019. Był to okres, kiedy pracami KNT PAN kierował ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO), który został wybrany przez członków Komitetu na funkcję przewodniczącego.

### I. KADENCJA 2012–2015

Pierwsze posiedzenie Komitetu Nauk Teologicznych PAN w nowej, trzeciej kadencji (2012–2015) odbyło się 31 stycznia 2012 r. w Warszawie w Pałacu Kultury i Nauki. Spotkanie otworzył prof. dr hab. Stanisław Filipowicz, dziekan Wydziału I Nauk Humanistycznych i Społecznych PAN, który następnie wręczył nominacje 26 członkom Komitetu. W wyniku przeprowadzonych wyborów na funkcję przewodniczącego wybrano ks. prof. dr hab. Tadeusza Dolę (UO), a na wiceprzewodniczących – ks. dr hab. Stanisława Dziekońskiego, prof. UKSW, i ks. prof. dr hab. Krzysztofa Góździa (KUL). Na członków prezydium wybrano: ks. bp. dr hab. Marcina Hintza, prof. ChAT, o. prof. dr hab. Andrzeja Napiórkowskiego i o. prof. dr hab. Jacka Salija. Sekretarzem został ks. dr hab. Andrzej Anderwald, prof. UO. Skład Komitetu tworzyli ponadto: ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW), ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (UAM), o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT we Wrocławiu), ks. prof. dr hab. Waldemar Irek (+13 sierpnia 2012 r.) (PWT we Wrocławiu), ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła (UO), ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (UP JP II), o. prof. dr hab. Józef Kulisz (UKSW), ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM), ks. dr hab. Artur Malina (UŚ), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK), o. prof. dr hab. Henryk Pietras (Ignatianum), ks. prof. dr hab. Adam Przybecki (UAM), ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (+15 grudnia 2012) (KUL), ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ), prof. dr hab. Krystian Wojczek (UO), dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT.

## 1. ZEBRANIA PLENARNE

W okresie sprawozdawczym miało miejsce (wraz z zebraniem inauguracyjnym) dziewięć zebrań plenarnych. Komitet spotkał się na pięciu zebraniach podczas sesji wyjazdowych: na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (16 kwietnia 2012 r.), na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie Sekcji św. Andrzeja Boboli (15 listopada 2012 r.), na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adam Mickiewicza w Poznaniu (8 listopada 2013 r.), w Warszawie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (21 lutego 2014 r.), na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (18 listopada 2014 r.). Wszystkie pozostałe odbywały się w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie (24 kwietnia 2013 r., 27 lutego 2015 r., 6 listopada 2015 r.).

Oprócz spraw organizacyjnych, formalnych i porządkowych zasadniczą część zebrań zajmowały konferencje naukowe i konwersatoria wokół ustalonych wcześniej przez członków tematów. W referowanym okresie odbyły się łącznie trzy konferencje naukowe (w tym dwie międzynarodowe) i pięć sesji naukowych i konwersatoriów:

1. Konwersatorium nt. projektów badawczych KNT PAN – 16 kwietnia 2012 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak, *Obszary aktywności Komitetu Nauk Teologicznych w świetle prac innych komitetów Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk* oraz ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz, który przedstawił możliwości dalszej realizacji rozpoczętego w poprzedniej kadencji KNT projektu *Chrześcijaństwo a kultura*.
2. Konwersatorium wprowadzające do konferencji pt. *Sekularyzm – wiara* – 15 listopada 2012 r. Wygłoszone zostały trzy referaty naukowe pomyślane jako impulsy do dyskusji nad projektem konferencji naukowej przygotowywanej przez KNT: *Wiara w rozumieniu ewangelickim* (ks. bp prof. dr hab. Marcin Hintz); *Wiara a sekularyzacja* (ks. prof. dr hab. Krzysztof Głódź) oraz *Wiara a pobożność ludowa* (ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła).
3. Sesja naukowa nt. egzorcyzmów – 24 kwietnia 2013 r. W ramach wprowadzenia do dyskusji zostały wygłoszone cztery referaty: *Egzorcyzmy w Biblii* (ks. prof. UŚ dr hab. Artur Malina), *Doktrynalne i teologiczne podstawy egzorcyzmów w Kościele katolickim* (ks. prof. dr hab. Jan Słomka); *Czy medycyna alternatywna to «działanie szatana»? – Problem praktycznej aplikacji egzorcyzmów* (ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec); *Z doświadczeń teologa egzorcyisty* (ks. prof. UKSW dr hab. Leszek Misiarczyk).
4. Konferencja naukowa pt. *Sekularyzm – wiara – ewangelizacja* – 8 listopada 2013 r. Podczas niej zostały wygłoszone trzy referaty: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary* (o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE UP JP II Kraków); *Możliwość wiary dzisiaj. Perspektywa*

- teologiczna* (ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław); *Ewangelizacja odpowiedzią wspólnoty wierzących* (ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK Toruń).
5. Konferencja międzynarodowa pt. *Teologia między sekularyzacją, sekularyzmem i wielokulturowością* – 21 lutego 2014 r. Podczas spotkania odbyły się trzy sesje tematyczne: *Teologia a sekularyzacja*, *Teologia a sekularyzm* i *Teologia a wielokulturowość*. W trakcie każdej z nich w formie dwugłosu – referat i koreferat – wystąpiło po dwóch prelegentów (przedstawiciel Kuratorium Europejskiego Stowarzyszenia Teologów [ECTS] i przedstawiciel z grona Komitetu Nauk Teologicznych PAN).
  6. Konferencja międzynarodowa pt. *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła* – 18 listopada 2014 r. Wygłoszono cztery referaty: *Prymat i kolegialność w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii katolickiej* (ks. prof. dr hab. Wolfgang Klausnitzer), *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii prawosławnej* (ks. prof. dr hab. Nicu Dumitraşcu), *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii luterkańskiej* (bp prof. Marcin Hintz) i *Teologia jedności Kościoła* (ks. dr hab. Sławomir Pawłowski). Po zakończeniu dyskusji ks. dr hab. Jacenty Mastej (Instytut Teologii Fundamentalnej KUL) dokonał prezentacji *Traktatu o Kościele* – książki śp. księdza prof. Mariana Ruseckiego, pierwszego przewodniczącego KNT PAN.
  7. Konwersatorium pt. *Wolność sumienia w przestrzeni publicznej* – 27 lutego 2015 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali: ks. bp. prof. Marcin Hintz (*Wolność sumienia i klauzula sumienia w sferze polis w świetle najnowszych wydarzeń politycznych w Europie. Perspektywa ewangelicka*) oraz ks. prof. Marian Machinek (*Problematyka wolności sumienia w świetle współczesnych wyzwań. Perspektywa katolicka*).
  8. Konwersatorium pt. *Ku katolickiej teologii judaizmu* – 6 listopada 2015 r. Dwóch prelegentów ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski i ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski dokonało wprowadzenia do dyskusji, przestawiając z perspektywy Kościoła katolickiego racje za potrzebą budowania katolickiej teologii judaizmu.

