

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ



WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

t. 6

Praca zbiorowa pod redakcją
Waldemara Cisty, Cezarego Rittera, Jarosława Różańskiego

 Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2025

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej,
Warszawa 2025

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Janusz Szulist

ks. dr hab. Sebastian Wiśniewski

Redakcja

ks. prof. dr hab. Jarosław Różański

ks. dr hab. Waldemar Cisło, prof. UKSW

dr Cezary Ritter

Korekta

Urszula Hańkiewicz

Łamanie i projekt okładki

Grzegorz Sztandera



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**"Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki
i Szkolnictwa Wyższego na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333
z dnia 14.01.2022".**

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.



© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISBN 978-83-8281-664-8 (druk)

ISBN 978-83-8281-665-5 (ebook)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

List gratulacyjny – ks. prof. dr hab. Ryszard Czekalski, Rektor UKSW	9
Congratulatory letter – Rev. Prof. Dr. Hab. Ryszard Czekalski, Rector of UKSW	
List gratulacyjny – Joseph G. Roesch MIC, Przełożony Generalny	11
Letter of Congratulation – Joseph G. Roesch MIC, Superior General	
List gratulacyjny – abp Waław Depo, Metropolita Czestochowski	13
Letter of Congratulation – Archbishop Waław Depo, Metropolitan of Czestochowa	
* * *	
Ks. prof. dr hab. Bogumił Gacka MIC – zyciorys	15
Fr. Prof. Dr. Hab. Bogumił Gacka MIC – Biography	
Wykaz publikacji ks. prof. dr hab. Bogumiła Gacki MIC – Cezary Ritter	23
List of Publications Fr. Prof. Dr. Hab. Bogumił Gacka MIC	
* * *	
KAZIMIERZ PEK MIC	
<i>Ubi persona, ibi libertas. Niezmienna godność osoby w zmiennym kontekście</i>	33
<i>Ubi persona, ibi libertas. The Unchanging Dignity of the Person in a Changing Context</i>	
KS. ROBERT SKRZYPCZAK	
Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej <i>Dignitatis humanae</i>	49
Karol Wojtyła's Contribution to the Preparation of the Council's Declaration on Religious Freedom, <i>Dignitatis Humanae</i>	
KS. ANDRZEJ PIOTR PERZYŃSKI	
Recepcja deklaracji o wolności religijnej <i>Dignitatis humanae</i> . John Courtney Murray – David L. Schindler – Bernard Sesboüé	69
Reception of the Declaration on Religious Freedom <i>Dignitatis humanae</i> . John Courtney Murray – David L. Schindler – Bernard Sesboüé	
KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK	
Bóg i człowiek w refleksji Tomáša Halíka. Perspektywa personalistyczna	85
God and Man in the Reflection of Tomáš Halík. Personalist Perspective	

KS. PIOTR TOMASIK	
Prawo osoby do religii – perspektywa katechetyczna	117
Person's Right to Religion – a Catechetical Perspective	
KS. DARIUSZ KURZYDŁO	
Wolność w edukacji religijnej a sztuczna inteligencja	147
Freedom in Religious Education and Artificial Intelligence	
KS. MACIEJ BĘDZIŃSKI	
Miasto – świat osoby – przestrzeń dialogu. Miasto jako środowisko stawiania się osobą. Analiza osoby ludzkiej w świetle personalizmu uniwersalistycznego	161
The City – the World of the Person – a Space for Dialogue. The City as an Environment for Becoming a Person. Analysis of the Human Person in the Light of Universalist Personalism	
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Pokój i pojednanie w służbie dobra wspólnego. Św. Jan Paweł Wielki i papież Franciszek w Republice Środkowoafrykańskiej	177
Peace and Reconciliation in the Service of the Common Good. St. John Paul the Great and Pope Francis in the Central African Republic	
WOJCIECH KLUJ OMI	
Kształtowanie się polskiej terminologii misyjnej w połowie XIX wieku na podstawie pierwszego numeru „Roczników Rozkrzewiania Wiary” (1840)	197
The Development of Polish Missionary Terminology in the mid-19th Century Based on the First Issue of the „Roczniki Rozkrzewiania Wiary” (1840)	
KS. MARCIN GŁĄBEK	
Misja i dialog w służbie wolności religijnej. Pontyfikat papieża Franciszka	215
Mission and Dialogue in the Service of Religious Freedom – the Pontificate of Pope Francis	
TOMASZ SZYSZKA SVD	
Zmagania o uznanie wolności ludów indiańskich Ameryki Łacińskiej	235
Struggle for the Recognition of the Freedom of the Indigenous Peoples of Latin America	



*Czcigodny Księżu Profesorze,
Z okazji Jubileuszu pracy naukowo-dydaktycznej
prosimy przyjąć serdeczne gratulacje
oraz życzenia wszystkiego najlepszego: dużo zdrowia, radości,
optymistycznego spojrzenia w przyszłość
oraz pomyślności w życiu osobistym i zawodowym.
Prosimy także Księdza Profesora o przyjęcie wyrazów najwyższego uznania
za Jego dotychczasowe dokonania w pracy naukowej, społecznej i dydaktycznej.
Składamy życzenia dalszych lat tak owocnej i istotnej pracy
na rzecz społeczności akademickiej i społeczeństwa.*

*Z wyrazami szacunku
Redaktorzy*





REKTOR

Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego w Warszawie

Warszawa, dnia 18 sierpnia 2025 roku

**Szanowny Ksiądz Profesor
Bogumił Gacka MIC
Wydział Teologiczny UKSW**

*Szanowny Księżu Profesorze,
Szanowni Uczestnicy Jubileuszowej uroczystości,*

rok 2025 przynosi obchody 70. rocznicy urodzin Księdza Profesora, jak również przejście na zasłużoną emeryturę. Wobec tak wielu znamienitych zasług składam serdeczne podziękowanie za całe Księdza Profesora dotychczasowe życie i dzieło, pełne naukowej pasji, wiary i wrażliwości na osobową godność każdego człowieka, stworzonego na obraz Boga i powołanego do realizacji boskiego planu miłości w swoim życiu.

Ks. prof. Bogumił Gacka MIC urodził się 6 marca 1955 roku w Kole. Jego życiowa droga, rozpoczęta w rodzinnym Bratuszynie, blisko Brudzewa, skąd pochodził Wojciech – nauczyciel Kopernika, wiodła przez Liceum Ogólnokształcące im. Tadeusza Kościuszki w Turku oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie uzyskał doktorat i habilitację. Studiował w prestiżowych uczelniach: Katolickim Uniwersytecie Ameryki, Harvardzie i Uniwersytecie Bostońskim. W roku 2000 ks. Bogumił Gacka został mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a w roku 2012 otrzymał tytuł profesora zwyczajnego.

W roku 2001 został mianowany Kierownikiem pierwszej w świecie Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego, która powstała na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W ramach prac Katedry opracowywał personalizm amerykański, personalizm europejski, relacje między personalizmem a ekonomią, twórczo nawiązywał do dorobku św. Johna H. Newmana (dziś już doktora Kościoła), św. Jana Pawła II oraz Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Jego dorobek obejmuje kilkanaście monografii, dziesiątki artykułów oraz międzynarodowych wystąpień na pięciu kontynentach, zwłaszcza w ramach

Konferencji *International Conference on Persons*, których jest współorganizatorem. Wszystko to czyni Księdza Profesora globalnym ambasadorem polskiej myśli teologicznej i zarazem ambasadorem naszego Uniwersytetu.

Drogi Księżu Jubilacie!

Często przywołuje Ksiądz słowa, że personalizm stanowi „złotą żyłę” cywilizacji. Całe życie akademickie, które Ksiądz Profesor związał z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, jest niczym złoty szlak – pełen wiary, nadziei i miłości. Nasza *Alma Mater* raduje się z Księdza Jubileuszu, a ja w imieniu Senatu, Kolegium Rektorskiego oraz całej społeczności akademickiej UKSW dziękuję za Księdza wielki wkład w rozwój nauki i życie akademickie oraz składam najserdeczniejsze gratulacje z okazji 70. urodzin.

Niech dobry Bóg obdarza Księdza Profesora zdrowiem, radością i dalszymi siłami, by Jego dziedzictwo nadal prowadziło nas ku prawdzie, dobru i pięknu – czyli ku Jezusowi Chrystusowi, prawdziwemu Bogu i prawdziwemu Człowiekowi. Wreszcie jako Marianinowi życzę opieki Maryi.

Z wyrazami szacunku

ks. prof. dr hab. Ryszard Czekański
Rektor UKSW



20 sierpnia 2025 r.

W imieniu Zgromadzenia Księża Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny pragnę złożyć serdeczne pozdrowienia, gratulacje i modlitwy o. Profesorowi Bogumiłowi Gacce MIC z okazji jego 70. urodzin i przejścia na emeryturę. Miałem zaszczyt znać o. Bogumiła od wielu lat. Jest on kapłanem i zakonnikiem, który bardzo poważnie traktuje swoje powołanie do naszego Zgromadzenia. Jest profesorem zwyczajnym, który poświęcił swoją karierę naukową pomaganiu studentom w poszukiwaniu prawdy, którą ostatecznie można znaleźć w Jezusie Chrystusie. Jego badania nad eklezjologią kardynała Johna Henry'ego Newmana doprowadziły go do odkrycia personalizmu Newmana. Jego kariera naukowa koncentrowała się na niezwykle ważnym temacie personalizmu. Każdy z nas jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Dla o. Bogumiła osoba jest ukoronowaniem rzeczywistości. Personalizm postrzega jako żyłą myśli, której ślad można odnaleźć w nauce, teologii i filozofii. Przeprowadził również wiele badań nad personalizmem amerykańskim. Jako Amerykanin zawsze byłem poruszony jego miłością do mojego kraju i personalistycznymi pismami wielu Amerykanów.

Przez lata o. Bogumił był również bardzo oddany Wspólnotom Drogi Neokatechumenalnej jako katechista i prezbiter. Podróżował po świecie, ewangelizując i głosząc Jezusa Chrystusa. Zawsze byłem pod wrażeniem jego bardzo bliskiej relacji z rodziną, którą nieustannie wspierał w ich staraniach i dążeniach. Przez lata znał również moich zmarłych rodziców, a jego troska o nich zawsze poruszały moje serce.

Przejście o. Bogumiła na emeryturę ze stanowiska profesora zwyczajnego stanowi ważny krok w jego drodze do nieba. Nie mam jednak wątpliwości, że Pan ma przed o. Bogumiłem jeszcze wiele zadań. Pragnę szczerze podziękować o. Bogumiłowi za jego żarliwe świadectwo o Jezusie Chrystusie

i stały przykład dobrego życia, jaki daje. Niech Bóg błogosławi go w te ważne urodziny. Modłę się, aby Duch Święty napełnił go wieloma darami, gdy będzie obchodził ten kamień milowy w swoim życiu. W imieniu Zgromadzenia dziękuję mu za wszystkich tych, których dotknął dla Chrystusa i Kościoła. Niech Bóg wynagrodzi o. Bogumiłowi!

Joseph G. Roesch MIC
Przełożony Generalny



*Drogi Księżu Profesorze Bogumile, który już w źródle Chrztu Świętego
zostałeś naznaczony „na czas i na wieczność”,
jako osoba przedwiecznie umiłowana przez Boga
i mająca swoją misję we wspólnocie osób Kościoła i świata.*

Wyrażam wdzięczność za zaproszenie mnie do grona „współpracowników Prawdy”, którzy z racji Twego Jubileuszu 70-lecia, mają zapisać krótkie świadectwo. W tym słowie nie może zabraknąć przypomnienia naszego pierwszego spotkania, które miało miejsce w Orchard Lake w Stanach Zjednoczonych, w Seminarium Polonijnym pw. Świętych Cyryla i Metodego, z racji 500-lecia odkrycia Ameryki. Było to spotkanie Księży Rektorów i Formatorów Seminaryjnych z całej Polski. Wówczas Ksiądz Profesor Bogumił był już „odkrywcą personalizmu amerykańskiego”, poprzez studia w Waszyngtonie, Bostonie i Harvardzie. Dzisiaj trzeba to podkreślić, że w gronie studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na seminarium ks. prof. Czesława S. Bartnika, otrzymałeś „zadanie doktorskie” na temat: „Personalistyczna eklezjologia Johna Henry Newmana”. Doktorat ten napisany i obroniony, 2 grudnia 1987 roku, jest dzisiaj niezwykle aktualny do szerszej publikacji i nauczania, z racji ogłoszenia w najbliższym czasie, przez papieża Leona XIV św. kard. J.H. Newmana, doktorem Kościoła.

Za ks. prof. Czesławem S. Bartnikiem, zmarłym w 2020 roku, pragnę zaświadczyć, że „wielkim wydarzeniem dla rozwoju personalizmu w Polsce było odważne utworzenie dwu katedr personalizmu chrześcijańskiego: najpierw jednej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w roku 2001, przez ks. prof. dr hab. Bogumiła Gackę, a potem w 2005 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II przez ks. prof. dr hab. Krzysztofa Guzowskiego”.

Ksiądz Profesor – podkreślam to mocno – odważnie założył jedyny w Polsce, a dziś chyba i w świecie półrocznik pt. „Personalizm. Prawda, Dobro i Piękno”, jeden w wersji polskiej, drugi w wersji angielskiej. Na tej

drodze trzeba było pokonywać wszelkie trudności finansowe. Będąc Rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu i prowadząc wykłady z teologii dogmatycznej, byłem adiunktem na UKSW, podlegając Księdzu Profesorowi. Tak było do roku 2006, kiedy zostałem mianowany przez papieża Benedykta XVI biskupem zamojsko-lubaczowskim. Dlatego od 2007 roku byłem wykładowcą na KUL-u, w Katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego, u boku ks. prof. Krzysztofa Guzowskiego. Kiedy w ramach Kolekcji Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL ks. prof. Krzysztof Guzowski wydał pozycję ks. prof. Czesława S. Bartnika: *Personalizm*, Lublin 2008, sam Mistrz i Twórca Personalizmu Uniwersalnego, za jakiego uważamy księdza profesora Bartnika zapisał mi osobistą dedykację: „Najdroższemu Księdzu Biskupowi dr Waławowi Depo, Prawdziwemu Następcy Apostołów, którzy tworzyli Kościół Osobowy. Cieszę się, że Ksiądz Biskup zatęsknił za Katedrą Personalizmu Chrześcijańskiego, Lublin, 28 września 2008 roku”.

W zakończeniu tego jubileuszowego listu pragnę wyrazić wdzięczność Bogu za „wspólną drogę zmagania o prawdę, dobro i piękno”, jednocześnie zapewniam o mojej modlitwie i darze błogosławieństwa dla nowych dróg refleksji nad Misterium Osoby i Misterium Wszelkiej Rzeczywistości w świetle osoby.

abp Waław Depo
Metropolita Częstochowski

Częstochowa, dn. 22 sierpnia 2025 r.,
w święto Najświętszej Maryi Panny Królowej

KS. PROF. DR HAB. BOGUMIŁ GACKA MIC

Życiorys

Ks. Bogumił Gacka MIC urodził się 6 marca 1955 roku w Kole z rodziców Władysława i Klary z domu Pilarz. Ma starszego brata Marka i młodszego brata Sławomira. Jego dom rodzinny znajduje się w Bratuszynie nad rzeką Kiełbaską, która jest dopływem Warty.

Ośmioletnią szkołę podstawową (1962–1970) ukończył w Galewie koło Brudzewa. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego im. Tadeusza Kościuszki w Turku (1970–1974), w którym szczególnie interesował się fizyką, matematyką i językiem angielskim, podjął studia filozoficzno-teologiczne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1974–1981). Pracę magisterską *Elementy metody prawosławnej w świetle nauki A. Lebediewa o Niepokalanym Poczęciu* (1981) napisał pod kierunkiem ks. prof. Czesława S. Bartnika. Praca ta poszerzyła jego horyzonty o prawosławny Wschód.

W roku 1974 wstąpił do Zgromadzenia Księży Marianów. Dnia 15 sierpnia 1980 roku złożył śluby wieczyste w Górze Kalwarii. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk abp. Bolesława Pylaka 14 czerwca 1981 roku w Lublinie.

Studia doktorskie z teologii dogmatycznej rozpoczął w 1983 roku także w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pracę doktorską – również pod kierunkiem ks. prof. C.S. Bartnika w ramach Katedry Historii Dogmatów – zatytułowaną *Personalistyczna eklezjologia Johna Henry’ego Newmana*, przygotował na podstawie źródłowych tekstów Newmana, które badał w Anglii – w Oxfordzie i Cambridge, a zwłaszcza w archiwum Newmana w Birmingham. Obrona doktoratu odbyła się 2 grudnia 1987 roku na Wydziale Teologii KUL. Praca nad doktoratem rozszerzyła jego horyzonty na Zachód i zainteresowała kościołami protestanckimi. Przy okazji studiów nad Newmanem odkrył zarazem Kościół katolicki jako jedyną Oblubienicę Baranka i sakrament zbawienia. Ponadto dzięki pracy nad doktoratem odkrył nie tylko eklezjologię Newmana, ale także jego personalizm.

W tamtym okresie, posiadając już dobrą znajomość języka rosyjskiego i angielskiego, kontynuował w KUL naukę języka angielskiego w stopniu zaawansowanym, a ponadto uczestniczył w lektoratach języka niemieckiego, włoskiego i francuskiego.

W roku 1990 ks. Stanisław Kurlandzki MIC, ówczesny prowincjał marianów (który przygotował magisterium z etyki u kard. Karola Wojtyły), skierował ks. dr. Bogumiła Gackę na studia specjalistyczne w Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie w celu przygotowania habilitacji z personalizmu amerykańskiego. W latach 1992–1993 studiował w Boston University School of Theology – kolebce personalizmu amerykańskiego – oraz w Harvard University. Ponadto studiował także w Weston School of Theology w Cambridge (USA). Pobyt w Stanach Zjednoczonych zaowocował odkryciem personalizmu amerykańskiego i przygotowaniem habilitacji na ten temat. Warto zauważyć, że temat ten nie był wcześniej opracowany. Ks. Bogumił Gacka zarazem podejmował budowanie mostów między personalizmem amerykańskim a personalizmem Jana Pawła II i dokumentów Soboru Watykańskiego II.