KNT PAN odgrywa ważną rolę w integrowaniu środowiska teologów w Polsce, niezależnie od uwarunkowań konfesyjnych. Realizacji tego zadania służyło pięć zebrań plenarnych odbytych podczas sesji wyjazdowych w różnych teologicznych ośrodkach naukowych (wydziałach, instytutach) w kraju. Tego typu działania sprzyjały realizacji przez Komitet funkcji koordynacyjnych i inspirujących dla inicjowania naukowego dyskursu w obrębie polskiej teologii w perspektywie interkonfesyjnej, jak również jej umiędzynarodowienia. W okresie sprawozdawczym Komitet objął patronatem 19 konferencji naukowych organizowanych przez różne ośrodki naukowe w Polsce: *Zmiana pokoleniowa w teologii* (Opole, 15–18 marca 2012 r.); *O zasadach współczesnej teologii*, (Poznań, 12 października 2012 r.); *Chrześcijaństwo wobec postmodernizmu. Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem* (Bydgoszcz, 27–28 września 2012 r.); XIII Dni Interdyscyplinarne

Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, pt. *Mózg–umysł–dusza. Teologia, filozofia i nauki empiryczne w sporze o adekwatną antropologię* (Olsztyn, 12–13 listopada 2012 r.); *Posoborowe koncepcje teologii katolickiej* (Kraków, 28 lutego 2013 r.); *Status błędu w filozofii i teologii* (Wrocław 7 marca 2013 r.); *Jezus z Nazaretu Benedykta XVI* (Wrocław, 11–12 kwietnia 2013 r.); *Wiara w poszukiwaniu zrozumienia. Hermeneutyki teologiczne 50 lat po Soborze Watykańskim II*, (Opole, 8–9 maja 2013 r.); *Wiara i/a wiarygodność* (Radom, 18–20 września 2013 r.); *Biblia brzeska w 450-lecie wydania przekładu. Historia, język, kultura, teologia* (Warszawa 20–21 listopada 2013 r.); *Teologia między sekularyzacją, sekularyzmem i wielokulturowością* (Warszawa, 21 lutego 2014 r.); *Kościół jest piękny* (Kraków, 28 lutego 2014 r.); *Chrystus Paschy* (Bydgoszcz, 9 maja 2014 r.); *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia* (Olsztyn, 11–12 września 2014 r.); *Mistyka Śląska* (Bagno, 25 września 2014 r.); *Jezus Chrystus ten sam na wieki? Współczesne kontrowersje chrystologiczne* (Wrocław, 22–23 maja 2015 r.); *Islam: apologia i dialog* (Rzeszów, 17–18 września 2015 r.); *Konteksty mistyki krzeszowskiej* (Krzeszów, 25–27 września 2015 r.); *Encyklika Laudato si' w perspektywie ekumenicznej* (Opole, 9 grudnia 2015 r.). W trakcie konferencji Przedstawiciele Komitetu wygłaszali referaty.

## 2. ROCZNIK „STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH”

Komitet wznowił wydawanie własnego periodyku – rocznika zatytułowanego „Studia Nauk Teologicznych”. Na spotkaniu plenarnym 21 lutego 2014 r. w Warszawie funkcję nowego redaktora SNT PAN, po rezygnacji dotychczasowego – ks. prof. Andrzeja Derdziuka, przejął ks. prof. Marian Machinek. Nowy redaktor SNT przedstawił propozycję dotyczącą formy wydrukowania zaległych numerów periodyku. W okresie sprawozdawczym wydano cztery monograficzne tomy SNT.

Tom 6–7 (2011–2012) poświęcony został problematyce świętości. Opublikowane artykuły prezentują wybrane wymiary świętości przedstawione z perspektywy różnych dyscyplin teologicznych: *Świętość jako motyw wiarygodności Objawienia i chrześcijaństwa* (Marian Rusecki), *Herezja jako grzech przeciwko świętości Kościoła* (Henryk Pietras), *Kanoniczne potwierdzenie świętości* (Henryk Misztal), *Mistyka w codzienności: Postulat dla reformy i rozwoju Kościoła* (Andrzej Napiórkowski), *Zwyczajna świętość osiągnięcia* (Zbigniew Wanat), *Hagiografia polska* (Roland Prejs), *Świętość w perspektywie ekumenicznej* (Sławomir Nowosad), *Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości* (Tadeusz Zadykowicz).

Tom 8 (2013) poświęcono problematyce Kościoła ubogich. Jego tytuł wprost nawiązuje do słów papieża Franciszka z przemówienia na spotkaniu z dziennikarzami (16 marca 2013 r.): „Jakże bardzo chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich”. Na zawartość tomu składają się teksty, w których podjęto tematykę ubóstwa w optyce eklezjalnej: *Oblicza ludzkiego ubóstwa w świetle Ewangelii*

*Jezusa Chrystusa* (Stefan Szymik), *Ubóstwo w dobie globalizacji w perspektywie nauczania społecznego Benedykta XVI oraz nauk społecznych* (Marcin Lisak), *Opcja na rzecz ubogich* (Andrzej Pietrzak), *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych* (Ryszard Hajduk), *La alegría del evangelio y la reforma de la Iglesia. Líneas fundamentales de la exhortación apostólica „Evangelii gaudium”* (Ángel Cordovilla Pérez), *Radość chrześcijańska jako cnota eklezjalna* (Katarzyna Parzych-Blakiewicz), *Chrześcijański lider biznesu* (Ireneusz Mroczkowski), *Konsekracja zakonna a wezwanie do ubóstwa w kontekście nauczania papieża Franciszka* (Adam Sobczyk).

Tom 9 (2014), poświęcony problematyce sekularyzmu i sekularyzacji, jest nawiązaniem do konferencji pt. *Teologia między sekularyzacją, sekularyzmem i wielokulturowością*. Na jego treść złożyły się poszerzone referaty z konferencji oraz teksty innych autorów, w których dokonano analizy relacji Kościoła jako wspólnoty wierzących i instytucji do pluralistycznego społeczeństwa, a także oddziaływania tych procesów na wiarę i życie konkretnych chrześcijan: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji* (Andrzej Napiórkowski), *Źródła sekularności* (Marek Hułas), *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu* (Paweł Mazanka), *Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt* (Gerhard Kruij), *Czy Kościół ma receptę na sekularyzm?* (Jan Perszon), *Od separatyzmu do pluralizmu* (Kalina Wojciechowska), *Los cristianos en una sociedad pluralista* (Marek Raczkiewicz), *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po) nowoczesnej destabilizacji etosu* (Jerzy Szymik), *«A ten zbrodniarz emigrant [Bóg] myśli o powrocie?» Czy proroctwo Adama Mickiewicza kiedyś się spełni?* (Jacek Salij), *Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji* (Jacek Bramorski).