W Boston University profesorem ks. B. Gacki był prof. Walter George Muelder (1907–2004), wybitny spadkobierca całej tradycji personalizmu amerykańskiego, zarówno Szkoły Bostońskiej, jak i Szkoły Kalifornijskiej. W.G. Muelder był profesorem Martina Lutera Kinga Jr., który przygotował doktorat w Boston University. Prof. Muelder jako metodysta był również obserwatorem ekumenicznym na Soborze Watykańskim II.

W 1997 roku ks. dr Bogumił Gacka uzyskał habilitację z nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej na podstawie rozprawy *Personalizm amerykański* (Lublin 1996) oraz dorobku naukowego. Recenzentami rozprawy habilitacyjnej byli: bp prof. dr hab. Edward Ozorowski (ATK), ks. prof. dr hab. Helmut Juros (ATK) i ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL). W rozprawie habilitacyjnej ks. B. Gacka zaprezentował najważniejszych przedstawicieli amerykańskiego personalizmu, wyodrębnił ośrodki i nazwał szkoły (Szkoła Bostońska i Kalifornijska), zwrócił uwagę na Bordena Parkera Bowne'a jako ojca personalizmu amerykańskiego oraz na Waltera Mueldera jako spadkobiercę tradycji zarówno bostońskiej, jak i kalifornijskiej. Wyszczególnił też liderów szkół: Bostońskiej (E.S. Brightmana) i Kalifornijskiej (R.T. Flewellinga). Generalnie wyodrębnił pięć generacji personalistów amerykańskich. Wskazał też na korzenie personalizmu amerykańskiego, wyszczególnił także różne jego wymiary (teistyczny, teologiczny, psychologiczny, demokratyczny, idealizm osobowy, personalizm wspólnotowy). W tym okresie zaczął brać czynny udział w konferencjach, organizując i wygłaszając referaty na Międzynarodowych Konferencjach Personalizmu (*International Conference on Persons*, zainicjowanych przez prof. Thomasa Buforda i kontynuowanych przez prof. Randalla Auxiera).

W latach 1990–1996 był wicerektorem Wyższego Seminarium Duchownego Księży Marianów w Lublinie oraz przez dziesięć lat prefektem tegoż seminarium, prowadząc równocześnie wykłady z dogmatyki.

W roku 2000 ks. Bogumił Gacka został mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, podjął pracę na Wydziale Teologicznym UKSW, filia w Radomiu. W dniu 19 stycznia 2001 roku powstała pierwsza na świecie Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego, a ks. Bogumił Gacka został jej kierownikiem. W tym samym roku ks. B. Gacka założył półrocznik „Personalizm” (w wersji polskiej: „Personalizm. Prawda, Dobro, Piękno”; w wersji angielskiej: „Personalism. Science, Philosophy, Theology”).

Jako Kierownik Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego na UKSW (która z czasem została przeniesiona z Radomia do Warszawy) kierował pracami badawczymi dotyczącymi rozumienia osoby, godności osoby ludzkiej, personalizacji wobec procesu globalizacji, relacji osób Boskich i ludzkich.

W roku 2012 ks. Bogumił Gacka otrzymał z rąk Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego tytuł profesora zwyczajnego.

W roku 2005 Marek Gacka zainicjował Stowarzyszenie Naukowe Personalizm (ang. *Personalism Association*), którego prezesem został ks. Bogumił Gacka. Jako prezes Stowarzyszenia podejmował i podejmuje naukowe kontakty w międzynarodowym środowisku personalistów, realizując podstawowy cel Stowarzyszenia: „Wspieranie, propagowanie i upowszechnianie personalizmu w kraju i za granicą oraz wspieranie, propagowanie i upowszechnianie światowego personalizmu w Polsce” (*Statut Stowarzyszenia Naukowego Personalizm*, rozdz. 2 § 5).

W roku 2006 prowadził wykłady w uczelniach teologicznych w Zambii w Afryce, a w roku 2008 na wyspie Guam w Oceanii.

Zainteresowania ks. prof. Bogumiła Gacki skupiają się na pojęciu osoby, personalizmie chrześcijańskim – europejskim i amerykańskim, eklezjologii, trynitologii oraz na katechumenacie pochrzcielnym. Podejmuje problematykę personalistyczną, zwłaszcza na gruncie teologii. Jest bowiem przekonany, że personalizm posiada kapitalne znaczenie dla teologii i zarazem ma znaczenie uniwersalistyczne w kontekście wszystkich wyznań i religii. O znaczeniu problematyki personalistycznej w teologii – zdaniem ks. B. Gacki – rozstrzyga fakt, że osoba stanowi koronę rzeczywistości, zarówno w odniesieniu do Stwórcy, jak i do stworzenia. Personalizm zatem stanowi złotą żyłę cywilizacji, zarówno w naukach ścisłych (*science*), filozofii (*philosophy*) i teologii (*theology*).

Oprócz działalności ściśle naukowej ks. prof. Bogumił Gacka prowadzi od czasów seminaryjnych działalność duszpasterską i społeczną. W roku 1976 wszedł do Wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej w Lublinie na Bronowicach, z czasem zostając katechistą i prezbiterem wspólnot neokatechumenalnych w Polsce. W roku 1984 brał udział w Międzynarodowej Konwencji Wędrownych (1000 osób) i został posłany do Bolonii, aby głosić Ewangelię po dwóch bez pieniędzy. Ze wspólnotami neokatechumenalnymi brał udział w Światowych Dniach Młodzieży i spotkaniach z Janem Pawłem II: Denver (USA, 1993), Paryż (Francja, 1997), Ziemia Święta (2000), Toronto (Kanada, 2002) oraz z Benedyktem XVI: Kolonia (Niemcy, 2005), Sydney (Australia, 2008), Madryt (Hiszpania, 2011) i Franciszkiem: Rio de Janeiro (Brazylia, 2013), Kraków (Polska, 2016). W 2025 roku jako katechista był ze wspólnotami w Rzymie na inauguracji pontyfikatu Leona XIV.

Jest kapelanem Kręgu Zdrowa Ziemia oraz firmy Probiotics Polska, wytwarzającej produkty dla rolnictwa, ludzkiego zdrowia i gospodarstw domowych w oparciu o mikroorganizmy; m.in. jako kapelan uczestniczy w dorocznych konferencjach nt. mikroorganizmów w sanktuarium Maryjnym w Licheniu. Uczestniczył też w Konwentach Seniorów „Solidarności” z okazji Jubileuszu 25-lecia i 35-lecia z udziałem Prezydenta Lecha Wałęsy.

Należy do Międzynarodowego Towarzystwa Johna H. Newmana. W roku 2017 otrzymał Nagrodę im. Edyty Stein przyznaną przez Towarzystwo Edyty Stein we Wrocławiu. W dniu 3 października 2012 roku, postanowieniem Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego, został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi.

FR. PROF. DR. HAB. BOGUMIŁ GACKA, MIC **Biography**

Father Bogumił Gacka, MIC, was born on March 6, 1955, in Koło, to parents Władysław and Klara (née Pilarz). He has an older brother, Marek, and a younger brother, Sławomir. The family home is located in Bratuszyn on the Kiełbaska River, a tributary of the Warta River.

He completed eight years of primary school (1962–1970) in Galewo near Brudzew. After graduating from Tadeusz Kościuszko High School in Turek (1970–1974), where he was particularly interested in physics, mathematics, and English, he began studying philosophy and theology at the Catholic University of Lublin (1974–1981). He wrote his master's thesis, "Elements of the Orthodox Method in the Light of A. Lebedev's Teachings on the Immaculate Conception" (1981), under the supervision of Rev. Professor Czesław S. Bartnik. This thesis broadened his horizons to include the Orthodox East.

In 1974, he joined the Congregation of Marian Fathers. On August 15, 1980, he professed his perpetual vows in Góra Kalwaria. He was ordained a priest by Archbishop Bolesław Pylak on June 14, 1981, in Lublin.

He began his doctoral studies in dogmatic theology in 1983, also at the Catholic University of Lublin. His doctoral dissertation, also under the supervision of Rev. Professor Cz. S. Bartnik at the Department of the History of Dogmas, entitled "The Personalistic Ecclesiology of John Henry Newman", was based on Newman's source texts, which he researched in England – at Oxford and Cambridge, and particularly in the Newman Archives in Birmingham. His doctoral defense took place on December 2, 1987, at the Faculty of Theology at the Catholic University of Lublin. His doctoral thesis broadened his horizons to the West and piqued his interest in Protestant churches. While studying Newman, he also discovered the Catholic Church as the sole Bride of the Lamb and the sacrament of salvation. Furthermore, through his work on his doctoral thesis, he discovered not only Newman's ecclesiology but also his personalism.

At that time, already having a good knowledge of Russian and English, he continued to study English at an advanced level at the Catholic University of Lublin and also attended German, Italian and French language courses.

In 1990, Fr. Stanisław Kurlandzki, MIC, then Provincial of the Marian Fathers (who had prepared his Master's degree in ethics under Cardinal Karol Wojtyła), sent Fr. Dr. Bogumił Gacka to specialized studies at the Catholic University of America in Washington, D.C., to prepare for his habilitation in American personalism. In 1992–1993 he studied at Boston University School of Theology – the cradle of American personalism – and at Harvard University. He also studied at Weston School of Theology in Cambridge (USA). His stay in the United States led to his discovery of American personalism and the preparation of his habilitation on the subject. It is worth noting that this topic had not been previously studied. At the same time, Fr. Bogumił Gacka attempted to build bridges between American personalism and the personalism of John Paul II and the documents of the Second Vatican Council.

At Boston University, Father B. Gacki's professor was Professor Walter George Muelder (1907–2004), an outstanding heir to the entire tradition of American personalism, both the Boston School and the California School. W.G. Muelder was the Martin Luther King Jr. Professor, who earned his doctorate at Boston University. Professor Muelder, a Methodist, was also an ecumenical observer at the Second Vatican Council.

In 1997, Father Bogumił Gacka obtained his habilitation in theological sciences in the field of dogmatic theology based on his dissertation "American Personalism" (Lublin 1996) and his scholarly achievements. The habilitation reviewers were Bishop Prof. Dr. hab. Edward Ozorowski (ATK), Father Prof. Dr. hab. Helmut Juros (ATK), and Father Prof. Dr. hab. Stanisław Kowalczyk (KUL). In his habilitation thesis, Father B. Gacka presented the most important representatives of American personalism, distinguished centers and named schools (the Boston School and the California School), noted Borden Parker Bowne as the father of American personalism and Walter Muelder as the heir to both the Boston and California traditions. He also identified the leaders of the Boston (E.S. Brightman) and California (R. T. Flewelling) schools. He broadly identified five generations of American personalists. He also identified the roots of American personalism and detailed its various dimensions (theistic, theological, psychological, democratic, personal idealism, communitarian personalism). During this period, he began to actively participate in conferences, organizing and presenting papers at the International Conference on Persons (initiated by Professor Thomas Buford and continued by Professor Randall Auxier).

From 1990 to 1996, he served as vice-rector of the Marian Fathers' Major Seminary in Lublin and for ten years as prefect of the same seminary, simultaneously teaching dogmatics.

In 2000, Father Bogumił Gacka was appointed associate professor at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, taking up employment at the Faculty of Theology of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, branch in Radom. On January 19, 2001, the world's first Department of Christian Personalism was established, and Father Bogumił Gacka became its head. That same year, Father B. Gacka founded the semi-annual journal "Personalism" (Polish: "Personalism. Truth, Goodness, Beauty"; English: "Personalism. Science, Philosophy, Theology").

As Head of the Department of Christian Personalism at Cardinal Stefan Wyszyński University (which was later moved from Radom to Warsaw), he directed research projects on the understanding of the person, the dignity of the human person, personalization in the context of globalization, and the relationship between divine and human persons.

In 2012, Father Bogumił Gacka received the title of full professor from the President of the Republic of Poland, Bronisław Komorowski.

In 2005, Marek Gacka initiated the Personalism Association, of which Father Bogumił Gacka became president. As president of the Association, he has been and continues to be involved in academic contacts within the international personalist community, pursuing the Association's primary goal: "Supporting, promoting, and disseminating personalism in Poland and abroad, and supporting, promoting, and disseminating global personalism in Poland" (Statutes of the Personalism Scientific Association, Chapter 2, Section 5). In 2006, he lectured at theological universities in Zambia, Africa, and in 2008 on the island of Guam, Oceania.

Father Prof. Bogumił Gacka's interests focus on the concept of the person, Christian personalism – both European and American – ecclesiology, Trinitology, and the post-baptismal catechumenate. He addresses personalist issues, particularly in theology. He is convinced that personalism is of paramount importance for theology and, at the same time, has universal significance in the context of all denominations and religions. The importance of personalist issues in theology, according to Father B. Gacka, is determined by the fact that the person constitutes the crown of reality, both in relation to the Creator and to creation. Personalism, therefore, constitutes the golden vein of civilization, in science, philosophy, and theology.

In addition to his strictly scholarly work, Father Professor Bogumił Gacka has been involved in pastoral and social activities since his seminary days. In 1976, he joined the Community of the Neocatechumenal Way in Lublin's Bronowice district, eventually becoming a catechist and presbyter of Neocatechumenal communities in Poland. In 1984, he participated in the International Convention of Itinerant Priests (1000 people) and was sent to Bologna to preach the Gospel two by two, without money. With the Neocatechumenal communities, he participated in World Youth Days and meetings with the Holy Father John Paul II: Denver (USA, 1993), Paris (France, 1997), the Holy Land (2000), Toronto (Canada, 2002); with Benedict XVI: Cologne (Germany, 2005), Sydney (Australia, 2008), Madrid (Spain, 2011); and with Pope Francis: Rio de Janeiro (Brazil, 2013), and Krakow (Poland, 2016). In 2025, as a catechist, he was with the communities in Rome for the Inauguration of the Pontificate of Leo XIV.

He is the chaplain of the Healthy Earth Circle and of Probiotics Polska, a company that produces products for agriculture, human health, and households based on microorganisms. As a chaplain, he participates in annual conferences on microorganisms at the Marian Sanctuary in Licheń, among other roles. He also participated in the "Solidarity" Senior Conventions for the 25th and 35th anniversaries, with the participation of President Lech Wałęsa.

Fr. Bogumił Gacka is a member of the International John H. Newman Society. In 2017, he received the Edith Stein Award from the Edith Stein Society in Wrocław. On October 3, 2012, by decree of the President of the Republic of Poland, Bronisław Komorowski, he was awarded the Gold Cross of Merit.

WYKAZ PUBLIKACJI KS. PROF. DR. HAB. BOGUMIŁA GACKI MIC

Książki, druki zwarte

- Niepokalane poczęcie według Aleksandra Lebediewa. Elementy metody teologii prawosławnej, Lublin 1981, 57 s.
- Personalistyczna eklezjologia Johna H. Newmana, Lublin 1989, 320 s.
- Bibliography of American Personalism, Lublin 1994, 226 s.
- Niepokalane poczęcie według Aleksandra Lebediewa. Elementy metody teologii prawosławnej, Lublin 1994, [wyd. 2], 57 s.
- American Personalism, Lublin 1995, 340 s.
- Personalości amerykańscy, Lublin 1996, 184 s.
- Personalizm amerykański, Lublin 1996, 299 s.
- Bibliography of „The Personalist”, Lublin 1999, 113 s.
- Ecclesiology, Warszawa 2008, 100 s.
- Znaczenie „osoby” w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, Warszawa 2010, 421 s.
- Bóg i człowiek wobec splendoru natury. The relation of God and man to the splendor of nature, Warszawa 2011, 63 s.
- Personalizm w ekonomii. Personalism in economy, Warszawa 2012, 121 s.
- Personalizm europejski. European Personalism, Warszawa 2014, 236 s.
- Personalizm Edyty Stein wobec personalizmu europejskiego, Wrocław 2017, 24 s.
- The Personalism of Edith Stein and European Personalism, Wrocław 2017, 27 s.
- Personalizm trynitarny św. Edyty Stein, patronki Europy, Wrocław 2017, 27 s.
- Splendor personae*. Święty Stanisław Papczyński, Warszawa 2021, 210 s.

Święty John Henry Newman, Warszawa 2021, 125 s.

Splendor personae. Święty Turybiusz, biskup wędrowny, Warszawa 2022, 178 s.

Personalizm w teologii, Warszawa 2023, 228 s.

Splendor personae. Mikołaj Kopernik, Warszawa 2024, 153 s.

Redakcje książek

Kościół jako Niewiasta. W relacji do Chrystusa swego Oblubieńca [autor: R. Skrzypczak; [konsult. i red. merytor.: B. Gacka], Warszawa 2001, 216 s.

Splendor personae. Święty Jan Paweł II, Warszawa 2017, 183 s. + XXIV ilustr. [wraz z: C. Ritter].

Splendor personae. Święta Edyta Stein, Warszawa 2019, 205 s. [wraz z: C. Ritter].

Splendor personae. Święty John Henry Newman, Warszawa 2020, 175 s. [wraz z: A Magdoń].

Artykuły i rozdziały książek

Metoda personacji Johna H. Newmana, „Zeszyty Naukowe KUL”, 36(1993), nr 1–4, s. 57–70.

Misterium macierzyństwa, „Ethos”, 9(1997), nr 2–3, s. 153–163.

Personalizm Walta Whitmana, „Zeszyty Naukowe KUL”, 40(1997), nr 1–2, s. 3–24.

Kościół jako *communio* i *missio*, „Ethos”, 10(1997), nr 4, s. 337–344.

Boże macierzyństwo Maryi – perspektywa personalistyczna, „Salvatoris Mater”, 2(2000), nr 1, s. 93–102.