Tom 10 (2015) poświęcono problematyce rozumienia prymatu Piotrowego. Na treść tego tomu składają się refleksje teologów proponujących różne – od klasycznych aż po współczesne – sposoby rozumienia urzędu i posługi papieskiej. Obok głosów katolickich są również stanowiska przedstawicieli teologii ewangelickiej i prawosławnej: *Szymon Piotr znakiem trwania i jedności Jezusowego Kościoła Żydów i Greków według Mt 16, 13–20* (Zdzisław Żywica), *Piotr jako pasterz w J 21, 15–19* (Marek Karczewski), *Teologia i prakseologia prymatu w pontyfikacie Jana Pawła II* (Marek Żmudziński), *Prymat według Josepha Ratzingera* (Krzysztof Gózdź), *Primat und Kollegialität* (Wolfgang Klausnitzer), *Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über den päpstlichen Primat* (Gisbert Greshake), *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii luterńskiej* (Marcin Hintz), *Papal primacy in the service of the unity of the Church – one Orthodox theological perspective* (Nicu Dumitrașcu), *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej* (Zygfryd Glaeser), *Teologia jedności Kościoła* (Sławomir Pawłowski).



### 3. KONKURS KSIĄŻKA ROKU

Po raz pierwszy na posiedzeniu plenarnym 27 lutego 2015 r. odbyła się debata nad podjęciem inicjatywy promującej badania i publikacje teologiczne w szerszej przestrzeni społecznej. Pojawił się pomysł wyróżniania publikacji tytułem „Książka Roku”. Opracowanie takie – obok walorów naukowych – posiadałoby również szersze kulturotwórcze bądź społeczne oddziaływanie. Ostatecznie jednogłośnie przyjęto wnioski o powołaniu gremium opiniującego zgłaszane propozycje. W jego skład weszli: prof. K. Wojciechowska, ks. prof. J. Perszon, ks. prof. K. Góźdź, o. prof. J. Salij, a spoza grona Komitetu – ks. prof. P. Góralczyk. Na ostatnim posiedzeniu Komitetu w 2015 r. tytuł „Książki Roku 2014” przyznano trzynomowej edycji, która zapoczątkowuje serię *Kazania w kulturze polskiej*, opublikowanej przez Wydawnictwo UNUM (t. 1: *Kazania maryjne*, wyd. i oprac. Roman Mazurkiewicz i Kazimierz Panuś, ss. 656; t. 2: *Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. Janusz S. Gruchała i Kazimierz Panuś, ss. 591; t. 3: *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. Kazimierza Panuś i Marek Skwara, ss. 597).

### 4. INNE POLA AKTYWNOŚCI

W okresie sprawozdawczym Komitet prowadził współpracę z Polską Akademią Umiejętności, Radą Naukową Konferencji Episkopatu Polski, Komisją Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski oraz Polską Radą Ekumeniczną. Członkowie Komitetu sporządzili łącznie 10 ekspertyz na zamówienie instytucji kościelnych, państwowych, samorządowych. Komitet kontynuował działania na rzecz intensyfikacji współpracy z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Przykładem inicjatyw międzynarodowych KNT PAN – obok indywidualnej międzynarodowej aktywności członków przez aktywny udział w konferencjach i publikacje w czasopiśmie międzynarodowych – było nawiązanie współpracy z Kuratorium Europejskiego Stowarzyszenia Teologów (ESCT). Wymiernym jej efektem stały się dwa spotkania naukowe i wspólna organizacja dwóch konferencji w Warszawie (20–21 lutego 2014 r.) i Opolu (7 listopada 2015 r.).

## II. KADENCJA 2016–2019

Inauguracyjne spotkanie wybranego na kadencję 2016–2019 Komitetu Nauk Teologicznych PAN odbyło się 26 stycznia 2016 r. W wyniku wyborów powołano 24 członków. Skład ten uzupełniono na kolejnym zebraniu plenarnym o 6 kolejnych, tak by łącznie Komitet liczył 30 osób. Na funkcję przewodniczącego ponownie wybrano ks. prof. dr. hab. Tadeusza Dolę (UO). Wiceprzewodniczącymi Komitetu

zostali ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL) i prof. dr hab. Kalina Wojciechowska (ChAT). Na członków prezydium wybrano: ks. prof. dr hab. Arkadiusza Barona (UP JPII), ks. prof. dr hab. Waldemara Chrostowskiego (UKSW) i ks. prof. dr hab. Ireneusza Werbińskiego (UMK). Sekretarzem został ks. dr hab. Rajmund Porada, prof. UO. Skład Komitetu tworzyli ponadto: ks. dr hab. Andrzej Anderwald, prof. UO, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. dr hab. Andrzej Draguła, prof. US, ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT we Wrocławiu), ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła (UO), ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (UMK), ks. prof. dr hab. Józef Kulisz (Collegium Bobolanum PWT w Warszawie), ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM), ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek (Akademia Ignatianum), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO), o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski (UPJPII), ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, bp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski (ChAT), o. dr hab. Kazimierz F. Papciak, prof. PWT we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK), ks. prof. dr hab. Wiesław Przyczyna (UP JPII), ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (UO), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Jan Szpet (UAM), ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (UŚ), ks. prof. dr hab. Jan Walkusz (KUL), ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak (UKSW). Przewodniczący KNT PAN, dziękując za znakomitą pracę dotychczasowego redaktora periodyku KNT zatytułowanego „Studia Nauk Teologicznych”, ks. prof. Mariana Machinka, zaproponował mu kontynuację prac redakcyjnych, co spotkało się z akceptacją ze strony redaktora i całego gremium.

## 1. ZEBRANIA PLENARNE

W okresie sprawozdawczym odbyło się (wraz z zebraniem inauguracyjnym) dziewięć zebrań plenarnych. Wszystkie miały miejsce w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie. Obok spraw organizacyjnych, formalnych i porządkowych zasadniczą część spotkań zajmowały naukowe konwersatoria wokół ustalonych wcześniej przez członków tematów. Miały one dwuczęściową strukturę – w pierwszej części nastąpiło merytoryczne wprowadzenie w formie naukowych referatów, wygłaszanych przez członków Komitetu lub zaproszonych gości, w drugiej odbyła się dyskusja. W referowanym okresie odbyło się łącznie siedem takich konwersatoriów:

1. Konwersatorium pt. *Teologia J. Ratzingera – Benedykta XVI* – 24 listopada 2016 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali: ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź i ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik.
2. Konwersatorium nt. transhumanizmu – 15 maja 2017 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali: ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UP JPII (*Transhumanizm w świetle antropologii starożytnej. Studium teologiczne na przykładzie myśli Orygenesa i św. Augustyna*), ks. prof. dr hab. Józef Kulisz (*Dotknąć zasad*



- życia – od eugeniki do transhumanizmu) i ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (*Transhumanizm – ideologia postępu wbrew idei rozwoju człowieka*).
3. Konwersatorium pt. *Doktor Marcin Luter z perspektywy protestanckiej, prawosławnej i katolickiej* – 16 lutego 2017 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali: dr Jerzy Sojka z ChAT (*Teologia chrześcijańskiej egzystencji*), abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski (*Kościół prawosławny a Luter*) i ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła (*Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra*). Na zaproszenie Przewodniczącego w konwersatorium uczestniczył także bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT.
  4. Konwersatorium nt. relacji między wiarą a kulturą – 17 maja 2018 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali bp dr hab. Michał Janocha, prof. UW (*Sztuka i piękno. Między estetyką a teologią*) i ks. dr hab. Andrzej Draguła, prof. US (*Religijne szanse sztuki współczesnej*).
  5. Konwersatorium nt. obecności islamu w Europie – 15 listopada 2018 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali ks. prof. dr hab. Jan Perszon (*Islam w Europie – zagrożenia*) i ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (*Islam w Europie – wyzwania*).
  6. Konwersatorium nt. recepcji postaci i nauczania papieża Franciszka – 16 maja 2019 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali ks. dr hab. Konrad Glombik, prof. UO (*Specyficzne aspekty teologii w nauczaniu papieża Franciszka*) i ks. dr Mirosław Tykfer (*Percepcja osoby i nauczania Franciszka w kontekście kościelno-medialnym*).
  7. Konwersatorium nt. obecności Kościoła w przestrzeni publicznej – 3 października 2019 r. Wprowadzenia do dyskusji w formie referatów dokonali ks. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski i ks. dr hab. Kazimierz Papiak, prof. PWT.

KNT PAN stanowi ważny instrument integrowania środowiska teologów w Polsce, niezależnie od uwarunkowań konfesyjnych. Dokonuje się to poprzez organizowanie lub obejmowanie patronatem sesji i sympozjów w różnych teologicznych ośrodkach naukowych (wydziałach, instytutach) w kraju, w tym także z udziałem młodych naukowców i doktorantów. Tego typu działania spełniają również funkcję koordynacyjną i inspirującą dla podejmowania naukowego dyskursu w obrębie polskiej teologii w perspektywie interkonfesyjnej.

W okresie sprawozdawczym z inicjatywy i przy merytorycznym wkładzie Komitetu zorganizowano siedem konferencji naukowych, które dotyczyły ważnych dla teologii i społeczności chrześcijan w Polsce kwestii: jedności chrześcijan w kontekście 500-lecia Reformacji (*Kościół a jedność. 500-lecie Reformacji*, Kraków, 28 lutego 2017 r.; *Hermeneutyczne dziedzictwo Reformacji*, Warszawa, 10–11 maja 2017 r.), implikacji teologicznomoralnych adhortacji *Amoris laetitia* (*Amoris laetitia. Ewolucja czy rewolucja w nauczaniu Kościoła katolickiego o małżeństwie?*, Opole, 24 listopada 2016 r.), rozumienia Kościoła (*Wyjątkowość Kościoła*, Kraków, 20 lutego 2018 r.; *Kościół i misja*, Rzym, 18–19 lutego 2019 r.), roli Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie (*Kościół wobec pluralizmu w życiu*

społecznym. *Dialog czy konflikt?*, Toruń, 10–12 czerwca 2018 r.), moralnego nauczania Kościoła (*Kościół wobec globalnej seksualizacji społeczeństw*, Poznań, 9–11 czerwca 2019 r.).

Ponadto Komitet objął swym patronatem kilkanaście konferencji naukowych organizowanych przez różne ośrodki naukowe.

## 2. ROCZNIK „STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH”

KNT PAN kontynuował wydawanie rocznika „Studia Nauk Teologicznych”, który stanowi forum wymiany myśli i prezentacji wyników badań naukowych w dziedzinie teologii. W okresie sprawozdawczym wydano cztery monograficzne tomy (11, 12, 13, 14) SNT.

Tom 11 (2016) poświęcony został problematyce dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. W opublikowanych artykułach zaprezentowano wybrane tematy przedstawione z perspektywy chrześcijańskiej. Zauważono, że w historii relacji chrześcijańsko-żydowskich nie brakuje uprzedzeń i wzajemnych oskarżeń. Nadal nierzadko obraz przedstawiciela narodu wybranego w umysłowości chrześcijańskiej, jak też chrześcijanina w mentalności żydowskiej pozostaje daleki od prawdy. Poruszając najważniejsze wątki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, skonstatowano, że ciemne karty historii powinny jeszcze bardziej wzmocnić wysiłek w kierunku wzajemnego zrozumienia i zbliżenia: *Relacje między Kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań* (Miroslaw S. Wróbel), *Matthew 5, 17: What did Jesus say in dialogue with rabbis?* (Massimo Gargiulo), «*Nie jak ich uczeni w piśmie*» (Mt 7, 29). *Autorytet Mojżesza i Jezusa według Mateusza* (Artur Malina), *Żydzi i judaizm w «Dialogu z Żydem Tryfonem»* Justyna Męczennika (Leszek Misiarczyk), *Idea trzech testamentów Klemensa z Aleksandrii* (Józef Grzywaczewski), *Późnorzymskie ustawodawstwo państwowe przeciw Żydom (IV–V wieku). Egzemplifikacja na podstawie ograniczeń praw obywatelskich* (Maria Piechocka-Kłos), *Papież Pius XII wobec Szoah. Artykuł sprawozdawczy* (Kazimierz Dola), *Herkunft und Zukunft von «Nostra aetate»*. *Fünfundzwanzig Jahre nach der Konzilsklärung* (Rudolf Kutschera, Achim Buckenmaier), *Ku katolickiej teologii judaizmu. Wprowadzenie do dyskusji* (Łukasz Kamykowski), *Ku katolickiej teologii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI* (Waldemar Chrostowski), *Holocaust, Dekalog i Kieślowski* (Marek Lis), «*How Jews see Jesus*»: *christian references in Amos Oz's Novel «Judas»* (Maddalena Schiavo), *Dialog chrześcijańsko-żydowski w katechezie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych – między założeniami a praktyką* (Anna Zellma).

Tom 12 (2017) poświęcono problematyce ujętej w hasło: *theologia benedicta*. Zostało ono zapożyczzone z inspirowanego myśłą J. Ratzingera/Benedykta XVI, trzypięciotomowego dzieła ks. prof. J. Szymika, noszącego właśnie taki tytuł. Autorzy zamieszczonych tekstów podejmują próbę rekonstrukcji najważniejszych tematycznych aspektów dorobku J. Ratzingera/Benedykta XVI. Jest to spuścizna niezwykle

obszerna i wieloraka, bo obejmuje szerokie spektrum teologii, a także filozofii: *Rebeliant w Kościele czy stróż doktryny katolickiej?* (Andrzej Napiórkowski OSPPE), *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens* (Jerzy Szymik), *Josepha Ratzingera teologia religii. Szkic* (Andrzej Michalik), *Poznanie Boga w historii: debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem* (Jacek Kempa), *Una sola «voluntad de la persona» en Christo según J. Ratzinger* (Raúl Orozco Ruano), *Die Mariologie von Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI. Ein Überblick* (Rainer Hangler), *Aportaciones doctrinales del Santo Padre Benedicto XVI en el ámbito del derecho canónico* (Juan Manuel Cabezas Cañavate), *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI* (Krzysztof Gózdź), *Uwag kilka o lęku w obliczu śmierci. Czytając Josepha Ratzingera* (Miroslaw Pawliszyn CSsR), *Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik «Deus caritas est» i «Caritas in veritate» papieża Benedykta XVI* (Marek Kluz), *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy. Refleksje na kanwie myśli kardynała Josepha Ratzingera/Benedykta XVI o historii i przyszłości naszego kontynentu* (Ignacy Bokwa), *Europe and Human Dignity. A Steinian discussion of Joseph Ratzinger's understanding of Europe* (Mette Lebech).