Prezentacja personalizmu, „Personalizm”, 2001, nr 1, s. 33–41.

Dziewica Matka obrazem człowiek stworzonego dla Boga, „Salvatoris Mater”, 4(2002), nr 1, s. 91–101.

Wychowanie personalistyczne, „Personalizm”, 2002, nr 3, s. 69–78.

Niepokalane poczęcie Maryi według prawosławnego teologa Aleksandra Lebediewa, „Salvatoris Mater”, 6(2004), nr 1, s. 269–306.

- Personalism of Martin Luther King, Jr., „Personalism”, 2004, nr 7, s. 71–84.
- Personalizm Martina Lutera Kinga Juniora, „Personalizm”, 2004, nr 7, s. 69–82.
- Godność osoby i godność narodu, „Personalizm”, 2005, nr 9, s. 49–58.
- The dignity of a person and the dignity of a nation, tłum. A. Głaz, „Personalism”, 2005, nr 9, s. 49–58.
- Godność osoby i godność narodu. The dignity of a person and the dignity of a nation, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4(2005), s. 19–28.
- Znaczenie „osoby” według Josepha Ratzingera, „Personalizm”, 2007, nr 12, s. 75–82.
- Personalistyczna eklezjologia Newmana, „Personalizm”, 2007, nr 13, s. 27–34.
- Od Newmana do Ratzingera, „Personalizm”, 2007, nr 13, s. 47–58.
- Pontyfikat Benedykta XVI jako horyzont programu teologicznego, w: Teologiczne refleksje po lekturze książki Josepha Ratzingera – Benedykta XVI Jezus z Nazaretu. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 3 grudnia 2008 roku przez Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu, red. D. Skrok, D. Swend, Kraków 2009, s. 9–29.
- Personalizm Jana Pawła II, „Realia i co Dalej...”, 2009, nr 2, s. 121–136.
- Słowo Boże „duszą” teologii, w: Słowo Boże w Kościele, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Radom 2009, s. 9–19.
- The Personalism of Cardinal Stefan Wyszyński, „Pluralist”, 4(2009), nr 1, s. 85–92.
- Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II, w: *Ad imaginem Tuam*. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego, t. 2, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 101–112.
- Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II, „Teologia w Polsce”, 6(2012), s. 63–75.
- Wiara jako relacja osobowa, „Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie”, 5(2013), s. 387–410.
- Mariologia Soboru Watykańskiego II w perspektywie personalistycznej, „Salvatoris Mater”, 16(2014), nr 1–4, s. 123–146.

- Personalizm chrześcijański św. Jana Pawła II, „*Studia Theologica Varsavien-sia*”, 52(2014), nr 1, s. 29–58.
- Stosowanie jasnej zasady personalizmu w mass mediach, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Ciśło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 125–167.
- Chleb w teologii biblijnej, w: *O zdrowy chleb. Doniosłość i powszechność chleba*, red. B. Gapiński, R. Stanek, Gniezno 2016, s. 31–38.
- The Personalistic Aspects of Marian Formation according *Ratio Formationis Marianorum*, „*Ephemerides Marianorum. Studia historyczno-teologiczne*”, 5(2016), s. 467–493.
- Personalizm Edyty Stein wobec personalizmu europejskiego, w: *Edyta Stein. Europa i jej tożsamość*, red. J. Machnacz, T. Marcinów, K. Serafin, Wrocław 2017, s. 64–80.
- Splendor personae*, czyli świętość spełnieniem osoby. Wprowadzenie [wraz z: C. Ritter], w: *Splendor personae. Święty Jan Paweł II*, red. B. Gacka, C. Ritter, Warszawa 2017, s. 9–14.
- The Personalism of Edith Stein and European Personalism, w: *Edith Stein. Europe and Its Identity. Europa und seine Identität*, red. J. Machnacz, T. Marcinów, K. Serafin, Nordhausen 2018, s. 149–169 (*Ad Fontes: Studien zur frühen Phänomenologie, Band 9*).
- Personalizm i mass media, w: *Medioznawstwo personalistyczne, t. 1: Wybrane zagadnienia z filozofii i teologii mediów*, red. J. Jęczeń, P. Guzdek, Lublin 2018, s. 249–300.
- American Personalism, w: *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas Asociación Iberoamericana de Personalismo*, red. J.M. Burgos, R. Casales García, R. Sánchez Muñoz, J.O. Real Zarza, Puebla 2018, s. 113–119.
- Naród w perspektywie personalizmu, w: *W kręgu kultury religijnej*, red. B. Gapiński, R. Stanek, Gniezno 2018, s. 35–45.
- Droga do personalizmu św. Edyty Stein i św. Jana Pawła II, w: *Święty Jan Paweł II i święta Edyta Stein. Miłość a Prawda*, red. M. Kromp-Kropiowska, A. Siemieniec, Wrocław 2019, s. 17–32.
- Splendor personae*, czyli spełnienie osoby w prawdzie i miłości. Wprowadzenie [wraz z: C. Ritter], w: *Splendor personae. Święta Edyta Stein*, red. B. Gacka, C. Ritter, Warszawa 2019, s. 7–15.

- Personalizm trynitarny Edyty Stein, w: *Splendor personae*. Święta Edyta Stein, red. B. Gacka, C. Ritter, Warszawa 2019, s. 129–160.
- Splendor personae*, czyli Serce mówi do serca. Wprowadzenie [wraz z: C. Ritter], w: *Splendor personae*. Święty John Henry Newman, red. B. Gacka, A. Magdoń, Warszawa 2020, s. 9–21.
- Geniusz Newmana – personalizm chrześcijański, w: *Splendor personae*. Święty John Henry Newman, red. B. Gacka, A. Magdoń, Warszawa 2020, s. 23–91.
- On the Notion of Person in Confucianism, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 39(2021), s. 127–141.
- Rola katechisty w posłudze Drogi Neokatechumenalnej, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne”, 41(2021), nr 2(181), s. 121–133.
- Splendor Jana Pawła II, „Zdrowy Chleb”, 6(2021), s. 85–109.
- Wpływ personalizmu Jacquesa Maritaina na naukę społeczną Karola Wojtyły, w: *Osoba, wspólnota, wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Lublin 2021, s. 73–85.
- Personalizm społeczny Jacquesa Maritaina i Karola Wojtyły, w: *Profesor, Mistrz, Przyjaciel. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalczykowi w 90. rocznicę urodzin*, red. E. Balawajder, J. Charchuła, A. Jabłoński, Kraków 2022, s. 275–290.
- The Mission of the Neocatechumenal Way in Times of Covid-19, „Studia Theologica Varsaviensia”, 60(2022), nr 1, s. 37–50.
- The Relational Personalism of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, „Collectanea Theologica”, 93(2023), nr 4, s. 37–52.
- Znaczenie „osoby” w misterium Chrystusa i Kościoła wobec ideologii w ujęciu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI, „Studia Pelplińskie”, 57(2023), s. 59–70.
- Relacyjny wymiar osoby podstawą komunikacji międzyosobowej, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 5, Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Andrzeja Szostka, red. W. Ciśło, P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2024, s. 33–42.
- Nicolaus Copernicus as a genius in faith and reason, „Studia Pelplińskie”, 58(2024), s. 117–123.

Recenzje i sprawozdania naukowe

- The embers and the stars [rec.: Erazim Kohák, *The embers and the stars: a philosophical inquiry into the moral sense of nature*, Chicago 1987], „Zeszyty Naukowe KUL”, 39(1996), nr 1–2, s. 189–191.
- Nikt nie jest dobry w samotności [rec.: Andrzej Jędrzejewski, *Nikt nie jest dobry w samotności. Filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera*, Radom 2006], „Roczniki Teologiczne”, 53(2006), z. 2, s. 238–240.
- Kongres Rektorów Europy, „Personalizm”, 2006, nr 10, s. 13–16.
- The Congress of Europe’s Rectors, „Personalism”, 2006, nr 10, s. 13–16.
- Understanding the Person [rec.: Grzegorz Hołub, *Understanding the Person: Essays on the Personalism of Karol Wojtyła*, European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 29, Berlin – New York – Warszawa 2021, 193 p.], „Collectanea Theologica”, 91(2021), nr 4, s. 228–233.
- Sprawozdanie z 17. Międzynarodowej Konferencji Personalizmu: Berlin, 22–26 lipca 2024 r., w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 5, Księga jubileuszowa dla księdza profesora Andrzeja Szostka, red. W. Cisko, P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2024, s. 339–340.

Inne publikacje

- Ateny 2000, „Ave: miesięcznik Parafii MB Nieustającej Pomocy”, 2001, nr 10.
- Itinerancy ’84, tłum. A. Głaz, „Personalizm”, 2005, nr 8, s. 63–78.
- Wędrowanie ’84, „Personalizm”, 2005, nr 8, s. 63–78.
- Wielka encyklopedia Jana Pawła II, t. 24, Pa-Po: [Paweł Piotr Gojdič – Policarpo José da Cruz] / [redaktor naczelny: G. Polak; teksty haseł: G. Polak; współpraca: A. Bajka, A. Pawlińska, B. Gacka, M. Perfuński, W. Świątkiewicz, Z. Żbikowski; artykuły: P. Zuchniewicz], Warszawa [2005].

Tłumaczenia

- W. Whitman, *Demokracja. Personalizm*, Lublin 1994, 100 s.
- B.P. Bowne, *Personalizm*, Lublin 1994, 205 s. [wraz z: J. Kłos].

- W. Whitman, *Demokratyczne perspektywy*, Lublin 1997, 167 s.
- R.T. Flewelling, *Osobowość twórcza*, Warszawa 1998, 328 s. [wraz z: E. Reutt].
- Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, Lublin 1999, 274 s. [wraz z: U. Paprocka-Piotrowska].
- B.P. Bowne, *Kłeska niepersonalizmu* [fragm. książki], „Personalizm”, 2001, nr 1, s. 9–32 [wraz z: Jan Kłós].
- R.T. Flewelling, *Osobowość twórcza* [fragm. książki], „Personalizm”, 2001 nr 1, s. 79–88 [wraz z: E. Reutt].
- W. Whitman, *Personalizm* [fragm. eseju], „Personalizm”, 2001, nr 1, s. 89–101.
- T.O. Buford, *Personalizm amerykański*, „Roczniki Teologiczne”, 49(2002), z. 2, s. 65–75 [wraz z: G. Gacka].
- T.O. Buford, *Klasyczny personalizm amerykański*, „Personalizm”, 2002, nr 3, s. 33–46.
- W. Withman, *Demokracja*, „Personalizm”, 2002, nr 2, s. 83–102.
- F.D. Schleiermacher, *Pierwsze użycie słowa personalizm*, „Personalizm”, 2002, nr 3, s. 27–32.
- L[otan] H. DeWolf, *Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej*, „Personalizm”, 2003, nr 4, s. 69–92.
- K. Wojtyła, *Subjectivity and subjectivism*, „Personalizm”, 2004, nr 7, s. 51–56.
- C.S. Bartnik, *From humanism to personalism*, „Personalizm”, 2005, nr 9, s. 83–92.
- John Paul II, *Modern democracy*, „Personalizm”, 2005, nr 9, s. 9–14.
- E. Mounier, *Personalism*, „Personalizm”, 2005, nr 9, s. 95–102.
- E. Mounier, *Personalizm*, „Personalizm”, 2005, nr 9, s. 95–102.
- R. Auxier, *Filozofia personalistyczna Thomasa Buforda*, „Personalizm”, 2006, nr 10, s. 61–78.
- W. Withman, *Demokratyczne perspektywy*, „Personalizm”, 2006, nr 11, s. 47–102.
- K. Wojtyła, *The personalistic norm*, „Personalizm”, 2006, nr 11, s. 45–48.
- J.H. Newman, *Obraz*, „Personalizm”, 2007, nr 13, s. 9–12.

C.S. Bartnik, *Lumen Ecclesiae*. The honorary doctorates awarded to Cardinal Joseph Ratzinger in Poland, w: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Sympozjum międzynarodowe *Cooperatores Veritatis* Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, Radom, 20–21 maja 2006: Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Ecclesia Christi*, Warszawa 22 maja 2006. Simposio Internazionale *Cooperatores Veritatis* Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, Radom, 20–21 maggio 2006. Conferenza Scientifica Internazionale *Ecclesia Christi*, Varsavia, 22 maggio 2006, Radom 2009, s. 277–283.


oprac. Cezary Ritter





KAZIMIERZ PEK MIC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0003-1492-6747>

e-mail: kazpek@kul.pl

UBI PERSONA, IBI LIBERTAS **Niezmienna godność osoby w zmiennym kontekście**

Czy rzeczywiście tam, gdzie jest osoba, tam jest również wolność? Czy – i w jakim sensie – pojęcie osoby ludzkiej decyduje o rozumieniu wolności religijnej? Takie i podobne pytania rodzą się po lekturze imponującej monografii poświęconej deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II, ogłoszonej 7 grudnia 1965 roku¹. Paradoksalnie, to właśnie wszechstronność ujęcia soborowego dokumentu sprawia, że pole do dalszych badań nie ulega zawężeniu, lecz przeciwnie – jeszcze bardziej się poszerza.

Profesorowie: M. Gilski, A. Nadbrzeźny i D. Wąsek najpierw ukazali pojęcie wolności religijnej w różnych kontekstach historycznych, następnie przedstawili genezę deklaracji soborowej oraz dokonali analizy lingwistycznej wybranych pojęć. Kolejnym krokiem było ukazanie ewolucji tekstu w toku dyskusji soborowych, by w końcu wskazać kilka obszarów recepcji dokumentu kościelnego oraz aktualny stan refleksji nad nim – nie tylko w wymiarze teologicznym.

Autorzy najnowszego komentarza w Polsce do deklaracji *Dignitatis humanae* pracowali na tekście łacińskim, zawierającym propozycje przesłane na sobór, nad którymi toczyły się dyskusje i w którym zapisano ostateczną wersję dokumentu. Ponieważ tłumaczenia mogą odbiegać od tekstu źródłowego, przygotowano wyjaśnienie kilku ważnych pojęć pod względem lingwistycznym: godność, wolność, prawda, sumienie, przymus, dobro wspólne. Czy

¹ „Po serii głosowań nad każdą sekcją deklaracji odbyło się głosowanie nad całością. 1954 ojców oddało głos „za”, a 249 „przeciw”, siedmiu – „za z poprawkami”, a sześciu oddało głos nieważny. Pozostało jedynie ostateczne głosowanie na publicznej sesji soboru, które odbyło się 7 grudnia 1965 roku. Deklaracja o wolności religijnej została formalnie zatwierdzona 2308 głosami „za” i 70 „przeciw”, z ośmioma głosami nieważnymi”. M. Gilski, A. Nadbrzeźny, D. Wąsek, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Kraków 2024, s. 243.

jednak nie należałoby również pojęcia *persona* zaliczyć do ważnych pojęć? Analiza udostępnionych źródeł pozwala zauważyć, że pojęcie wolności zmieniało się w zależności od tego, czy człowiek był określany jako osoba. Autorzy opracowania przywołują wypowiedź P. Gamberiniego, włoskiego jezuita, który niedawno – również pisząc komentarz do deklaracji – zwrócił na to uwagę: „Prawo do wolności religijnej ma swoją podstawę w samej naturze osoby, a nie w jej subiektywnym nastawieniu. Ostatecznie wolność nie jest prawem abstrakcyjnej prawdy, lecz prawem realnej osoby. Można to wyrazić w krótkiej łacińskiej sentencji: *ubi persona, ibi libertas* (gdzie osoba, tam wolność)”². Łacińska sentencja została wpisana jako hipoteza do tematu niniejszego studium. Zwrot użyty w komentarzu do soborowej deklaracji, prawie po sześćdziesięciu latach, nie budzi zdziwienia. Dekadę wcześniej to kard. C. Ruini podzielił się następującą refleksją w kontekście praw do wolności religijnej: „[...] wraz z Soborem Watykańskim II Kościół zmieniał podmiot tychże praw: już nie sama prawda, ale osoba!”³. Uzasadnienie dla przytoczonych wypowiedzi znajduje się w dokumentacji debaty nad deklaracją, która trwała pięć lat. Należy sięgnąć do wypowiedzi A. Döpfnera, J. Fringsa, K. Wojtyły. Zostały one w dużej mierze przywołane w najnowszym, polskim komentarzu do soborowej deklaracji. Nie uwzględnił on jednak studium R. Skrzypczaka, który przedstawił wkład Wojtyły w tworzenie dokumentu soborowego i wydobyl jeszcze kilka ważnych zagadnień z debaty soborowej. Biskup Wojtyła wśród sześciu wystąpień (na dwadzieścia pięć podczas soboru) na temat wolności religijnej postawił postulat, aby deklaracja była „[...] głęboko personalistyczna w sensie chrześcijańskim, a nie wywodząca się z liberalizmu czy indyferentyzmu”⁴. Ponadto dodał: „[...] mówiąc o wolności religijnej trzeba każdemu dokładnie przedstawić osobę ludzką, o której nie można myśleć wyłącznie jako instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ jest ich celem. Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury”⁵. Nieoceniona jest wypowiedź Wojtyły poza salą obrad soborowych o człowieku jako osobie⁶, zamieszczona w pierwszym

² Gilski, Nadbrzeżny, Wąsek, *Dignitatis humanae*, s. 269.

³ Cytat za: R. Skrzypczak, *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 33(2020), nr 1, s. 95.

⁴ Tamże, s. 91.

⁵ Tamże, s. 94.

⁶ K. Wojtyła, *Człowiek jako osoba*, „Personalizm”, 1(2001), s. 59–64; tenże, *Personalizm tomistyczny*, „Personalizm”, 6(2004), s. 55–66.

numerze czasopisma „Personalizm”, założonego przez prof. B. Gackę. Biskup nie tylko eksponuje formułowanie nauki o wolności osoby ludzkiej, ale nade wszystko eksponuje, że jako takie pojęcie osoby ma ogromne uzasadnienie w chrześcijaństwie (objawienie), ale także w naturze ludzkiej (doświadczenie). Był to głos, który wyrażał przekonanie, iż deklaracja o wolności religijnej nie ma dotyczyć tylko katolików, ale także wyznawców innych religii.

Wydaje się, że są wystarczające przesłanki, aby sformułować problem badawczy: jaką rolę odgrywa koncepcja osoby w soborowym ujęciu wolności religijnej oraz czy związek między osobą a wolnością, wyrażony w sentencji *ubi persona, ibi libertas*, stanowi adekwatne ujęcie treści deklaracji?

Hipoteza badawcza, która zostaje tu poddana krytycznej refleksji, głosi, że to nie wolność konstytuuje osobę, lecz przeciwnie – to godność osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, jako istoty rozumnej i relacyjnej, uzasadnia prawo do wolności, do samostanowienia o sobie także w odniesieniu do religii. W tym sensie każda teoria wolności, która nie uwzględnia antropologicznego fundamentu, pozostaje niepełna lub błędna.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie niezmiennej godności osoby w zmieniających się kontekstach: teologicznym, historycznym i społecznym. Choć zostały one formalnie wyodrębnione, to jednak merytorycznie są ze sobą bardzo powiązane.

Źródłem obecnego studium jest monografia *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, pod redakcją Marka Gilskiego, Antoniego Nadbrzeźnego i Damiana Wąska, która stanowi nie tylko twórcze podsumowanie soborowej deklaracji, lecz jest podstawą do weryfikacji kluczowej hipotezy badawczej.

1. Kontekst teologiczny – godność osoby jako źródło wolności

W debacie soborowej zwraca uwagę propozycja kard. A. Döpfnera, który przedstawił ją w formie *Antropologicum Symbolum*: „człowiek jako obraz Boga, a zatem jako osoba, posiada prawa nienaruszalne (*iura inviolabilia*); lecz człowiek jest również związany niezmiennymi normami. Świadomość każdego poświadcza to, co potwierdza Boskie Objawienie”⁷. Biskup Berlina wypuklił prawdę, że człowiek jest stworzony jako osoba, a z tej racji jest

⁷ Gilski, Nadbrzeźny, Wąsek, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, s. 81.

istotą religijną. Ze względu na tę godność ma prawo do swobodnego życia w społeczeństwie.

W podobnym duchu wypowiedział się biskup z Hiszpanii: „W opinii Romero Menjíbar należałoby określić prawdziwą koncepcję indywidualnego człowieka, który jako osoba ludzka (*statuendus versus conceptus hominis individui, qui utpote persona humana*) musi zostać uwolniony od niesprawiedliwości [...]”⁸.

Nie zabrakło w tej sprawie wyraźnego głosu kard. C. Journeta ze Szwajcarii, który nie porzestał na pojęciu „człowiek”, ale użył terminu „osoba”, aby podkreślić głębię ludzkiej tożsamości: „Charles Journet zaproponował szereg uzupełnień deklaracji, tak aby wyraźnie wybrzmiało z niej, że: a) osoba ludzka jest członkiem dwóch porządków (doczesnego i duchowego); b) osoba ludzka przekracza porządek doczesny ku niezmiennemu dobru i Bogu, swemu Stwórcy; c) osoba, która błądzi, grzeszy lub ma błędne sumienie, pozostaje osobą ludzką i za taką powinna być uważana przez społeczeństwo, w którym żyje”⁹.

Prawdopodobnie istniało więcej wypowiedzi, w których człowiek określony był jako osoba. Problem jest głęboki – dotyczy bowiem tego, jak rozumiano wtedy samo pojęcie osoby. Ani ojcowie soborowi, ani teksty soborowe nie zawierają definicji osoby.

W tym kontekście warto sięgnąć do publikacji prof. Bogumiła Gacki. W jednej z nich wyraża przekonanie, że personalizm jest kluczem do zrozumienia nie tylko deklaracji o wolności, ale całego nauczania Soboru Watykańskiego II. Swoje stanowisko opiera na wypowiedzi kard. K. Wojtyły, uczestnika soboru: „[...] personalizm chrześcijański wydaje się niezbędny i stosowny do zarysowania szkicu doktrynalnego. Osobowość ludzka wyraża się przecież szczególnie w relacji osoby ludzkiej do osobowego Boga – oto sam szczyt wszelkiej religii, zwłaszcza zaś religii opartej na nadprzyrodzonym objawieniu. Uczestnictwo w Bożej naturze i w życiu wewnętrznym Najświętszej Trójcy przez łaskę, dzięki którym spodziewamy się doskonałego zjednoczenia w wizji błogosławionej – to wszystko można odnaleźć wyłącznie pomiędzy osobami. Personalizm chrześcijański ustanawia również fundament całej doktryny etycznej, której Kościół zawsze naucza, odwołując się do Ewangelii. Osoba ludzka jako podmiot (*suppositum*), działający dobrowolnie i posiłkujący się sumieniem w swych czynach niejako «zamyka»

⁸ Tamże, s. 88.

⁹ Tamże, s. 233.

moralność¹⁰. Wojtyła nie był jedynym uczestnikiem soboru, który postulował wprowadzenie personalizmu do nauczania Kościoła. Podobne stanowisko zajmował kard. J. Frinks, gdy mówił o personalizmie i solidarności¹¹. Biskup Kolonii zasługuje na uwagę z jeszcze z innego powodu. Mianowicie bardzo eksponował w swoich wystąpieniach pojęcie relacji, które osadzał na pojęciu osoby.

W celu lepszego wyeksponowania problemu rozumienia osoby w dobie soborowej należałoby także sięgnąć do publikacji B. Gacki na temat osoby w teologii kard. J. Ratzingera, który również uczestniczył w obradach soboru: „[J.R.] dostrzega dwa ważne okresy w kształtowaniu się pojęcia osoby w teologii. Pierwszy okres to przejście od substancji do subsystemy, czyli przejście od rozumienia statycznego i esencjalnego, niemal reistycznego, do rozumienia dynamicznego, historiozbawczego i egzystencjalnego, istnieniowego. Drugi okres to przejście od subsystemy do relacji, zatem osoba to nie tylko samoistność, ale samoistność relacyjna”¹².

Niewielkie opracowanie Ratzingera, oparte na jego konferencji dla pedagogów, było wielokrotnie modyfikowane, począwszy od 1966 roku. Przyniesione analizy unaocniają, że w dobie soborowej nie zawsze posługiwano się pojęciem osoby na określenia człowieka, a tam gdzie się pojawiło – przyjmowało różne znaczenia. Zdaniem kardynała osoba jest uwarunkowana obrazem Boga, ponieważ pojęcie to zostało zastosowane do opisu misterium Boga w Trójcy oraz misterium wcielonego Syna Bożego. Stało się następnie fundamentem rozumienia prawdy o stworzeniu człowieka i jego tożsamości. Pojęcie osoby pojawiło się również w innych naukach – poza teologią i filozofią – jednak definicje osoby wypracowane w tych dziedzinach nie dają się bezpośrednio zastosować do teologii¹³.

Były także wypowiedzi podczas soboru, w których pojęcie osoby było obudowane dodatkowymi pojęciami. Pod tym względem wyróżnia się głos bp. Emilio Biancheri z Włoch, który wyraził pogląd, że „należy troszczyć się o to, aby we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności zawsze mieć

¹⁰ B. Gacka, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce”, 6(2012), nr 1, s. 64.

¹¹ Gilski, Nadbrzeżny, Wąsek, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, s. 77–78.

¹² B. Gacka, *Znaczenie „osoby” w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XV*, Warszawa 2010, s. 101.

¹³ C. Bartnik, *Osoba. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 904–906.

na uwadze świętą godność osoby (*sacra dignitas personae*) i otaczać ją najwyższym szacunkiem. To prawdopodobnie jedyny głos z tych, które napłynęły na sobór, w którym godność osoby określona jest jakimkolwiek przymiotnikiem, w tym wypadku terminem «święta»¹⁴. Do takiego określenia godności można się odnieść ze zrozumieniem, jeśli ma ono swoje zakorzenienie w Stwórcy: „*Dignitas humanae persona* jest poznawana dzięki objawionemu słowu Bożemu i za pomocą samego rozumu [...]”¹⁵.

Wydaje się, że w wielu sytuacjach debaty soborowej pojęcia „osoba” i „godność” funkcjonowały niemal jako synonimy. To drugie, jak zauważają komentatorzy, cieszyło się szczególnym uznaniem: „W żadnym punkcie deklaracji termin *dignitas* nie odnosi się do godności rozumianej jako wyjątkowy honor czy zaszczyt, lecz zawsze jest to godność rozumiana jako niezbywalna cecha, przynależna każdej osobie ludzkiej. W dokumencie soborowym pojęcie to występuje 9 razy”¹⁶.

Godność, rozumiana aksjologicznie, nie jest pojęciem oderwanym. Wiąże się ściśle z prawdą: „Godność osoby implikuje nie tylko obowiązek poszukiwania prawdy, ale także sposób, w jaki należy go realizować. Tak więc poszukiwanie prawdy powinno się dokonywać w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze (*modo dignitati humanae personae eiusque naturae sociali proprio*), to znaczy przez swobodne poszukiwanie, nauczanie, wychowanie, wymianę myśli i dialog [...]. Brak swobody w badaniach, brak możliwości nauczania, wychowania, wymiany myśli i dialogu pozostają zatem w sprzeczności z godnością osoby ludzkiej”¹⁷. Ponadto wolność wiąże się ściśle z miłością. Przekonanie to znalazło wyraz w propozycji KUL, przesłanej na obrady soboru: „Przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dostrzegali konieczność poszerzenia perspektywy przykazania miłości bliźniego o miłość względem wszystkich narodów i społeczeństw. Należy kochać inne narody tak jak swój, unikając fałszywego nacjonalizmu. Za rzecz najbardziej konieczną uznali zdefiniowanie i promulgowanie praw człowieka jako wolnej osoby ludzkiej (*iura hominis ut liberae personae humanae*). W uzasadnieniu podano, że w obecnych czasach prawa osoby ludzkiej są często gwałcone (*violatis saepe hisce temporibus iuribus personae humanae*)”¹⁸.

¹⁴ Gilski, Nadbrzeżny, Wąsek, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, s. 105.

¹⁵ Tamże, s. 246.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 163.

Podsumowując, studium komentarza do soborowej nauki o wolności, pozwala pozytywnie zweryfikować hipotezę o znaczącym kontekście teologicznym. Zwrócono uwagę na zależność od pojęcia człowieka jako osoby. W trakcie analizy pojawił się jeszcze inny aspekt kontekstu teologicznego. W dobie soboru, dyskutując o wolności, w niewielkim stopniu uwzględniono przesłankę z Objawienia. Przywołano fakt stworzenia człowieka. Nie zwrócono większej uwagi na Tego, który stworzył. Pojawia się zatem kolejna hipoteza, zasługująca na oddzielne opracowanie: zależność rozumienia wolności, w tym osoby, od obrazu Boga.

2. Kontekst historyczny – od przymusu do uznania sumienia

Analiza historyczna ukazana w komentarzu pokazuje, jak długą i niejednoznacznie drogą przeszedł Kościół i społeczeństwa w rozumieniu wolności religijnej. Od czasów starożytnych, przez epokę średniowiecza i nowożytności, wolność była często podporządkowana wymogom jedności doktrynalnej i społecznej. Nowoczesność – z jej doświadczeniem totalitaryzmów, pluralizmu światopoglądowego i walki o prawa człowieka – stała się impulsem do nowego odczytania przesłania, które głosi Kościół. Sobór Watykański II, a zwłaszcza *Dignitatis humanae*, to ważny moment debaty. Czy była to redefinicja pojęcia wolności przy zachowaniu ciągłości z wcześniejszym nauczaniem? Gdyby uwzględnić etapy redagowania soborowej deklaracji to odpowiedź byłaby negatywna. Tekst soborowy przeszedł bowiem zmiany rewolucyjne.

Należy zwrócić uwagę na to, że zanim pojawiła się debata soborowa, zapowiedź jej można odnaleźć już we wcześniejszym nauczaniu papieskim. Komentatorzy stwierdzili, że „nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że encyklikę *Pacem in terris* można uznać za preludium do najbardziej dojrzałej, przełomowej i wciąż inspirującej wypowiedzi Kościoła na temat wolności religijnej zawartej w deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego”¹⁹. We wstępnej dyskusji ojców soborowych namysł nad wolnością religijną wiązał się z ludzkim sumieniem: „Jedni widzieli fundament wolności religijnej w objawionej prawdzie o człowieku będącym obrazem Boga (*imago Dei*). Inni twierdzili, że jej podstawą jest sumienie człowieka (*conscientia*). Ostatecznie zwyciężyło przekonanie, że fundamentem wolności religijnej jest osoba ludzka (*persona humana*), której godność (*dignitas*) jest możliwa

¹⁹ Tamże, s. 64.

do rozpoznania i afirmowania zarówno w świetle objawienia Bożego, jak i na płaszczyźnie naturalnego rozumu²⁰. Zatem przy tak przedstawionym przebiegu dyskusji z łatwością można zauważyć, że postrzeganie człowieka jako osoby wyraźnie miało wpływ na odwoływanie się do sumienia, gdyż został on odczytany jako podmiot w perspektywie Stwórcy, który obdarzył człowieka zmysłem rozeznawania.

W tym kontekście interesujące jest spostrzeżenie komentatorów deklaracji, którzy zwrócili uwagę na odniesienia do przemocy: „Deklaracja wspomina około 20 razy o przymusie. Wyraża tę ideę różnymi pojęciami: *coercitio*, *coercitivus*, *coerceo*, *cogo*, *vis*. Już na wstępie zaznacza, że współcześnie rośnie liczba ludzi domagających się, aby ludzie w swoim działaniu nie byli przymuszani (*non coercitione commoti*), ale wiedzeni świadomością obowiązku [...]”²¹. Chodzi o obowiązek szukania prawdy, także religijnej. Dlatego podczas redakcji dokumentu pojawiły się odwołania do sumienia: „Termin *conscientia* pojawia się 13 razy w deklaracji. Tylko raz na oznaczenie świadomości, a 12 razy odnosi się do sumienia. W tym pierwszym przypadku chodzi o świadomość obowiązku [...]”²². Ostatecznie w deklaracji można zauważyć, że nastąpił pewien proces intelektualny, który polegał na przejściu od przymusu do sumienia. Stało się to możliwe, gdy skorzystano z przesłanki teologicznej: „Jako wzór postępowania pokazany jest Bóg, który wzywa ludzi, aby Mu służyli w duchu i prawdzie, i chociaż takie wezwanie wiąże ich w sumieniu (*ipsi in conscientia vinciuntur*), to jednak nie stanowi żadnego przymusu [...]”²³. Warto zauważyć, że w dyskusji soborowej przymus tym bardziej był odsuwany na dalszy plan, im bardziej konkretyzowano naukę o Bogu chrześcijan. Komentatorzy deklaracji to zauważają, ale nie formułują hipotezy o zależności. Zwracają uwagę na misterium Chrystusa, który ukazuje sposób postępowania Boga: „Chociaż Bóg wzywa ludzi, by Mu służyli w duchu i prawdzie, to jednak ich nie zmusza (*non vero coercentur*). Boże powołanie wiąże w sumieniu, ale nie przymusza. Także Jezus Chrystus w swoim postępowaniu nie przymuszał. Wspierał i umacniał swoje nauczanie cudami, aby budzić i utwierdzać wiarę słuchaczy, a nie by stosować wobec nich przymus (*non ut in eos coercitionem exerceret*). Nie chciał być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły (*vi domi-*

²⁰ Tamże, s. 168–169.

²¹ Tamże, s. 255.

²² Tamże, s. 254.

²³ Tamże.

nans), a chociaż dał świadectwo prawdzie, to jednak sprzeciwiającym się Mu nie chciał jej narzucać siłą (*contradicientibus vi imponere noluit*)²⁴. Na oddzielne badanie zasługuje namysł nad wymiarem pneumatologicznym wolności religijnej. Prawdopodobnie nie było odniesień do Ducha wolności („gdzie jest Duch Pański – wolność”, 2Kor 3, 17) choć w całym nauczaniu soborowym odniesień do Ducha jest wiele.

Kontekst historyczny pozwala zauważyć, że stanowisko Kościoła w XX wieku nie jest nowatorskie, gdyż pierwsze wieki chrześcijaństwa dały świadectwo rozróżniania sumienia i przymusu. Ten ostatni widziano w sprawowaniu władzy przez świeckich możnowładców: „Apologeci chrześcijańscy (św. Justyn, Tertulian, św. Cyprian i wielu innych) po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej stali się «szermierzami wolności sumienia», broniąc w swych dziełach poglądu, że człowiek w dziedzinie religijnej nie powinien działać pod przymusem władzy państwowej, lecz według własnego przekonania i wolnego wyboru”²⁵.

Czy jednak Kościół nie powinien w niektórych sytuacjach odwołać się do jakis form przymusu? Badania wykazują, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zwłaszcza zachodniego, odpowiedź była twierdząca: „Zdaniem Augustyna poprzez roztropny przymus wielu heretyków mogłoby odnaleźć drogę powrotu do Kościoła. [...] biskup Hippony sformułował maksymę *compelle intrare* (por. Łk 14, 23), stanowiącą wygodne biblijne uzasadnienie praktyki stosowania przymusu wiary w stosunku do pogan i heretyków. Zasada ta odegrała negatywną rolę w historii chrześcijaństwa, stając się pretekstem do propagowania i usprawiedliwiania otwartego lub ukrytego przymusu w dziele chrystianizacji świata”²⁶. Nie tylko Augustyn powoływał się na Łukaszczy przykład „zmuszania na ucztę”, podobnie też to uwzględniał Tertulian i na dobrą sprawę stanowisko to przetrwało do reformacji²⁷. Ta dewiza przez wiele wieków stanowiła paradygmat postrzegania wolności religijnej nie tylko wśród katolików. Przełomowa była właśnie debata soborowa. Jej skutki zaowocowały chociażby tym, że w roku 2000 Jan Paweł II przeprosił za formy przemocy stosowane przez Kościół, które naruszały wolność religijną.