Tom 13 (2018) „Studiów Nauk Teologicznych PAN” poświęcony został problematyce związanej z obchodem 500-lecia reformacji. Zawartość tego tomu stanowi niejako przedłużenie wspomnianego wyżej konwersatorium na temat Marcina Lutra zorganizowanego przez Komitet. Na zamieszczone artykuły składają się poszerzone referaty z konwersatorium oraz teksty innych autorów, w których dokonano analizy zarówno poglądów Lutra, jak i teologicznych, historycznych i kościelnych konsekwencji reformacji: *Teologia chrześcijańskiej egzystencji* (Jerzy Sojka), *Kazanie na Górze (Mt 5–7) w wykładzie Marcina Lutra* (Stefan Szymik MSF), *Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra* (Piotr Jaskóła), *Gli anniversari nei 500 anni della Riforma protestante (1517–2017)* (Jan Mikrut), *Prawosławie wobec reformacji Lutra* (abp Jerzy Pańkowski), *Tradycja i polityka. Współczesna rosyjska prawosławna krytyka Reformacji na przykładzie sporu o autorytatywność tradycji* (Marcin Składanowski), *Lutra nauka o usprawiedliwieniu jako «imputatio» i «deificatio»* (Rajmund Porada), *«Iure divino» i «iure humano» prymatu papieskiego w dialogu katolicko-luterańskim* (Marek Żmudziński), *Reformacyjne dziedzictwo etyki w koncepcji świeckiego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera* (bp Marcin Hintz, Maria Urbańska-Bożek).

Tom 14 (2019) „Studiów Nauk Teologicznych PAN” podjął problem relacji między wiarą i kulturą: *Wiara i kultura w perspektywie personalistycznej według Czesława S. Bartnika* (Jan Miczyński), *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna* (Witold Kawecki), *Religijne szanse sztuki współczesnej* (Andrzej Draguła), *Film: apokryficzne loci theologici* (Marek Lis), *“... striving for the prize”: The Theological Significance of Athletic Language in Philippians 3:12–16* (Reimund Bieringer), *Przedstawiciele zawodów scenicznych w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów (IV–V w.)* (Maria Piechocka-Kłós),

*Sumienie i dyskurs. Analiza na marginesie Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln Jürgena Habermasa* (Mariusz Wojewoda), *Symbol węża w Apokalipsie św. Jana* (Marek Karczewski), *Zagadnienia etyczne w islamie* (Sławomir Nowosad).

Dzięki staraniom redakcji w ostatnim roku kadencji Komitetu „Studia Nauk Teologicznych” zostały zakwalifikowane do pierwszej edycji dwuletniego ministerialnego programu „Wsparcie dla czasopism naukowych” (2019–2020). Udział w nim pozwala na finansowanie procesu wydawniczego, podnoszenie poziomu naukowego czasopisma i uzyskanie w przyszłości wyższej punktacji. Jednocześnie Wydział Teologii KUL zobowiązał się do realizacji strony organizacyjnej procesu wydawniczego. Dzięki temu zostały stworzone podstawy do dalszego rozwoju rocznika.

### 3. KONKURS „KSIĄŻKA ROKU”

Stałym elementem działalności Komitetu jest organizacja konkursu „Książka Roku”. Ma on na celu m.in. promocję badań i publikacji teologicznych także poza wąskimi kręgami specjalistów. Wyróżnia się bowiem publikacje cechujące się nie tylko wysokim walorem naukowym, ale również szerszym, kulturotwórczym oddziaływaniem. W okresie sprawozdawczym zorganizowano łącznie cztery konkursy:

1. W 2016 r. do konkursu zgłoszono sześć monografii naukowych z dziedziny teologii, a tytuł zdobyła książka Rajmunda Pietkiewicza, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim, t. V: Biblia Tysiąclecia* (1965–2015), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2015.
2. W 2017 r. do konkursu zgłoszono osiem monografii, a tytuł zdobyło opracowanie Jerzego Szymika, *Theologia benedicta, t. I–III*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2016.
3. W 2018 r. do konkursu zgłoszono cztery monografie, a tytuł zdobyła publikacja Piotra Jaskóły, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2017.
4. W 2019 r. do konkursu zgłoszono cztery monografie, a tytuł zdobyła książka Marka Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków: WAM 2018.

### 4. INNE POLA AKTYWNOŚCI

W okresie sprawozdawczym członkowie Komitetu sporządzili łącznie 11 ekspertyz na zamówienie instytucji kościelnych, państwowych, samorządowych. Komitet prowadził współpracę z Radą Naukową Konferencji Episkopatu Polski, Komisją Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski oraz Polską Radą Ekumeniczną. Niektórzy członkowie KNT byli jednocześnie członkami bądź ekspertami wyżej

wymienionych gremiów, co w naturalny sposób przyczyniało się do inicjowania współpracy.

Komitet podejmował także współpracę międzynarodową poprzez udział członków w zagranicznych kongresach i konferencjach naukowych. Łącznie miało miejsce kilkadziesiąt tego typu wydarzeń.

Na uznanie zasługuje także szeroki udział członków w inicjatywach mających na celu popularyzację wyników badań naukowych lub edukację. Odnotowano ponad 200 przedsięwzięć o takim charakterze.

PAWEŁ MARCIN BEYGA

**Tracey Rowland, *Portraits of Spiritual Nobility*, Angelico Press: Brooklyn 2019, ss. 174.**

Jeśli ktoś uważnie śledzi światową teologię, to z pewnością przynajmniej przeglądał prace katolickiej teolog Tracey Rowland. Autorka jest profesorem teologii na Uniwersytecie Notre Dame w Australii oraz członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej działającej przy Kongregacji Nauki Wiary. W latach 2001–2017 piastowała stanowisko kierownika Instytutu Jana Pawła II dla Małżeństwa i Rodziny Uniwersytetu w Melbourne. Polskim czytelnikom znana jest przede wszystkim dzięki pracy *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI* (tłum. A. Gomola, wyd. WAM, Kraków 2010). Jednak na świecie bodaj najbardziej popularna z jej książek to *Catholic Theology* (T&T Clark, London 2017), na której tłumaczenie polski czytelnik jeszcze oczekuje.

Jedną z najnowszych prac Rowland jest *Portraits of Spiritual Nobility*. Ta niewielkich rozmiarów książeczka stanowi zbiór tekstów autorki publikowanych i wygłaszanych przez lata w różnych miejscach i przy różnych okazjach. Dla polskiego czytelnika miłym akcentem jest zdjęcie krakowskiego kościoła mariackiego zamieszczone na okładce. Publikację tworzy dwadzieścia dwa teksty poprzedzone wprowadzeniem.

W słowie wstępnym (s. IX–XII) Rowland zaznaczyła, że zebrane na kartach niniejszej książki teksty powstawały przez lata z okazji m.in. beatyfikacji Jana Pawła II, pogrzebu arcyksięcia Otto von Habsburg oraz 90. urodzin Benedykta XVI. Niektóre z artykułów posiadają osobisty charakter, ponieważ pozwalają czytelnikowi poznać nieco życiową drogę tej australijskiej teolog.