²⁴ Tamże, s. 258.

²⁵ Tamże, s. 25.

²⁶ Tamże, s. 28.

²⁷ H. Meier, *Compelle intrare. Teologiczne usprawiedliwienie przymusu wiary w zachodnim chrześcijaństwie*, „Communio”, 36(2016), s. 98.

Bardziej zainteresowanym kontekstem historycznym warto przytoczyć jeszcze inną konkluzję komentatorów: „Rozważając zagadnienie wolności religijnej w epoce średniowiecza, warto zasygnalizować stosunek chrześcijaństwa do pogan. Należy odróżnić odniesienie Kościoła do pogan zamieszkujących tereny imperium rzymskiego od jego podejścia do ludów barbarzyńskich, które atakowały cesarstwo z zewnątrz. Najazdy barbarzyńców stanowiły impuls do podjęcia dzieła przymusowej chrystianizacji tej ludności. Stosowanie środków przymusu najczęściej tłumaczono troską o zbawienie pogan. Chrystianizacja pogan rzadko przebiegała w sposób pokojowy, a buntujące się wobec nowej religii ludy poddawane były krwawym prześladowaniom”²⁸.

Nie brak w tej historii dystansowania się do przymusu religijnego wątku polskiego: „[...] głos Pawła Włodkowica, ówczesnego rektora Akademii Krakowskiej. Na soborze w Konstancji (1414–1418) jasno wyraził pogląd, że mniejszości religijne powinny mieć zagwarantowane prawo do swobodnego praktykowania swojej wiary. Sprzeciwiał się przymusowej zmianie religii i wszelkim prześladowaniom z powodu wyznawanej religii”²⁹. Recepcja myśli Włodkowica następowała powoli. W Kościele rodziło się przekonanie co do sposobu podejścia do wolności religijnej. Tak było do końca XIX wieku. Zmianę wyraźną widać u papieża kolejnego wieku: „Chociaż stosunek Piusa XII do kwestii wolności religijnej zasadniczo nie wychodzi poza paradygmat wyznaczony przez Leona XIII (teoria tezy – hipotezy), to jednak akcent wyraźnie przesuwają się w kierunku uznania wartości tolerancji i rezygnacji z zasady bezwarunkowego zwalczania błędu religijnego”³⁰.

Przejście od przymusu do sumienia w nauce o wolności odbywało się także w oparciu o myślenie kontekstualne. Między innymi takie myślenie w debatę soborową wprowadzał abp K. Wojtyła: „metropolita krakowski mocno akcentował związek wolności (osobistej i społecznej) z prawdą, miłością i odpowiedzialnością, jej zakorzenienie zarówno w godności osoby ludzkiej, jak i w objawieniu Bożym, a także urzeczywistnianie poprzez ofiarność i służbę. Istotą wolności prawdziwej nie jest sama neutralna możliwość wyboru, lecz zdolność do świadomego wyboru prawdy i dobra (wolność dla wartości, a nie wolność przeciwko wartościom)”³¹. Wiadomo jednak, że stanowisko Wojtyły uwarunkowane było myśleniem personalistycznym:

²⁸ Gilski, Nadbrzeżny, Wąsek, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, s. 33.

²⁹ Tamże, s. 35.

³⁰ Tamże, s. 58.

³¹ Tamże, s. 62.

„Arcybiskup z Krakowa potrafił przekonująco uzasadnić, że w perspektywie antropologii personalistycznej właściwie rozumiana wolność religijna jest wartością, która nie musi prowadzić do indyferentyzmu, relatywizmu i promowania fałszywych poglądów, ponieważ wiąże się z odpowiedzialnością ludzkich sumień otwartych na prawdę”³².

Reasumując, można stwierdzić, że kontekst historyczny ujawnia przemiany w postrzeganiu wolności religijnej. Niezwykle wyraźne i znaczące jest odsunięcie przymusu religijnego i błędów religijnych w obrębie samego Kościoła. Hipoteza o wpływie obrazu człowieka jako osoby na pojęcie wolności religijnej wyraźnie została ukazana w prezentowanym komentarzu do deklaracji soborowej.

3. Kontekst społeczny – wolność osoby w pluralistycznym świecie

Soborowy dokument o wolności religijnej powstał w kontekście społecznym, który w Europie był naznaczony ideologiami społecznymi: faszyzmem i komunizmem. W tym drugim przypadku miejsce dla religii miało charakter przejściowy z ostatecznym wyeliminowaniem. Chrześcijaństwo również zaczęło ustępować miejsca innym religiom. Narastał problem relacji państwa do religii, nie tylko w miejscach dotkniętych marksizmem. Badacze soborowych debat sformułowali następującą konkluzję: „[...] deklaracja już na samym wstępie odrzuca skrajne koncepcje w zakresie teologii religii, subtelnie odcinając się zarówno od pluralizmu, jak i ekskluzywizmu religijnego. Subtelność stanowiska wyrażonego w deklaracji polega na tym, że ojcowie soborowi świadomie nie utożsamiają jedynej prawdziwej religii (*religio vera*) z Kościołem katolickim w sensie konfesyjnym”³³. Zatem, sobór nie przyjmuje bezkrytycznie żadnej z dwóch skrajnych postaw – ani relatywizmu, który rozmywa prawdę, ani ekskluzywizmu, który zamyka się na dialog. Ten wyważony kierunek pozwala na zachowanie tożsamości katolickiej przy jednoczesnym otwarciu na rzeczywistość wielowyznaniową. To również przejaw dojrzałości Kościoła, który uznaje, że prawda wymaga wolności, a nie przymusu.

Pomocą w redakcji deklaracji był argument z przeszłości, gdy chrześcijaństwo zaczęło wyłaniać się w tle innych religii. „Pojęcie wolności religijnej

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 264.

w wymiarze indywidualnym (osobistym) nie było w starożytności znane. Przyjmowano natomiast zasadę tolerancji religijnej, głównie z powodów pragmatycznych, traktując ją jako czynnik budowania jedności i pokoju między narodami w pluralistycznie zorganizowanych imperiach³⁴, a różnica ukazuje zasadniczą zmianę aksjologiczną: od tolerancji jako taktyki politycznej do wolności jako prawa osoby wynikającego z jej godności. Współczesne rozumienie wolności religijnej w *Dignitatis humanae* nie jest tylko rozszerzeniem dawnych idei, ale jakościową zmianą. Kościół podkreśla, że każda osoba ma wewnętrzne prawo do szukania prawdy i życia zgodnie z nią – niezależnie od użyteczności społecznej.

W XVI wieku pojawiło się jeszcze inne rozwiązanie, bo „próbę utrwalenia pluralizmu wyznaniowego w obrębie podzielonego chrześcijaństwa podjęto przy pomocy wdrożenia kompromisowej zasady *cuius regio, eius religio* (czyja władza, tego religia)”³⁵.

Kontekst społeczny, w którym rodziła się deklaracja *Dignitatis humanae*, cechował się silnym napięciem ideologicznym oraz narastającym pluralizmem religijnym i kulturowym. Wobec doświadczeń totalitaryzmów i marginalizacji religii, szczególnie w systemach komunistycznych, Kościół musiał wypracować odpowiedź, która uszanowałaby godność osoby w zróżnicowanym świecie. Sobór odrzucił zarówno ekskluzywizm religijny, jak i bezkrytyczny pluralizm, stawiając w centrum osobę ludzką jako podmiot praw, a nie jedynie członka wspólnoty wyznaniowej. Wyrazem tego jest nacisk na postawę miłości, cierpliwości i roztropności wobec osób błędzących, co odzwierciedla głęboki szacunek dla sumienia i wolności jednostki. Deklaracja nie tylko afirmuje niezbywalne prawo do wolności religijnej, ale również proponuje nowe podejście do relacji państwo-religia w społeczeństwach wielowyznaniowych. W ten sposób Kościół podejmuje dialog ze współczesnym światem, nie rezygnując ze swojego nauczania, lecz ukazując je w horyzoncie personalistycznym. Wielowyznaniowość spotkała się w XX wieku z wielokulturowością: „Według deklaracji w spotkaniu z błędzącymi bądź ignorantami chrześcijanin powinien kierować się trzema zasadami: miłością, roztropnością i cierpliwością. [...] Zaproponowane przez ojców soborowych trzy zasady chrześcijańskiego postępowania wobec ludzi błędzących, pozbawionych wiedzy lub chaotycznie szukających prawdy religijnej służą bez wątpienia afirmacji godności osoby ludzkiej

³⁴ Tamże, s. 36.

³⁵ Tamże.

w pluralistycznym światopoglądowo społeczeństwie, a także wyznaczają formalne ramy sensownych dialogów Kościoła ze współczesną kulturą³⁶. To wskazanie odnosi się nie tylko do szeroko pojętej kultury dialogu w społeczeństwach pluralistycznych. Zasady te mają chronić godność osoby przed instrumentalizacją – nawet w imię prawdy. Jednocześnie wyrażają głęboką świadomość, że przekonywanie do wiary nie może opierać się na presji, lecz na autentycznym świadectwie i relacji.

Reasumując, wolność religijna formułowana na bazie chrześcijańskiej koncepcji nie tylko eksponuje relacyjny wymiar człowieka jako osoby, ale wnosi niezwykłą inspirację do współlistnienia religii, gdyż afirmuje różnorodność. Wynika ona z objawienia Jednego Boga w Trzech Osobach.

* * *

Hipoteza badawcza o zależności koncepcji wolności od koncepcji człowieka jako osoby została wyraźnie pozytywnie zweryfikowana w oparciu o najnowszy komentarz do deklaracji *Dignitatis humanae*. Studium umożliwiło sformułowanie kilku wniosków i propozycję dalszych badań:

1) Z przeprowadzonej analizy wynika, że w soborowym ujęciu wolności religijnej kluczowe znaczenie ma pojęcie osoby. To nie wolność definiuje osobę, lecz godność osoby – zakorzeniona w obrazie Boga – uzasadnia prawo do wolności. Należy zauważyć, że to stanowisko wypływa z pojęcia osoby w chrześcijaństwie. Określa ono tożsamość Boga Trójjedynego i człowieka.

2) Wypowiedzi wielu ojców soborowych wskazują, że wolność religijna przysługuje człowiekowi właśnie jako osobie. Personalizm – szczególnie w wersji postulowanej przez bp. Wojtyłę – okazał się istotnym narzędziem interpretacyjnym dla zrozumienia treści *Dignitatis humanae*. Jego wypowiedź ukazuje uniwersalistyczny wymiar wolności religijnej osoby ludzkiej. Oryginalnością jego wystąpienia jest to, że odwołuje się nie tylko do Objawienia, ale także do doświadczenia osób.

3) Deklaracja ukazuje godność osoby ludzkiej jako niezmienną wartość, która domaga się afirmacji zarówno w wymiarze teologicznym, jak i społecznym. W pluralistycznym świecie wolność osoby nie może być rozumiana w oderwaniu od prawdy i miłości.

4) Analiza dokumentu potwierdza jego przełomowy charakter, który nie tylko zmienił stosunek Kościoła do wolności religijnej, ale też wskazał nowe

³⁶ Tamże, s. 311–312.

kierunki dialogu (współistnienia) ze światem współczesnym. W centrum tej zmiany pozostaje zawsze osoba jako podmiot sumienia i relacji z Bogiem.

5) Komentarz do *Dignitatis humanae* pokazuje, że wiele kwestii – jak np. zależność rozumienia wolności od obrazu Boga – wymaga dalszej refleksji. Artykuł potwierdza jednak hipotezę, że ujęcie wolności zakorzenione w godności osoby ludzkiej może być trwałym fundamentem dla nauczania Kościoła w tej dziedzinie. Na oddzielne badanie zasługuje weryfikacja hipotezy o uniwersalistycznym pojęciu człowieka jako osoby w innych religiach. W perspektywie dalszych badań warto postawić pytanie, na ile chrześcijańska koncepcja osoby może stać się płaszczyzną dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. W czasach globalnych napięć i konfliktów religijnych idea osoby – jako istoty rozumnej, wolnej i relacyjnej – może stanowić punkt wspólny dla wielu tradycji duchowych. To otwiera możliwość nie tylko teoretycznego porozumienia, ale także praktycznej współpracy na rzecz ochrony wolności sumienia i godności człowieka we współczesnym świecie.

6) Zapożyczona z komentarza włoskiego sentencja łacińska *Ubi persona, ibi libertas*, prowadzi do powiązania jej z sentencją, którą należałoby sformułować: *Ubi Spiritus, ibi libertas*. Są to słowa wyjęte z 2Kor 3, 17. Wiąże się to z postulatem opracowania pneumatologicznego wymiaru wolności religijnej. Duch osobowy w Bogu Człowieku ujawnił największą głębię osoby ludzkiej. Tenże Duch w swym działaniu wykracza także poza widzialne struktury Kościoła. Religia w tym wymiarze jawi się nie tylko jako działanie człowieka poszukującego relacji z Bogiem, ale odsłania prawdę, że to Bóg jest zainteresowany relacją z człowiekiem. W takim ujęciu gwarantem wolności religijnej jest Boży Duch, który uzdalnia osobę ludzką do transcendowania siebie, mimo skłonności do wyboru błędu (brak prawdy) i egoizmu (brak miłości).

STRESZCZENIE

Niniejsze studium powstało na bazie współczesnego komentarza do deklaracji *Dignitatis humanae*, stanowiącego próbę odczytania soborowego nauczania o wolności religijnej w nowym kontekście. Oryginalność artykułu polega na zaproponowaniu poszerzenia tej interpretacji o wyraźny postulat uwzględnienia pojęcia człowieka jako osoby – rozumianej w świetle chrześcijańskiej koncepcji, zakorzenionej w tajemnicy Boga Trójjedynego. W centrum refleksji znajduje się przekonanie, że osoba nie wynika z wolności, ale to wolność wpływa z godności osoby stworzonej na obraz Boga. W teologicznym kontekście tekst podkreśla znaczenie trynitarnego genezy osoby, która znajduje swoje spełnienie w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem. W kontekście historycz-

nym autor ukazuje przejście od modelu opresyjnego i instytucjonalnego do uznania sumienia jednostki jako źródła decyzji religijnej. Społeczny kontekst wskazuje na potrzebę ponownego zdefiniowania miejsca religii w społeczeństwie pluralistycznym – nie poprzez dominację, lecz obecność zakorzonioną w wolności osoby. Studium potwierdza, że chrześcijańskie pojęcie osoby może być kluczem do zrozumienia i obrony wolności religijnej także w wymiarze międzyreligijnym. W zakończeniu zaproponowano kierunek dalszych badań, zwłaszcza w wymiarze pneumatologicznym.

Słowa kluczowe: osoba, wolność, godność osoby, *Dignitatis humanae*.

ABSTRACT

This study is based on a contemporary commentary on the *Dignitatis humanae* declaration, which seeks to reinterpret the Council's teaching on religious freedom in a modern context. The article's originality lies in its proposal to expand this interpretation by explicitly emphasizing the concept of the human being as a person – understood in light of the Christian conception rooted in the mystery of the Triune God. At the heart of the reflection is the conviction that the person does not arise from freedom; rather, freedom flows from the dignity of the person created in the image of God. The theological context highlights the Trinitarian origin of the person, whose fulfillment is found in relationship with God and with others. In the historical context, the author outlines a transition from an oppressive, institutional model to one that recognizes individual conscience as the source of religious decision. The social context emphasizes the need to redefine the role of religion in a pluralistic society – not through dominance, but through a presence rooted in personal freedom. The study confirms that the Christian notion of personhood may serve as a key to understanding and defending religious freedom, even in inter-religious contexts. The conclusion proposes a direction for further research, particularly in the pneumatological dimension.

Key words: person, freedom, dignity of person, *Dignitatis humanae*.


BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C., *Osoba. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 904–906.
- Gacka B., *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce”, 6(2012), nr 1, s. 67–75.
- Gacka B., *Znaczenie „osoby” w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XV*, Warszawa 2010.

- Gilski M., Nadbrzeżny A., Wąsek D., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Kraków 2024.
- Maier H., *Compelle intrare. Teologiczne usprawiedliwienie przymusu wiary w zachodnim chrześcijaństwie*, „Communio”, 36(2016), s. 96–112.
- Ratzinger J., *O rozumieniu osoby w teologii*, w: J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021, s. 32–47 (*Opera omnia*, 3/1).
- Szulakiewicz M., *Wolność religijna jako wartość*, „Ethos”, 35(2022), nr 4, s. 41–60.
- Skrzypczak R., *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 33(2020), nr 1, 85–101.
- Wojtyła K., *Człowiek jest osobą*, „Personalizm”, 1(2001), s. 61–64.
- Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, „Personalizm”, 6(2004), s. 55–66.

KS. ROBERT SKRZYPCZAK

Akademia Katolicka w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-8374-2944>

e-mail: r.skrzypczak1964@gmail.com

WKŁAD KAROLA WOJTYŁY W PRZYGOTOWANIE SOBOROWEJ DEKLARACJI O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ *DIGNITATIS HUMANAЕ*

W całym Soborze Watykańskim II uczestniczyło 3058 ojców soborowych. Reprezentowali oni 141 narodów. We wszystkich sesjach łącznie wzięło udział 66 osób z Polski, w tym 59 biskupów. Biskup Karol Wojtyła podczas wszystkich sesji soborowych zabrał głos dwadzieścia pięć razy: osiem razy przemawiał na posiedzeniach plenarnych, w tym dwukrotnie w imieniu Konferencji Episkopatu Polski (przemówienia tego rodzaju nazywane są *allocutiones*), a także przedłożył w Sekretariacie Soboru siedemnaście interwencji pisemnych (zwanych *animadversiones scriptae*). Na jakie soborowe dokumenty miał wpływ Karol Wojtyła? „Jego dziełem jest współtworzenie nowej koncepcji Kościoła w konstytucji *Lumen gentium*. Opracowywał nowe przedstawienie tajemnicy paschalnej, centralnej sprawy w teologii. Tkwił w samym centrum wielkiej problematyki teologicznej Soboru”¹. „Wraz z kardynałem Königiem i Augustynem Bea był autorem ostatecznego brzmienia deklaracji *Nostra aetate*”² oraz tego, co ostatecznie stało się Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym³. Uczestniczył w debacie wokół przyszłej Konstytucji o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*⁴ oraz dekretu

¹ Określanie tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Swieżawskim rozmawiają Anna Karoń Ostrowska i Józef Majewski, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, red. Z. Nosowski, Warszawa 1996, s. 49.

² M. Le Monte w „*Savoir et servir*”, nr 57, s. 67–77, tłum. G. Bębnik, cyt. za: „Tylko Polska”, nr 42(162), 2003, s. 16.

³ G. Turbante, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Bologna 2000, s. 373, 378–382, 408–409, 458–469, 497, 502–521, 545–592, 703–718, 794.

⁴ *Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 5: *Dei Verbum*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2017, s. 54–55, 157–159.

o posłudze kapłańskiej *Presbyterorum ordinis*⁵. Był też jednym z głównych obrońców i promotorów deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Według George'a Weigla „arcybiskup Karol Wojtyła wykonał poważną pracę nad zagadnieniem wolności religijnej”⁶. Spróbuję opisać i poddać ocenie wpływ, jaki wywarł krakowski ojciec soborowy na powstanie i ostateczne brzmienie tego ostatniego dokumentu.

Początki powstawania deklaracji

W opinii jednego z czołowych promotorów dokumentu soborowego o wolności religijnej deklaracja *Dignitatis humanae* jest bodaj najważniejszą wypowiedzią *Vaticanum II*⁷. Dzieje jej powstawania są dość skomplikowane, bowiem wiązały się z ogromną ilością trudności do pokonania, w atmosferze dużego napięcia na sali debat. Deklaracja powstawała przez pięć lat, poczynając od lokalnej inicjatywy biskupa Fryburga w grudniu 1960 roku aż po uroczyste jej zatwierdzenie w ostatnim dniu obrad soborowych, przy liczbie 2038 głosów sprzyjających, 70 przeciwnych i 8 oddanych nieważnie. Dzieje tworzenia tego dokumentu można podzielić na trzy zasadnicze fazy: pierwsza związana ze skonstruowaniem dokumentu we Fryburgu 27 grudnia 1960 roku⁸, druga dotycząca sporządzenia schematów w okresie przygotowawczym soboru (18 czerwca 1962)⁹ i trzecia związana z redakcją siedmiu kolejnych wersji dokumentu podczas obrad soborowych¹⁰.

W „dokumencie z Fryburga”, opracowanym przez biskupa Bruges Emiela J. De Smedta i teologa moralistę z Louvain Louisa Janssensena, znalazły się

⁵ E. Castellucci, *Presbyterorum ordinis. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 4: *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2017, s. 323.

⁶ G. Weigel, *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska [i in.], Kraków 2002, s. 214.

⁷ P. Pavan, *Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vaticanische Konzil*, t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 711.

⁸ Nigdy nieopublikowany w całości, spoczywa w archiwum Gustava Thilisa; por. M. Velati, *Dialogo e Rinnovamento. Verballi e testi del Segretariato per l'unità dei Cristiani nella Preparazione del Concilio (1960–1962)*, Bologna 2011, s. 247–261.

⁹ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, seria I, *Anteparaeparatoria*, t. 2–4 (AeD), Città del Vaticano 1960, s. 676–684 i 657–676.

¹⁰ 19 listopada 1963 r.; 23 września 1964 r.; 19 listopada 1964 r.; 15 września 1965 r.; 25 października 1965 r.; 19 listopada 1965 r. i 7 grudnia 1965 r.

zapisy o tolerancji i współpracy katolików z osobami niewierzącymi lub też wyznawcami innych religii, a także o stosunku Kościoła do państwa. Wprowadzając pojęcie „wolności religijnej”, autorzy tekstu mieli na myśli „wolność od przymusu”. Ten tekst stał się podstawą opracowania, w ramach Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan 18 czerwca 1962 roku, „schematu o wolności religijnej”. W tym nowym dokumencie „wolność religijna” nie odnosi się jedynie do przekonań religijnych i obrzędów, ale do całego życia osób wierzących. Nie oznacza już tylko wolności od przymusu, lecz szeroką gamę działań, praw i zachowań z nią związanych. Także rewizji została poddana kwestia tolerancji, bowiem katolicy nie zamierzają jedynie innych „tolerować”, ale poszukują ich autentycznego dobra, nawet gdy inni nie podzielają nauczania kościelnego. W dokumencie podtrzymana została tradycyjna katolicka nauka o powinności państwa względem religii katolickiej, to jest przekonanie, iż władza państwowa winna chronić prawd katolicyzmu: „społeczność świecka winna służyć Bogu” (n. 19)¹¹.

Podczas prac Komisji Centralnej Soboru (12–20 czerwca 1962 roku) Komisja Teologiczna, pod przewodnictwem kard. Alfredo Ottavianiego, zaprezentowała własny projekt zatytułowany „O stosunku Kościoła do państwa i o tolerancji religijnej”. Zawartość tego siedmiostronicowego tekstu była całkowicie odmienna od opracowania Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Została w nim wysunięta na pierwszy plan powinność państwa, które powołane do istnienia ze względu na dobro swych obywateli, nie może pozostać obojętnym na kwestie religii, lecz powinno ich chronić od zła błędów i fałszywych doktryn¹². Różnica zatem dotyczyła rozumienia kompetencji władzy świeckiej.

Pierwszy tekst o wolności religijnej, przygotowany już w trakcie obrad soborowych w listopadzie 1963 roku, był włączony w schemat dekretu o ekumenizmie, stanowiąc jego ostatni, piąty rozdział. Dopiero w dalszej fazie trwania soboru ojcowie uznali, że tematyka ta wymaga oddzielnego potraktowania. Tymczasem omawiany tekst w całości był skoncentrowany na zagadnieniu ludzkiego sumienia. Inspiracją do takiego podejścia była encyklika papieża Jana XXIII z 11 kwietnia 1963 roku *Pacem in terris*, jedno z podstawowych źródeł ostatecznego kształtu deklaracji *Dignitatis humanae*. Projekt po raz pierwszy został zaprezentowany w auli soborowej 19 listopada 1963 roku przez biskupa Bruges Emiela J. De Smedta, który, jak się

¹¹ AeD, s. 683.

¹² Tamże, s. 600.

okazało, miał zaszczyt zapoznawania ojców soborowych z wszystkimi kolejnymi projektami deklaracji *Dignitatis humanae*. Po raz pierwszy w dziejach soborów wybrzmiała kwestia wolności religijnej. Piąty rozdział schematu *De oecumenismo* był złożony z siedmiu punktów i dwunastu przypisów. W pierwszym punkcie została przedstawiona misja dziejowa Kościoła, kolejne cztery dotyczyły relacji Ewangelii do ludzkiego sumienia, ostatnie dwa obejmowały wnioski duszpasterskie, zalecające katolikom szeroko pojętą współpracę z przedstawicielami innych wyznań w zwalczaniu materializmu, a także zakazujące jakiegokolwiek przymusu w kwestiach wiary.

Relator projektu podkreślał prawo osoby do swobodnego wyznawania własnej religii i niepoddawania jej żadnemu przymusowi w tej delikatnej materii. Żadna osoba nie powinna być ofiarą nacisków i nietolerancji¹³. Prawem osoby jest bowiem pierwszeństwo sumienia. Zamiast podkreślania roli tolerancji dokument kładł nacisk na prawa naturalne człowieka. Tekst budził opory, zwłaszcza wśród przedstawicieli linii tradycjonalistycznej soboru, takich jak kard. Alfredo Ottaviani i kard. Ernesto Ruffini. Według nich dzieje świata przebiegają pod naciskiem grzechu, toteż mówienie o wolności religijnej w ten sposób mogłoby brzmieć jako zachęta do podążania za błędem. Prawdy i błędu nie należy stawiać na tej samej płaszczyźnie, a tym bardziej jeszcze przyznawać im podobne prawa. W związku z tym państwo nie powinno przyjmować postawy obojętnej względem religii. Takiemu podejściu żywo sprzeciwili się biskupi amerykańscy, a wraz nimi soborowy ekspert, jezuita o. John C. Murray. Chciał on wykazać, że teoria praw człowieka i wolności sumienia wcale nie jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła, który wręcz winien wchodzić w rolę adwokata słusznych praw osoby. Projekt ostatecznie nie został poddany ani pod dyskusję, ani pod głosowanie¹⁴.

W stronę samodzielnej wypowiedzi

Kolejną propozycją poddaną uwadze uczestników soboru był dokument nazwany *Declaratio prior*, ponieważ w całości został on poświęcony wolności religijnej. Stało się tak na skutek zabiegów ze strony Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan¹⁵. Tekst stanowił wypadkową wielu spotkań

¹³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1–25 (AS, nr tomu, część tomu w ramach sesji i strony; występuje także Appendix), Città del Vaticano 1970–1978, II, V, s. 488.

¹⁴ AS, II, V, s. 485–495.

¹⁵ Tamże, III, II, s. 345–347.

i wystąpień, odbytych i zebranych w przerwie pomiędzy sesjami soborowymi. Zawierał w sobie echo około 380 uwag i petycji złożonych na piśmie, wśród nich próśb o sprecyzowanie pojęcia wolności religijnej, o określenie praw należnych grupom religijnym, o sprecyzowanie warunków słusznego ograniczenia wolności religijnej, a także o wyraźne odcięcie się od postaw obojętności i subiektywizmu w podejściu do wiary, jak i wyjaśnienie, czemu zagadnienie wolności religijnej jest aktualnie tak ważne. Według autorów projektu rządy państwowe nie powinny bezpośrednio wtrącać się w sprawy religijne, bowiem stanowią one obszar indywidualnego sumienia. Nie powinny ograniczać praw w tej dziedzinie, chyba że chodziłoby o konflikt z prawami społecznymi wyższego rzędu. Warto zauważyć, że projekt nie opierał wolności religijnej o zwykłą swobodę sumienia, a raczej o naturę osoby ludzkiej, widzianą w kontekście jej powołania¹⁶. Debata wokół tego projektu oscylowała między zagadnieniami stosunku prawdy do wolności, chrześcijańskiego uzasadnienia wolności religijnej, prawnych kompetencji państwa, problemu pewności źle uformowanego sumienia, a także niezmienności nauczania kościelnego i granic interpretacji Magisterium¹⁷. W trakcie debaty pojawiło się wiele głosów bardzo krytycznych. Wyrażano obawę, że dokument zbyt sprzyja religijnemu indyferentyzmowi, że zagadnieniu wolności brakuje podłoża teologicznego. Spośród krytyków wybijali się przedstawiciele Kurii Rzymskiej oraz biskupi włoscy i hiszpańscy. obrońcy dokumentu, zwłaszcza amerykański kardynał Richard Cushing, podkreślali, iż Kościół dziś powinien upominać się dla innych o podobne prawa, o jakie przez wieki zabiegał w stosunku do siebie. Wyrażali przekonanie, że Kościół na polu polityki i prawodawstwa winien występować w roli obrońcy powszechnego prawa do wolności religijnej¹⁸. Inni mówcy, jak kard. Gabriel-Marie Garrone, kard. Giovanni Colombo i kard. Giovanni Battista Montini, uważali, że wolność religijna jest prawem naturalnym osoby ludzkiej¹⁹.

Rewizji tekstu podjął się amerykański jezuita, o. John Courtney Murray²⁰. Papież Paweł VI chciał, by tekst został sprawdzony przez wspólną komisję

¹⁶ Tamże, s. 348–353.

¹⁷ J. Hamer, C. Riva, *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale*, Torino 1966, s. 68–69.

¹⁸ AS, III, II, s. 361–362.

¹⁹ Tamże, s. 533–535; G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964–1965*, Roma 1965, s. 63–64.

²⁰ D. Gonnnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994.

złożoną z przedstawicieli Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan oraz Komisji Teologicznej. Gotowy dokument pod nazwą *Textus emendatus* został zaprezentowany w auli soborowej przez bp. De Smedta 19 listopada 1964 roku²¹. Po dyskusji papież Paweł VI uznał, że projekt wymaga dalszych przemyśleń, zatem nie został on poddany pod głosowanie. Tekst był w stosunku do poprzedniego całkowicie przepracowany. Posiadał bogate wprowadzenie teologiczne, część historyczną, uzasadnienie praw naturalnych i uzupełnienie biblijne²². W dokumencie zostało podkreślone, że sam Chrystus szanował wolność religijną swym cichym i pełnym szacunku postępowaniem względem innych, w którym nie było żadnych oznak despotyzmu i wymuszania respektu wobec Niego. Wolność jest prawem powszechnym, zgodnie z którym nikomu nie wolno narzucać, a tym mniej zabraniać wiary.

W okresie pomiędzy trzecią i czwartą sesją soboru do jego sekretariatu napłynęło 218 uwag dotyczących *Textus emendatus*²³. W opracowanie nowego schematu, nazwanego *Textus reemendatus*, zostali zaangażowani tacy teologowie, jak: John C. Murray, Pietro Pavan i Yves Congar. W tekście złożonym z 14 paragrafów, oprócz wprowadzenia historycznego, kwestia wolności religijnej została zaprezentowana w oparciu o argumenty racjonalne, a następnie pochodzące z Bożego Objawienia. Punktem wyjścia do rozważań o wolności jest osoba ludzka. Taka przesłanka wynika z analizy rozumowej, jak i danych Objawienia. Istnieje naturalna relacja między osobą ludzką i Bogiem, który uzdalnia ją do udziału w prawdzie wiekuistej. Opiera się ona na fakcie, iż jako ludzie zostaliśmy stworzeni na Jego obraz i podobieństwo. Dokument podkreślał też dwa porządki działania Kościoła i państwa. Transcendentny charakter aktów religijnych nie może ich podporządkować kontroli władzy ziemskiej. W dyskusji podnosiły się głosy, że chrześcijanie dbają dziś bardziej o przestrzeganie praw naturalnych i osobowych niż praw Boskich²⁴. Dyskusja trwała około tygodnia, obejmowała 64 wystąpienia i zakończyła się głosowaniem 21 września 1965 roku, w którym projektowi udzieliło poparcia 1997 uczestników na 2222 głosujących. Pomimo że schemat przeszedł kolejną modyfikację, ojcowie postawili na jego uproszczenie. Posiadał on tylko dwa istotne punkty: ogólne założenia wolności religijnej oraz jej uzasadnienie w świetle Objawienia. Zamiarem

²¹ AS, III, VIII, s. 449–456.

²² Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, s. 151.

²³ AS, IV, I, s. 605–681.

²⁴ Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, s. 172.

soboru było przygotowanie deklaracji o powszechnym zastosowaniu. Jednocześnie autorzy zaopatrzyli dokument w stwierdzenie, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia katolicka, niemniej wolność w kwestii religijnej wiąże się ze spoczywającą na ludziach powszechną powinnością poszukiwania tejże prawdy. Wolność religijna nie zaprzecza tezie o jednej prawdziwej religii. Projekt został udostępniony ojcom soborowym 25 października 1965 roku. Biskup De Smedt podkreślił w nim jako ontologiczny fundament wolności religijnej obowiązek szukania prawdy, niezależny od osobistych preferencji, bo przynależący do samej natury człowieka. W głosowaniu nadal utrzymywał się spory opór względem projektu (150 głosów przeciwnych). Należało w dalszym ciągu poszukiwać ideału jednomyślności.

W szóstym projekcie usiłowano wyjaśnić kwestie historyczne, czyli czemu wielu poprzednich papieży było przeciwnych podejmowaniu zagadnienia wolności religijnej, a także wprowadzić pojęcie dobra wspólnego dla lepszego naświetlenia praw i powinności osoby ludzkiej. Zamiast „porządku publicznego” zostało ponadto użyte określenie „porządku słusznego”, by władzy autorytarnej wytrącić z rąk argument do ograniczania swobód religijnych, precyzując, że jedynie „słusznym” powodem ograniczającym ludzką swobodę wyznawania religii jest obiektywna norma moralna. W przeciwnym razie tak zwany porządek publiczny może okazać się wystarczającym, wygodnym pretekstem do wszczynania prześladowań religijnych, o czym świadczyło wiele przykładów bolesnego traktowania wierzących w krajach komunistycznych i muzułmańskich. Prezentując nowy projekt, bp De Smedt podkreślał, że sobór nie chce wolności religijnej jedynie dla Kościoła katolickiego, ale wolności powszechnej odpowiadającej wymogom ludzkiej natury²⁵. Liczba ojców niezadowolonych z brzmienia deklaracji była wciąż wysoka – 249 głosów *non placet*²⁶. Ostateczne głosowanie nad projektem deklaracji, które odbyło się 7 grudnia 1965 roku w obecności papieża, przyniosło 2308 głosów poparcia, przy 70 przeciwnych i 8 nieważnych. Zgromadzenie soborowe w kwestii wolności religijnej tym razem wypowiedziało się niemalże jednym głosem.

Bilans wypowiedzi Karola Wojtyły

Arcybiskup krakowski Karol Wojtyła zagadnieniu wolności religijnej poświęcił sześć wystąpień soborowych: dwa wygłoszone w auli bazyliki

²⁵ AS, IV, VI, s. 718–723.

²⁶ Tamże, s. 723–777.