Pierwszy tekst zatytułowany *Dziewięć wieków rycerstwa (Nine Centuries of Chivalry)* poświęcony został zakonowi maltańskiemu, który obchodził dziewięć wieków swojej działalności (s. 1–4). Rowland na kilku stronach krótko zarysowała czytelnikom historię oraz zasługi – szczególnie na polu dobroczynnym – tej wspólnoty. Jednocześnie przypominała o współczesnych ruchach feministycznych i liberalnej kulturze, które nie przepadają za rycerskością z powodu wpisanego w nią założenia, że ludzie potrzebują pomocy innych. Tym samym rycerskość przypomina, że jedni mogą być silniejsi od drugich. Istnieją zatem różnice, których nie zakryje żadna ideologia.

Kolejny tekst *The Problem Is Bourgeois, Not Aristocratic, Behavior* (s. 5–8) jest odpowiedzią na zarzuty formułowe pod adresem części duchowieństwa o arystokratyczny sposób bycia. Według Rowland nie pochodzenie, ale określony styl życia określa człowieka, a w tym także duchowieństwo. Podaje ona przykład polskiego hierarchy, arcybiskupa księcia Adama Stefana Sapiehy, który chociaż pochodził



z arystokratycznej rodziny, w czasach okupacji hitlerowskiej był dla krakowskiego Kościoła ojcem i opiekunem. Rowland, konkludując, wskazuje, że wierni pragną pasterzy oddających życie za swoje owce, a nie tych, którzy w kapłaństwie poszukują realizacji marzeń o wielkiej karierze.

Trzeci tekst – *What's Wrong with Belgium? Lament for a Once-Catholic Nation* (s. 9–12) – został poświęcony Belgii. W tym rozdziale Rowland opisała pokrótce swoją wizytę we wspomnianym podczas jednej z konferencji w 2004 r. Jak sama stwierdziła, podczas jednej z Mszy w Leuven odtworzono dla wiernych nagranie z zamachu z 11 września 2001 r. Dodatkowo źle potraktowano jednego z nigeryjskich księży, ponieważ okazywał szacunek dla dwóch kardynałów – Arinze oraz Ratzingera. Tych dwóch hierarchów stało się symbolem wstecznictwa i niezrozumienia ducha czasów. Na pozostałych stronach australijska teolog ukazała czytelnikowi specyfikę zmian, które zaszły w Belgii, szczególnie po ostatnim soborze.

*Europe Farewells a Catholic Hero*, czyli *Europa żegna katolickiego Bohatera* – taki tytuł nosi kolejny tekst napisany z okazji pożegnania arcyksięcia Otto von Habsburga (s. 13–15). W tym miejscu warto wspomnieć o opisanej w książce ceremonii pogrzebowej, która odbyła się przed drzwiami kościoła kapucynów. Zakonnik po drugiej stronie wejścia pytał o imię zmarłego. Gdy usłyszał wszystkie tytuły i godności, odpowiedział, że go nie zna. Dopiero, gdy niosący trumnę nazwali zmarłego biednym grzesznikiem, drzwi do kościoła zostały otwarte.

Chrystofobia i ideologie liberalnej demokracji (*Christophobia and the Ideologies of Liberal Democracy*) są tematami kolejnego fragmentu książki (s. 17–21). Rowland skupia się w nim na stanowisku, jakie obrał Ryszard Legutko. Dla teologa rozdział ten być może na pierwszy rzut oka wyda się nieistotny, jednak teologia zawsze uprawiana jest przecież w konkretnym kontekście kulturowym i społecznym. Z tego względu ta cześć publikacji także okazuje się ważna.

Szósty tekst to wspomnienie z beatyfikacji Jana Pawła II (s. 23–28). Autorka pozwala nie tylko poznać szczegóły swojego wyjazdu na tę uroczystość do Rzymu, ale także poczuć atmosferę tamtego czasu.

Kolejny fragment także dotyczy osoby papieża z Polski (s. 29–32). Rowland zauważyła, że Jan Paweł II był najbardziej rozpoznawalnym Polakiem w dziejach, co pozwoliło mu to być jednocześnie najbardziej słuchanym z Polaków.

Ósmy tekst to wykład wygłoszony 8 listopada 2018 r. w Krakowie (s. 33–48). Autorka przytoczyła w tym tekście dłuższe fragmenty, które wyszły spod pióra Jana Pawła II, m.in. fragmenty książki *Pamięć i tożsamość* oraz przemówienie do UNESCO. W akademickim wykładzie komunizm został zaprezentowany jako pseudoreligia, która oferuje materialistycznie pojmowaną soteriologię, antropologię i rozumienie kultury. Ciekawym fragmentem jest cytata z G.K. Chestertona o Polsce (s. 43).

*Tea With Honey, But Not in Jerusalem* to tytuł tekstu, który rozpoczyna się od przywołania książki Rowana Williamsa – byłego arcybiskupa Canterbury (s. 49–52). Williams rozróżnia tzw. sekularyzm programowy oraz sekularyzm proceduralny.

Rowland krytycznie ocenia jego stanowisko, a jednocześnie stara się ukazywać to, co w jego myśli jest cenne i godne zainteresowania.

W kolejnym fragmencie Rowland przygląda się Benedyktowi XVI jako papieżowi, który „myśli wiekami” (*A Pope Who Thinks in Centuries*) (s. 53–56). Autorka przywołuje na poparcie tej tezy m.in. wykład z Regensburga oraz zwolnienie od kary ekskomunikacji biskupów „lefebrystów”. Ta ostatnia decyzja okazuje się zrozumiała tylko wtedy, gdy zna się kondycję Kościoła francuskiego. Nieco ironicznie Rowland twierdzi, że komuniści opracowali plan pięcioletni i dzisiaj w Europie już ich nie ma. Benedykt XVI był jednak papieżem, który ośmielał się myśleć na wiele lat, a nawet wieków, naprzód. Dzięki temu Kościół jest jedną z najstarszych instytucji świata.

Tekst następny poświęcony jest łacinie, a pretekstem do jego powstania było powołanie przez papieża Benedykta XVI Papieskiej Akademii Języka Łacińskiego (s. 57–60). Niewątpliwym plus tego rozdziału stanowi przywołanie dawniejszych dokumentów kościelnych, np. konstytucji *Veterum sapientia* Jana XXIII.

Temat kolejnego fragmentu książki łączy się – chociaż nie wprost – także z łaciną. Rowland ukazuje stosunek Benedykta XVI do „soboru wirtualnego” (s. 61–70). Australijska teolog podaje m.in. różnice pomiędzy teologicznym spojrzeniem reprezentowanym przez pisma *Concilium* oraz *Communio*. Temu pierwszemu przypisuje się promocję wirtualnego soboru. Spory pomiędzy dwoma redakcjami autorka przyrównuje do „teologicznej gwiazdnej wojny”.

Kolejny fragment książki (s. 71–76) został poświęcony rewolucji Josepha Ratzingera. W tej części przywołano znany artykuł młodego niemieckiego teologa, który w 2005 r. został papieżem: *Nieopoganie i Kościół*. Rowland zauważa, że ten tekst powstał dekadę przed wydarzeniami z 1968 r., a już zawarto w nim przewidywania dotyczące skutków rewolucji seksualnej.