św. Piotra oraz cztery złożone na piśmie w sekretariacie soboru. Od 23 września 1964 roku, podczas trzeciej sesji soboru, ruszyła debata o wolności religijnej. Głos w sprawie wolności religijnej pojętej jako wolność osoby Wojtyła zabrał w dniu 25 września. Równocześnie swe propozycje zawarł w dwóch innych tekstach złożonych wcześniej na piśmie. Pierwszy został przesłany w okresie między sesjami, w dniach 10–30 grudnia 1963 roku, drugi 23 września 1964 roku.

Podczas czwartej sesji soboru Karol Wojtyła zabrał głos w sprawie wolności religijnej w dniu 22 września 1965 roku. W imieniu biskupów polskich przestrzegał przed wolnością, która nie byłaby oparta na fundamencie odpowiedzialności osoby ludzkiej. Inaczej sprzyjałaby ona indyferentyzmowi religijnemu i pokusie jej instrumentalnego potraktowania. Prawo do wolności religijnej nie bierze się z przekonania, że wszystkie religie są sobie równe. „Jest jedna prawdziwa religia, którą objawił Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa przez swego wcielonego Syna”²⁷. Dotyczy ono natomiast bezpośrednio samej osoby ludzkiej. Deklaracja soborowa winna być postrzegana według Wojtyły „jako głęboko personalistyczna w sensie chrześcijańskim, a nie wywodząca się z liberalizmu czy indyferentyzmu”²⁸. Prawo do wolności religijnej może być ograniczone jedynie poprzez prawo moralne, nigdy zaś przez prawo stanowione. Ono nie może niczego narzucać, co nie byłoby zgodne z prawem moralnym. Nawet do religii osoba nie może być zmuszana wbrew własnemu sumieniu. Obawa Karola Wojtyły i biskupów polskich wiązała się z przyjęciem w projekcie sformułowania, że wolność religijną może ograniczyć wymóg porządku publicznego. Bowiem w imię porządku publicznego władze komunistyczne zabraniały praktyk religijnych. Dwa dni wcześniej kardynał Stefan Wyszyński błagał ojców soborowych, by nie dostarczali totalitaryzmom państwowym dodatkowej broni w walce z osobami wierzącymi. Mówili o tym niebezpieczeństwie w swych wystąpieniach publicznych również: abp Antoni Baraniak z Poznania, łódzki biskup Michał Klepacz, a także biskup Skopje Smiljan Franjo Cekada. Determinacja w walce o wyrazistość soborowej deklaracji kazała Wojtyłę w przeddzień ostatecznego głosowania prosić sprawozdawcę dokumentu biskupa Brugii Emiela-Josefa De Smedta o uwzględnienie poprawek; w przeciwnym razie biskupi wschodni zagłosują przeciw. Kardynał Stefan Wyszyński zwrócił się nawet bezpośrednio do papieża, prosząc o wyeliminowanie z deklaracji

²⁷ AS, Appendix, s. 606–607.

²⁸ Tamże, IV, II, s. 12.

ryzykownych sformułowań. W efekcie tego Sekretariat Soboru poprosił arcybiskupa Wojtyłę o spotkanie wieczorem 12 listopada 1964 roku, w którym wzięli udział także Johannes Willebrands, Emiel-Josef De Smedt, Piero Pavan i Jean Jérôme Hamer. Wojtyła towarzyszył polski ekspert²⁹. Spotkanie było długie i męczące, na koniec jednakże osiągnięto pewien kompromis, polegający na uwypukleniu w tekście twierdzenia, że „porządek publiczny” ma być „zgodny z obiektywnym porządkiem moralnym”³⁰. Poza tym Wojtyła przesłał do sekretariatu soboru dwie interwencje na piśmie: jedną przesłaną z Krakowa w grudniu 1964 roku bądź styczniu 1965 roku, drugą złożoną osobiście 22 września 1965 roku.

Deklarację o wolności religijnej, wraz z innymi dokumentami, takimi jak: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów oraz Dekret o misyjnej działalności Kościoła, ojcowie soborowi przyjęli w ostatnim dniu trwania soboru, to jest 7 grudnia 1965 roku.

Dynamika debat

Promotorem pomysłu wypowiedzi soborowej na temat wolności religijnej był kard. Agostino Bea, przewodniczący Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Pomysł wywołał poważny spór między nim a kard. Ottavianim. Sekretariat Stanu, jak i Święte Oficjum, starało się projekt zawczasu wycofać z porządku obrad. Ostatecznie, przy wsparciu biskupów amerykańskich otwartych na nagłą potrzebę dialogu pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijan, tekst o wolności religijnej trafił jako V rozdział do schematu *De Oecumenismo*, rozesłanego biskupom 19 listopada 1963 roku. W tle sporu o dokument były dwie koncepcje diametralnie odmienne. Od wymowy propozycji soborowej radykalnie różniło się dotychczasowe podejście Kościoła katolickiego, traktujące kwestię wolności religijnej raczej jako absurd³¹. Nauczanie papieskie z XIX i początku XX wieku odzwierciedlało katolicką myśl kontrrewolucyjną, utrzymującą, że prawo do wolności ma jedynie prawda, błędowi zaś przysługuje co najwyżej „tolerancja”. Tylko Kościół katolicki jako depozytariusz prawdy ma prawo domagać się wolności. Odpowiadał

²⁹ Tamże, V, III, s. 563–564

³⁰ S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003, s. 539–541, 547–548.

³¹ Por. Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos arbitramur* z 15 sierpnia 1832 r.: DH, n. 2730; Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* z 20 czerwca 1888 r.: DH, n. 3252.

temu myśleniu ideał społeczny katolickiego państwa, w którym normy współżycia są inspirowane przez Kościół, a rozwój fałszywych doktryn jest blokowany, bowiem mogą zaszkodzić zbawieniu poddanych. W tym państwie inne wyznania są „tolerowane”, niemniej zakazane jest rozprzestrzenianie „błędnych” twierdzeń. Temu pogładowi odpowiadała też logika *Syllabus*³².

Tekst o wolności religijnej został opracowany przez grono ekspertów pod kierunkiem sekretarza w watykańskim Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan Johannes Willebrandsa w oparciu o 380 uwag nadesłanych przez ojców. W kwietniu 1964 roku pojawił się pomysł wydzielenia rozdziałów IV i V z dokumentu *De Oecumenismo* i opracowania ich jako odrębnych deklaracji soborowych: jednej uznanej za *declaratio prima* i nazwanej *De libertate religiosa*, drugiej zaś jako *declaratio altera* pod tytułem *De Judaeis et de non-christianis*. Obie deklaracje miały stanowić dowód wielkiego przełomu w Kościele.

Deklaracja o wolności religijnej została zaprezentowana ojcom soborowym na początku trzeciej sesji przez biskupa Bruges Emiela-Josefa De Smedta. Jej treść, zainspirowana encykliką Jana XXIII *Pacem in terris*, przełamywała dotychczasową tendencję w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Można by ją ująć w formie sloganu: „niech nikt nie czuje się przymuszony do przyjęcia wiary” oraz „niech nikt nikomu nie odmawia swobody wyznawania”. Taka wolność nie może służyć indyferencji i relatywizmowi, bowiem nie zwalnia człowieka od powinności wobec Boga. W tym względzie ojcowie postanowili się odwołać do podstawowych praw należnych człowiekowi ze względu na jego osobową godność. Nie tylko w nieskrępowanym sumieniu, ale i w naturze osoby ludzkiej, tkwi ostateczna podstawa, na której opiera się wolność religijna. Z nią wiąże się bowiem wrodzona dyspozycja człowieka do uległości wobec woli i powołania Bożego. Ona też zabrania postępowania, tak jakby Bóg nie dał Kościołowi mandatu nauczania. Wolność ta winna zatem być przeżywana w zaufaniu względem tego, co Kościół naucza.

Dyskusja wokół wciąż ulepszanego projektu deklaracji soborowej przeciągnęła się aż do końca czwartej, ostatniej sesji. Paweł VI mówił, że deklaracja ta, wraz ze Schematem XIII, będzie „ukoronowaniem Soboru”. W stosunku do niej uformowała się również „opozycja z Solesmes”, skupiona wokół ar-

³² Papież Pius IX w 1864 roku opublikował *Syllabus errorum*, czyli listę 61 błędnych twierdzeń niemożliwych do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem, a wśród nich wymienione zostały: racjonalizm, panteizm, komunizm, rozdział Kościoła od państwa, wolność wyznania i swoboda wypowiedzi.

cybiskupa Marcela Lefebvre'a (przystąpił do niej m.in. prowansalski biskup Geraldo de Proença Sigaud i benedyktynek Jean Prou). Po burzliwej dyskusji Deklaracja o wolności religijnej została przyjęta w ostatnim dniu Soboru. Domagała się od społeczeństw świeckich swobody dla chrześcijan w praktykowaniu wiary w Chrystusa i Ewangelię. Jednakże geniusz soborowej inspiracji polegał na tym, że to czego Kościół domaga się dla siebie, tego też domaga się dla każdego człowieka. Jérôme Hamer, francuski dominikanin, który pięciokrotnie redagował wspomniany dokument wyjaśniał, że deklaracja nie jest prośbą o tolerancję dla własnych idei, ale stwierdzeniem, że pojęcia religijne i moralne nie są w kompetencji państwa. Uczyło tego doświadczenie dziewiętnastowiecznego, poświeceniowego liberalizmu, a zwłaszcza nader dramatyczne doświadczenie nazizmu i komunizmu. Godność sumienia i wolności potwierdza sam ludzki rozum, bez koniecznej zgody na to opinii publicznej. Państwo szanuje Boga, pozostając tym, czym jest, i nie interweniuje w to, co mu nie podlega³³.

Wolność osoby ludzkiej

Karol Wojtyła w swym pierwszym przemówieniu w sprawie wolności religijnej domagał się przede wszystkim rozróżnienia adresatów, do których Sobór zamierza się zwrócić. Bo jeśli to mają być bracia chrześcijanie (przypomnę, że początkowo kwestia wolności religijnej miała być włączona w schemat *De Oecumenismo*), to należy podkreślić związek, jaki istnieje pomiędzy wolnością i prawdą. Uwolnić chrześcijaństwo od podziałów może jedynie uznanie, że jedność da się osiągnąć tylko w prawdzie. Stosowanie zasady tolerancji w tej dziedzinie miałyby znaczenie zbytnio redukujące – bo jej sens jest negatywny: pozwala na coś uznanego za błąd i, zamiast przewyciężyć, wzmocniłoby podziały³⁴. Natomiast w kontekście społecznym wolność religii pozwala na zastosowanie zasady tolerancji, wręcz się jej domaga. Zasada tolerancji stanowi fundamentalne prawo człowieka wierzącego w jakimkolwiek społeczeństwie. Winno ono być zagwarantowane przez wszystkie państwa, również te o charakterze marksistowsko-ateistycznym. Tolerancja

³³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania w odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia *Donum vitae* z 22 lutego 1987 roku. Wszystko to, co Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdzała w odniesieniu do relacji religia-państwo, w tym dokumencie zostaje zastosowane do stosunku polityka-moralność.

³⁴ AS, III, II, s. 531.

stosowana w szerszym znaczeniu (na przykład wewnętrznym) może przyjąć sens antyreligijny, domagając się równoprawnego uznania dla wszystkich opinii, bez względu na ich prawdziwość i godziwość. Przy takim podejściu zakłada się zasadniczą niezdolność człowieka do poznania prawdy, w związku z czym jedynym elementem regulującym porządek społeczny i aksjologiczny jest „wola mocy”, zwalniająca z respektu należnego drugiej osobie. Dlatego też dla uniknięcia nieporozumień Wojtyła postulował potraktowanie dwóch rodzajów wolności w dwóch odmiennych dokumentach³⁵.

Wolność religijna, według krakowskiego arcybiskupa, jest naturalnym prawem osoby, bowiem zawsze chodzi w niej o „wolność osoby ludzkiej”. „Dlatego mówiąc o wolności religijnej trzeba każdemu dokładnie przedstawić osobę ludzką, o której nie można myśleć wyłącznie jako instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ jest ich celem. Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury”³⁶. Człowiek, wbrew przesądom marksistowskim i laicystycznym, „w religii nie jest wyalienowany, ale spełnia samego siebie. Tej prawdy oczekują zarówno wierzący, jak i niewierzący”³⁷.

Ten dłuższy cytat z wystąpienia soborowego Karola Wojtyły pozwala nam lepiej dostrzec, że kwestia wolności rozstrzyga się w ścisłym związku z prawdą oraz osobą³⁸. Naukę soboru na temat wolności religijnej często określa się mianem „przewrotu kopernikańskiego”. Tak sądził między innymi filozof prawa Ernst-Wolfgang Böckenförde³⁹ oraz kard. Camillo Ruini, który tłumaczył, że jeszcze do niedawna Kościół utrzymywał, iż „jedynie prawda, a nie błąd, może mieć przyznane prawa, zaś w odróżnieniu od jedynej prawdziwej religii katolickiej inne religie z gruntu byłyby takich praw pozbawione. Natomiast wraz z Soborem Watykańskim II Kościół zmienił podmiot tychże praw: już nie sama prawda, ale osoba!”⁴⁰. Osoba potrzebuje wolności, by dotrzeć do prawdy „na drodze procesu wewnętrznego

³⁵ Tamże, III, III, s. 766.

³⁶ AS, III, II, s. 532. Karol Wojtyła mówił też o tym w audycji radiowej *O godności osoby ludzkiej* w Radiu Watykańskim (19 października 1964 r.).

³⁷ AS, III, II, s. 530–532.

³⁸ AS, IV, II, s. 12–13; por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 6: *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2018, s. 635.

³⁹ *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004.

⁴⁰ S. Magister, *Introduzione*, w: *Romano Amerio, il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa cattolica del XX secolo. Convegno di studi in Ancona, 9 novembre 2007*, Verona 2008, s. 24.

nego przekonania, a nie poprzez zewnętrzne narzucenie, nawet jeśli w grę wchodziłoby ryzyko pobłądzenia”⁴¹.

Nie zależeć od nikogo?

Wolny człowiek realizuje siebie poprzez wybór prawdy obiektywnej. Związek osoby z wolnością nie budzi żadnych zastrzeżeń i dziś jest powszechnie przyjmowany i uznawany. Wolność wręcz uchodzi za podstawową wartość i fundamentalne prawo człowieka. Wojtyła natomiast utrzymuje, że aby nie poszybować w stronę całkowitego relatywizmu i egoistycznego indywidualizmu, nie wolno wolności ludzkiej pozbawiać jej ścisłej zależności od prawdy. W tym miejscu Karol Wojtyła zdaje się wkraczać w obszar tez kontestowanych. Ileż to bowiem razy domaganie się prawdy gwałciło ludzką wolność? I na odwrót. Sceptycyzm naukowy względem tego co niewyjaśniane i niewymierne popycha wielu w stronę wartościowań subiektywnych bez znaczenia dla ogółu. Powraca echem pytanie Piłata: „Cóż to jest prawda?”. W takim razie lepiej przyjąć absolutny prymat wolności. Nasza wola stanowi jedyną normę postępowania, ciesząc się wystarczającym wsparciem prywatnych racji. Lecz czy wola, która utraciła racjonalność, jest jeszcze wolna?

Epoka nowoczesności naznaczona jest głodem szukania wolności. Luter, rozprawiając o wolności chrześcijanina, zatrzymywał się przed dylematem: wolność sumienia a autorytet Kościoła. Rewolucja marksistowska wolność rozumiała jako nieustanne wyzwalanie się od czegoś i od kogoś w nieustannej walce, poddając w efekcie pragnienia jednostki interesom kolektywu. Oświecenie ogłosiło wolność emancypacji w oparciu o jedyną władzę – władzę rozumu. Rousseau przyznawał prawom natury koncesję na wolność niczym nieskrępowaną.

Z drugiej zaś strony wolność stała się przekleństwem człowieka. Jak twierdzili egzystencjaliści francuscy, człowiek nie ma w sobie żadnej natury, inaczej niż zwierzę, które czuje w sobie jej zew. Niezeterminowany w sobie pozostaje z wolnością, ale bez właściwości. Wolność bez treści okazuje się piekłem dla człowieka. Wolność bez prawdy, bez kierunku i kryteriów przetrada się w anarchię, całkowite spustoszenie życia. Całkowite uwolnienie się od prawdy nie odkupuje człowieka. Zamiast przyznać mu bezkresną wolność wpędza go w przymus niszczenia siebie i innych. Wolność przyznana

⁴¹ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowujemy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 2005, OsRomPol, 27(2006), s. 15–20.

sobie samemu bezwarunkowo musi być zabrana komuś innemu. Człowiek uwolniony od swej specyficznej istoty, bez ograniczeń stawianych swemu „ja” i bez konieczności dawania siebie innym, prędzej czy później stanie naprzeciw pokusy „bycia jak Bóg”. Ukrytym celem wszystkich współczesnych ruchów wyzwolenia jest nie zależeć od nikogo, nie być ograniczonym we własnych pragnieniach przez żadną inną wolność. Lecz wolny w sposób absolutny i pozbawiony ograniczeń typu „od” i „dla”, wcale nie przemienia się w Boga, ale w idola – boskość pojmowaną w sposób egoistyczny. W chrześcijaństwie ideałem takiego „anty-boga” jest diabeł. Bunt przeciw prawdzie o sobie samym i o tym co istnieje obiektywnie poza mną, popycha ku życiu w samo-sprzeczności, ku piekłu. Wolność samozniszczenia czy zniszczenia drugiego okazuje się diabelską parodią wolności. Jeśli nie istnieje żadna prawda o człowieku, nie ma też wolności.