*From Rockhampton to Rome* to osobiste wspomnienie australijskiej teolog, która jako uczennica szkoły podstawowej konwertowała z anglikanizmu na katolicyzm (s. 77–92). Podobny charakter ma kolejny tekst poświęcony Patrice Kennedy (s. 93–96).

Kolejna część książki zatytułowana *Pre-Moderns, Moderns, and Post-Moderns* jest przywołaniem stanowisk m.in. Immanuela Kanta, Friedricha Nietzschego oraz Karola Marxa (s. 97–108). Autorka, charakteryzując poglądy marksistów, zauważyła, że nic dla nich nie ma charakteru stałego, nawet ludzka natura. Stąd, według Rowland, neomarksizm objawia się pod postacią relatywizmu. Teolog ta doszła m.in. do wniosku, że problem prawdy i kultury łączy się z liturgią.

Siedemnasty tekst poświęcony jest zmarłemu profesorowi Nicholasowi Tonti-Filippini’emu (s. 109–114), który był współpracownikiem i przyjacielem autorki.

Kolejny rozdział nosi intrygujący tytuł *Misja doktrynalna świętej Teresy z Lisieux* (*The doctrinal Mission of St Therese of Lisieux*) (s. 114–130). Rowland przypomina, że zakonnica ta została ogłoszona przez Jana Pawła II doktorem Kościoła. W tekście wspomniano także o teologach Louisa Bouyera Hansa Ursa

von Balthasara oraz Benedykta XVI, które mogą pomóc w zrozumieniu przesłania francuskiej siostry.

Dziewiętnasta część publikacji poświęcona jest ojcu Jamesowi V. Schall, który nazywany był „Chestertonem Ameryki” (s. 131–135). Stanowi ona jeden z bardziej osobistych tekstów autorki, którego nie należy streszczać w recenzji, ponieważ warto go poznać „z pierwszej ręki”.

Dwa kolejne fragmenty są poświęcone benedyktyńskim korzeniom katolickiej kultury (s. 137–148). Zaskakująco w kontekście benedyktynów Rowland przywołała słowa Johna Henry’ego Newmana, który przypomniał, że Anglia otrzymała chrześcijaństwo niejako w „benedyktyńskim wydaniu”. Jednocześnie autorka zauważa, że historia benedyktynów angielskich została brutalnie przerwana przez reformację. Drugi tekst to lista ważniejszych klasztorów benedyktyńskich na świecie (s. 149–158). W opinii recenzenta na podkreślenie zasługują trzy: Heiligenkreuz Abbey (dzisiaj „dom” wyższej szkoły filozoficzno-teologicznej im. Benedykta XVI), francuskie Le Barroux Abbey (miejsce tradycyjnej obserwacji i liturgii) oraz Ettal Abbey (niemieckie opactwo, w którym przebywał Dietrich Bonhoeffer).

Ostatnie strony to lista książek, które można uznać – zdaniem teolog – za kluczowe dla katolickiej kultury (s. 159–160). Ich autorzy to m.in. Aidan Nichols, Joseph Ratzinger oraz Romano Guardini.

Podsumowując, należy zadać pytanie, czy nowa książka Rowland to teologiczna książka naukowa. Gdyby odpowiedzi udzielały niektóre ministerstwa nauki i szkolnictwa wyższego, publikacja ta być może nie otrzymałaby żadnych „punktów”. Argumentem mogłaby być m.in. mała ilość przypisów. Gdyby jednak odpowiedzi udzielali teolodzy żywo śledzący wydarzenia w Kościele oraz na świecie, odpowiedź musiałaby być twierdząca. Australijska teolog zebrała, skorygowała i poprawiła teksty, które publikowała przez lata. Jej opracowanie nie jest podręcznikiem do dogmatyki, ale w lekki, nieco ironiczny sposób dotyka wielu aspektów współczesnego katolickiego i teologicznego życia. Na zauważenie zasługuje rewerencja, z jaką Rowland traktuje Polskę i polską myśl teologiczno-historyczną. To prawda, że polska teologia rzadko, by posłużyć się handlowym terminem, „trafia na eksport”. Jednak zainteresowanie nią, jakie widać u znanej teolog, sprawia, że nie musi ona mieć kompleksów i spokojnie może wyjść z naukowego i kościelnego kąta, do którego zagoniła ją kiedyś „światowa” teologia. Dobrze stałoby się, gdyby książka z krakowską bazyliką mariacką na okładce doczekała się premiery w języku, w którym mówili budowniczości tej świątyni.

PAWEŁ MARCIN BEYGA

**Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej o charakterze interdyscyplinarnym pt. *Jakie będzie chrześcijaństwo przyszłości? Doświadczenie religijne, kultura i racjonalność wiary w twórczości Romano Guardiniego*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 28 maja 2019 r.**

W 2018 r. minęło pół wieku od śmierci katolickiego teologa oraz filozofa Romano Guardiniego. Ten niemiecki myśliciel włoskiego pochodzenia poświęcił większą część swojego życia pracy akademickiej. Wrocław, czyli dzisiejsza stolica Dolnego Śląska, stanowił ważne miejsce w jego karierze naukowej, ponieważ od 1923 r. Guardini był profesorem Wydziału Teologii Katolickiej tutejszego uniwersytetu. Z okazji rocznicy śmierci tego monachijskiego teologa Obserwatorium Społeczne we współpracy z II Katedrą Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zorganizowało 28 maja 2019 r. międzynarodową konferencję naukową poświęconą myśli Guardiniego. Przed laty ukazało się kilka pozycji tego autora w języku polskim (m.in. *O duchu liturgii, Bóg – nasz Pan Jezus Chrystus*) oraz kilka opracowań jego dorobku. W polskiej literaturze teologicznej wciąż jednak brakuje bliższego spojrzenia na myśl tego dwudziestowiecznego katolickiego teologa i jej recepcji.

Na plakacie promującym to wydarzenie znalazło się dwanaście nazwisk prelegentów reprezentujących nie tylko polskie, lecz także niemieckojęzyczne ośrodki akademickie oraz instytucje naukowe. Jako pierwszy głos zabrał dr Johannes Modesto, który jest postulatorem procesu beatyfikacyjnego Guardiniego. Podkreślił, że proces beatyfikacyjny dobiega już końca i w niedalekiej przyszłości można spodziewać się wyniesienia na ołtarze tego Sługi Bożego, którego ciało zostało złożone w kościele św. Ludwika w Monachium.

Jeden z organizatorów konferencji, ks. prof. dr hab. Grzegorz Sokołowski, oficjalnie rozpoczął spotkanie od przywitania gości, po czym krótko przypomniał życiową drogę Guardiniego. Szczególnie przybliżył naukowy biogram tego myśliciela. Następnie głos zabrał ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego, który wyraził swoją radość ze zorganizowania konferencji oraz spotkania przedstawicieli różnych ośrodków naukowych.

Pierwszą część obrad zainaugurowała swoim wykładem prof. dr Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, która jest uznanym znawcą myśli teologiczno-filozoficznej Guardiniego. Wygłosiła wykład pt. *Wezwani przez to, czego jeszcze nie ma. Nowy początek lub kultura chrześcijańska w oczach Romano Guardiniego*. W swoim wystąpieniu wskazała m.in. na ważną różnicę pomiędzy dwoma łacińskimi terminami *initium* oraz *principium*. Pierwsze z nich podkreśla jednorazowość stworzenia, a drugie wyraża nowość chrześcijaństwa, które sięga ku eschatologicznej przyszłości.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W tytule swojego wystąpienia zawarł on intrygujące pytanie: *Romano Guardini czy Immanuel Kant? Implikacje etyczne autonomicznej wizji człowieka*. We wstępie do swojego referatu podkreślił, że prace pani prof. Gerl-Falkovitz już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku wydobywały osobę oraz myśl Guardiniego z teologicznego zapomnienia. Osadził on myśl filozofa w aktualnym kontekście życia Kościoła katolickiego, zmagającego się m.in. z problemem pedofilii, który według prelegenta może mieć porównywalne skutki do reformacji Marcina Lutra, oraz z próbami decentralizacji. Ostatnim prelegentem był ks. prof. dr hab. Marian Nowak reprezentujący Katolicki Uniwersytet Lubelski. Okazuje się, że teologia Guardiniego dostarcza inspiracji także dla pedagogiki, która chce integralnego rozwoju człowieka. Po wystąpieniach rozpoczęła się krótka, lecz interesująca dyskusja. Jednym z jej uczestników był ks. Andrzej Kobyliński, który wspominał o renesansie myśli niemieckiego filozofa pod koniec lat osiemdziesiątych, w następnej dekadzie oraz na progu XXI w. Pytał on jednocześnie o recepcję myśli Guardiniego w teologii niemieckojęzycznej.

Kolejną sesję otworzył wykład ks. dr. hab. Marcina Worbsa z Uniwersytetu Opolskiego. Prelegent, posługując się popularnym porównaniem liturgii do dziecięcej zabawy, wskazał na wybrane wątki teologii liturgii Guardiniego. Za monachijskim myślicielem wskazał, że liturgia nie może posiadać wymiernego celu, ale ma przede wszystkim służyć uwielbieniu Boga. Rozróżnił także dwa pojęcia – sens i cel liturgii. Przypominał, że liturgii nie można traktować instrumentalnie. Jako kolejny głos zabrał prof. dr hab. Maciej Mańkowski z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Swoją referat zatytułował *Koncepcja osoby Romano Guardiniego i jej relacyjne rozumienie*. Ukazał w nim, że dla bawarskiego teologa i filozofa osoba posiada kilka płaszczyzn, m.in. przynależność i relacyjność. Odwołał się także do elementów chrystologii, w której można odnaleźć „biegunowe napięcie”, o czym pisał Guardini. Z kolei dr Albrecht Voigt z Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie pytał o światopogląd prezentowany przez niemieckiego teologa. Warto przy tym wspomnieć, że ten monachijski myśliciel przez lata kierował katedrą światopoglądu chrześcijańskiego. Po wspomnianych trzech wykładach rozpoczęła się żywa dyskusja. Pytania o istotę katolicyzmu według Guardiniego kierowano m.in. do dr. Albrechta Voighta, który jest konwertytą ze wspólnoty ewangelickiej do Kościoła katolickiego. Podczas dyskusji głos zabierali nie tylko prelegenci, lecz także studenci Papieskiego Wydziału Teologicznego. Pytanie o związek koncepcji osoby wypracowanej przez Guardiniego z teorią duńskiego filozofa Sørena Kierkegaarda postawił dr hab. Jacek Aleksander Prokopski z Politechniki Wrocławskiej.

Beatrix Kersten swoim wystąpieniem rozpoczęła ostatnią popołudniową sesję wykładów. W swoim wystąpieniu ukazała spojrzenie na akt stworzenia z pomocą myśli teologicznej i filozoficznej Guardiniego. Prelegentka studiowała m.in. slawistykę, skandynawistykę oraz historię Europy Wschodniej. Pozwoliło to jej rozpocząć swoje wystąpienie w języku polskim oraz nadało referatowi charakter

interdyscyplinarny. Kolejno zabrał głos René Kaufmann, pytając o zło i teodyceę w pismach Guardiniego. Po tym referacie swoje wystąpienie zaprezentował ks. dr hab. Grzegorz Bachanek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Ukazał on aktualny problem racjonalności wiary u dwóch współczesnych teologów: Guardiniego oraz Ratzingera. Według pierwszego z nich człowiek nie potrafi oddzielić swojej wiary od kontekstu świata, a zatem wezwany jest to ukazywania racjonalności wiary. Ratzinger odwoływał się do myśli Guardiniego, gdy wskazywał na prymat prawdy nad etosem. Ostatnim prelegentem był dr Paweł Beyga. Swoje wystąpienie poświęcił aktualności teologii liturgii monachijskiego teologa. Przyczynkiem do takiego tematu stała się setna rocznica opublikowania niewielkiej książeczki pt. *O duchu liturgii*. Prelegent ukazał kontekst życia Guardiniego, którym był ruch liturgiczny. Następnie w swoim wystąpieniu wskazał wybrane elementy teologii liturgii bawarskiego myśliciela oraz podkreślił aktualność poruszanych przed stu laty problemów. Okazuje się, że reformę liturgii można powiązać z duchem tamtych czasów, czyli m.in. posoborowym zamieszczeniem w Kościele oraz z rewolucją kulturową lat sześćdziesiątych XX w.

Podsumowania konferencji podjął się jeden z jej organizatorów, czyli ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek. W krótkim wystąpieniu wskazał na Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu jako prawnego kontynuatora przedwojennego katolickiego wydziału teologicznego obecnego Uniwersytetu Wrocławskiego. Obecnie teologia akademicka uprawiana we Wrocławiu znajduje się poza strukturami uniwersyteckimi, jednakże dzięki pracy niektórych naukowców z Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego ta więź nie uległa do końca zerwanu. Ksiądz prof. Bogdan Ferdek wyraził jednocześnie nadzieję, że już niedługo zostanie dokonana beatyfikacja Guardiniego – filozofa, teologa i duszpasterza, który w każdym wymiarze swojej pracy służył prawdzie, o czym przypomina tablica zamieszczona w kościele św. Ludwika w Monachium.

Ta interdyscyplinarna międzynarodowa konferencja była wydarzeniem szczególnym, gdyż podejmowała dorobek bodaj najbardziej znanego teologa związanego z wrocławskim wydziałem teologicznym. Podczas niej w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego można było spotkać nie tylko znawców i pasjonatów myśli Guardiniego, ale także licznych studentów oraz doktorantów. Warto wspomnieć, że prof. dr Hanna Barbara Gerl-Falkovitz przyjechała do stolicy Dolnego Śląska razem ze swoimi uczniami. To właśnie ona wzbudziła zainteresowanie dorobkiem tego wyjątkowego naukowca, kapłana i chrześcijanina, którym był w najnowszej historii Kościoła Guardini.