Odpowiedzieć na prawdę

Dlatego Karol Wojtyła w centrum swej wypowiedzi stawia zdanie Chrystusa: „Poznacie prawdę i prawda was uczyni wolnymi” (J 8, 32). To zdanie ukrywa sekret postępowania w zgodzie z najgłębszym własnym pragnieniem, z naturą obrazu Boga w sobie, z powołaniem, by być synem Bożym. Człowiek nie jest wolny z definicji, ale w oparciu o własną naturę – „naturę osoby ludzkiej i jej czynów”. Racjonalna natura wyposaża człowieka w zdolność do „przekraczania” każdego określonego punktu widzenia. Dlatego też *ratio* spełnia się w *religio*⁴². „Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury, polega bowiem na wolnym przyłgnięciu umysłu ludzkiego do Boga, które jest wszak osobiste i świadome, i rodzi się z pragnienia prawdy”⁴³. Nastawienie religijne oznacza pełnię jego racjonalności, nigdy zaś alienację – jak chcieli marksiści i aktualni zwolennicy dychotomii pomiędzy wiarą i wiedzą. Skoro wolność religijna wiąże się z prawem człowieka do osiągnięcia prawdy, w ślad za tym Kościół winien domagać się respektowania innych praw człowieka: do poznania tejże prawdy, do przekazywania jej innym, do wyznawania własnych przekonań, do wychowywania potomstwa w zgodzie z nimi, do

⁴² AS, III, II, s. 531–532.

⁴³ Tamże, s. 532; por. K. Wojtyła, *O godności osoby ludzkiej* (Prześłanie radiowe z 19 października 1964 r.), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, Kraków – Rzym 2011, s. 183–184.

życia prywatnego oraz publicznego, do swobody wypowiedzi itd.⁴⁴ Etyka Wojtyłowa opiera się na jego integralnym personalizmie⁴⁵.

Wojtyła wprowadził też pojęcie odpowiedzialności jako łącznik pomiędzy wolnością a prawdą⁴⁶. Człowiek musi być wolny, by podjąć odpowiedzialność za prawdę. Nie jest natomiast wolny, jeśli nie szuka tej prawdy odpowiedzialnie. W ślad za Wojtyłą zasadą odpowiedzialności w etyce zaczął posługiwać się Hans Jonas⁴⁷, czerpiąc inspirację z innych systemów myślowych i innej tradycji światopoglądowej. Odpowiedzialność oznacza odpowiedzieć na prawdę ludzkiej natury, żyć jak odpowiedź na to, czym naprawdę jesteśmy. Skoro dotknęliśmy kwestii odpowiedzialności, potrzebujemy dotknąć również kwestii moralności, lub inaczej: dostosowywania własnego postępowania do obiektywnego porządku moralnego. Wojtyła mówił przy tej okazji, że jedynym ograniczeniem wolności religijnej może być „zasada zachowania prawa moralnego”. Oznacza to, że „prawo do wolności religijnej jako naturalne nie przyjmuje ograniczeń spoza sfery prawa moralnego. Pozytywne prawo ludzkie może tu nakładać tylko ograniczenia wzięte z prawa moralnego”⁴⁸.

Podmiot etycznej kompetencji

Ciekawa jest też uwaga Wojtyły na temat stosunku ludzkiego sumienia do poznania prawdy⁴⁹. Mimo że chodzi w wystąpieniu krakowskiego arcybiskupa o małą uwagę wziętą z teologii moralnej, w jej tle da się wyczuć aktualną wojnę o status sumienia lub innymi słowami: o podmiot etycznej kompetencji. Bo czyż nie jest poważnym dylematem etycznym współczesności w odniesieniu do wielu istotnych i delikatnych dziedzin życia następująca kwestia? Skoro na sumieniu ciąży obowiązek posłuszeństwa prawdzie, to jak można pozostawić sumieniu wolność do

⁴⁴ AS, III, II, s. 532.

⁴⁵ A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*, Milano 2003, s. 133.

⁴⁶ AS, IV, II, s. 11–13.

⁴⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979; wyd. pol.: *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996; por. G. Grandis, *Il principio-persona*, „Studium”, 1(2008), s. 36–41. Autor wymienia trzy fundamenty współczesnej etyki: zasada osoby (Vittorio Possenti, Karol Wojtyła), zasada odpowiedzialności (Hans Jonas) i zasada nadziei (Ernst Bloch).

⁴⁸ AS, IV, II, s. 13.

⁴⁹ Tamże, III, III, s. 766–768.

pójścia za błędem? Czy nie implikuje to agnostycyzmu? Czy sceptycy co do poznania prawdy nie domagają się „tolerancji” i „wolności sumienia”? Czy w świecie, w którym wszystkie poglądy zasługują na jednakowy szacunek, wierze w Boga miałyby przypaść w udziale miano jednej z wielu opinii? W związku z tym należałoby się zgodzić, iż jedynym wymogiem moralnym byłaby rezygnacja z narzucania innym własnej wiary i poglądów moralnych. Czy takie sumienie zasługuje na poparcie Kościoła? Przecież błąd nie ma żadnych praw.

Ale weźmy też pod uwagę pogląd przeciwny. Człowieka w sumieniu wiąże jedynie to, co sam uzna za prawdziwe. Narzucanie poglądów z góry skazane jest na porażkę, wynika z tego hipokryzja albo zniechęcenie do szukania prawdy. Skoro sumienie jest „świętynią osoby ludzkiej”, mamy gotowy konflikt między prawami prawdy a prawami osoby. Jedne mogą spowodować przedmiotowy totalizm, postawienie dobra wspólnego ponad interes jednostki oraz zgodę na narzucenie prawdy metodą autorytarną. Drugie zaś grożą indywidualizmem, upieraniem się przy przywilejach pojedynczej osoby bez względu na dobro zbiorowe, a wreszcie odrzuceniem idei prawdy obiektywnej i pozostaniem przy kalejdoskopie opinii, sondaży i plebiscytów. By nie dopuścić do niepotrzebnych napięć i konfliktów, należy poświęcić albo prawdę, albo sumienie.

Dlatego Wojtyła odnosi się do prawdy w perspektywie personalistycznej. Jej rozpoznanie nie jest jedynie intelektualnym procesem, lecz wydarzeniem przeżywanym przez całego człowieka. Osoba stanowi o sobie poprzez czyn – stwierdzi Karol Wojtyła, budując swą filozoficzną syntezę na bazie soborowych przemyśleń⁵⁰ – to znaczy taki akt, który angażuje ją jako osobę. Powinność szukania i podporządkowania się prawdzie rodzi się we wnętrzu osoby. Filozofia świadomości nie uznawała istnienia prawdy poza samym zasięgiem świadomości. Nie tolerowała też podporządkowania się prawdzie obiektywnej, niewytworzonej przez tę świadomość. Wojtyła natomiast twierdzi, że osoba potrzebuje być wolną od nacisków zewnętrznych, by zwrócić się ku prawdzie w zgodzie z własną naturą. A w naturze człowieka jest zawarte dążenie do dobra i pragnienie, by to dobro było obiektywnie prawdziwe. Sumienie zaś dopinguje w tym poszukiwaniu.

Jak zatem można w wolności tolerować pomyłkę i błąd? Dla Karola Wojtyły wartość personalistyczna nie jest tym samym, co wartość moralna czynu. Osoba realizuje się poprzez czyn wolny i to jest ważniejsze nawet

⁵⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

od samej treści tego czynu. Człowiek winien działać jak człowiek, kierować się rozumem i wolą, zgodnie z własnym porządkiem personalistycznym. Tylko czynowi osobowemu można przypisać wartość moralną. Inaczej będziemy mieli do czynienia z rzeczywistością zubożoną o wartość większą niż samo nadużycie wolności. Nie wolno nigdy zatrzeć różnicy pomiędzy porządkiem personalistycznym a porządkiem natury pozaosobowej (naturalizm). Nowość nauczania soborowego i jego filozoficznej oryginalności polega na przewyżczeniu opozycji istniejącej między chrześcijaństwem a nowoczesnością. Przesąd filozofii nowożytnej polega na przekonaniu, iż chrześcijaństwo oraz filozofia bytu, o którą teoretycznie się ono opiera, nie jest w stanie sprostać doświadczeniu samoświadomości i wolności ludzkiej.

Sobór Watykański II pokazał nowy horyzont myślenia chrześcijańskiego: filozofią przyszłości będzie filozofia osoby, wychodząca od egzystencji i myśląca w sposób otwarty na transcendencję religijną⁵¹. Karol Wojtyła, angażując się w dostarczanie argumentów soborowej deklaracji o wolności religijnej, miał na myśli z całą pewnością wielkie pytanie duszpasterskie Kościoła: w jaki sposób współcześni mężczyźni i kobiety „mogą stać się w pełni wolnymi i rozumnymi istotami ludzkimi”? Jest to wielkie wyzwanie zarówno dla teologów, jak i pasterzy⁵².

STRESZCZENIE

Zdaniem George'a Weigla „arcybiskup Karol Wojtyła wniósł wielki wkład w zagadnienie wolności religijnej”. Artykuł jest próbą opisanego i oceny jego wpływu na przygotowanie i ostateczny kształt dokumentu soborowego na ten temat. Wkład Karola Wojtyły w opracowanie Deklaracji został przedstawiony na tle jej przygotowania podczas obrad Soboru Watykańskiego II. Arcybiskup krakowski poświadczył sześć wystąpień soborowych: dwa wygłoszone w auli bazyliki św. Piotra i cztery przekazane na piśmie do Sekretariatu Soboru. Wojtyła przestrzegał przed wolnością, która nie opiera się na fundamencie odpowiedzialności osoby ludzkiej. Deklaracja soborowa powinna być postrzegana „jako głęboko personalistyczna w sensie chrześcijańskim, ale niewywodząca się z liberalizmu czy indyferentyzmu”. Wolność religijna jest naturalnym prawem osoby, ponieważ w niej zawsze zakorzeniona jest „wol-

⁵¹ Por. tenże, *Człowiek jest osobą* (Przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim podczas trwania III sesji Soboru Watykańskiego II), „Personalizm”, 1(2001), s. 61–64; por. tenże, *Sobór a praca teologów*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami postugiwał”*, Kraków 1979, s. 218–220.

⁵² Tamże, s. 218.

ność osoby ludzkiej”. Prawo do wolności religijnej może być ograniczone tylko przez prawo moralne, ale nigdy przez prawo pozytywne. To prawo nie może narzucać niczego, co jest w niezgodzie z prawem naturalnym.

Człowiek nie może być zmuszany do religii wbrew swojemu sumieniu, tym bardziej nie może być jej pozbawiony.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, religia prawdziwa, wolność, prawda, osoba, odpowiedzialność, prawo moralne, personalizm.

ABSTRACT

In the view of George Weigel, “archbishop Karol Wojtyła had put a great effort into the question of religious freedom”. The article is an attempt to describe and evaluate the influence of the Council Father from Cracow on preparation and the final form of this document. The contribution of Karol Wojtyła in development of the declaration is presented on the background of its preparation during the debates of the Second Vatican Council. The Cracow archbishop had devoted six of the Council’s statements: two presented in Auditorium of Saint Peter’s Basilica and four in writing forwarded to the Council’s secretariat. Wojtyła had warned against freedom not based upon the foundation of the human person’s responsibility. The Council’s declaration should have been perceived “as deeply personalistic in the Christian sense, but not derived from liberalism or indifferentism”. The religious freedom is the natural right of a person, because in it is always rooted “the freedom of the human person”. The right of the religious freedom may be limited only by the moral law, but never by the positive law. This law cannot impose anything what it is in discord with the natural law. A person cannot be forced to a religion against his or her conscience, the less yet cannot be deprived of it.

Key words: Second Vatican Council, true religion, freedom, truth, person, responsibility, moral law, personalism.

BIBLIOGRAFIA

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, seria I, *Antepreparatoria*, t. 2–4, Città del Vaticano 1960.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, t. 1–25, Città del Vaticano 1970–1978.


Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowujemy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 2005, *OsRomPol*, 27(2006), s. 15–20.

- Caprile G., *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964–1965*, Roma 1965.
- Castellucci E., *Presbyterorum ordinis. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 4: *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2017, s. 297–338.
- Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 5: *Dei Verbum*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2017.
- Gamberini P., *Dignitatis humanae. Commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, t. 6: *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, red. S. Noceti, R. Repole, Bologna 2018, s. 613–695.
- Gonnet D., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994.
- Grandis G., *Il principio-persona*, „*Studium*”, 1(2008), s. 36–41.
- Hamer J., Riva C., *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale*, Torino 1966.
- Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979; wyd. pol. *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996.
- Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004.
- Magister S., *Introduzione*, w: *Romano Amerio, il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa cattolica del XX secolo. Convegno di studi in Ancona, 9 novembre 2007*, Verona 2008, s. 20–25.
- Określanie tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Swieżawskim rozmawiają Anna Karoń-Ostrowska i Józef Majewski*, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, red. Z. Nosowski, Warszawa 1996.
- Pavan P., *Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vaticanische Konzil*, t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 704–747.
- Scatena S., *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.
- Scola A., *L'esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*, Milano 2003.
- Turbante G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Bologna 2000.

- Velati M., *Dialogo e Rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei Cristiani nella Preparazione del Concilio (1960–1962)*, Bologna 2011.
- Weigel G., *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska [i in.], Kraków 2002.
- Wojtyła K., *Człowiek jest osobą* (Przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim podczas trwania III sesji Soboru Watykańskiego II), „Personalizm”, 1(2001), s. 61–64.
- Wojtyła K., *O godności osoby ludzkiej* (Przesłanie radiowe z 19 października 1964 r.), w: K. Wojtyła, *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, Kraków – Rzym 2011, s. 183–184.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Sobór a praca teologów*, w: K. Wojtyła, „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”, Kraków 1979, s. 218–220.

KS. ANDRZEJ PIOTR PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-2955-0909>

e-mail: a.perzynski@uksw.edu.pl

**RECEPCJA DEKLARACJI
O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ *DIGNITATIS HUMANAЕ*
John Courtney Murray –
David L. Schindler – Bernard Sesboüé**

„Ten dokument jest może najbardziej nowatorski
w dorobku Soboru Watykańskiego II,
a być może jest także najważniejszym jego dokumentem”¹.

Franz Rode

Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965) stanowiła przełom w nauczaniu Kościoła katolickiego na temat relacji między jednostką, wspólnotą religijną a państwem. Odrzuciła koncepcję państwa wyznaniowego jako jedynej słusznej, afirmując prawo osoby i wspólnot do wolności od przymusu w sprawach religijnych ze strony władzy świeckiej. Recepcja tego dokumentu była i pozostaje złożona, będąc przedmiotem żywej debaty teologicznej. Trzech wybitnych teologów – John Courtney Murray SJ, Bernard Sesboüé SJ i David L. Schindler – reprezentuje różne, choć czasem powiązane, perspektywy w interpretacji i ocenie znaczenia *Dignitatis humanae*. Murray był kluczowym architektem

¹ Cytat za M. Jaworski, *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 409.

Deklaracja *Dignitatis humanae* stanowi przełomowy dokument Soboru Watykańskiego II, ponieważ po raz pierwszy w sposób jednoznaczny uznała wolność religijną za podstawowe prawo osoby ludzkiej zakorzenione w jej godności. Dokument ten opiera się na uznaniu autonomii osoby ludzkiej i jej relacji z Bogiem. Nowatorstwo *Dignitatis humanae* polega na połączeniu antropologii personalistycznej z doktryną Kościoła oraz na uznaniu pluralizmu religijnego w porządku społecznym. W tym sensie dokument ten stworzył fundament pod dalszy rozwój nauki społecznej Kościoła oraz wskazał na potrzebę dialogu międzyreligijnego.

dokumentu, Sesboiüe jego wnikliwym interpretatorem i obrońcą w późniejszym kontekście, podczas gdy Schindler przedstawia istotną krytykę z pozycji tzw. ontologicznych.

1. Teologiczny wkład Johna Courtneya Murraya

John Courtney Murray SJ (1904–1967) był amerykańskim jezuitą, teologiem, filozofem polityki i jednym z ważniejszych katolickich myślicieli XX wieku w dziedzinie relacji między Kościołem a państwem. Przez lata wykładał on w Woodstock College (Maryland, USA). Był znany jako redaktor naczelny czasopisma „Theological Studies”. Jego poglądy w latach pięćdziesiątych XX wieku były kontrowersyjne i dlatego niektóre jego publikacje zostały zakazane, a sam Murray był na pewien czas wykluczony z debaty publicznej. Rehabilitowany w czasie Soboru Watykańskiego II, na którym został ekspertem (*peritus*). J. Courtney Murray był kluczową postacią w przygotowaniu Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* w czasie obrad soborowych, a jego recepcja tego dokumentu jest głęboko związana z jego teorią wolności religijnej².

1.1. Wolność od przymusu

Murray rozumiał wolność religijną przede wszystkim jako „negatywną wolność” lub „wolność od przymusu”. Argumentował, że wolność religijna to immunitet od zewnętrznej ingerencji władz publicznych w praktyki religijne. Oznacza to, że nikt nie powinien być zmuszany do działania wbrew swojemu sumieniu ani powstrzymywany od działania zgodnie z nim w sprawach religijnych. Traktował klauzule religijne w Pierwszej Poprawce do Konstytucji USA jako „artykuły pokoju”, które stanowią praktyczne porozumienie dla współistnienia różnych grup religijnych, bez interwencji państwa w celu orzekania o prawdzie religijnej³.

² Por. R. Dudała, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. Woźniak, P. Roszak, Kraków 2023, s. 621; J.C. Murray, *The Problem of Religious Freedom*, Westminster 1962; B. Hudock, *Struggle, Condemnation, Vindication: John Courtney Murray's Journey toward Vatican II*, Collegeville 2015.

³ Por. J.C. Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960, s. 47–65; T. Hughson, *John Courtney Murray, S.J., and Religious Freedom*, „Theological Studies”, 75(2014), nr 4, s. 753–772.

1.2. Wolność oparta na godności ludzkiej

Dla Murraya prawo do wolności religijnej ma swoje podstawy „nie w Kościele, społeczeństwie czy państwie, ale w samej godności osoby ludzkiej”. Oznacza to, że prawo to opiera się na godności człowieka, a nie na posiadaniu prawdy religijnej czy prawdziwości danej religii. Chociaż Kościół podtrzymuje swoje twierdzenie o byciu prawdziwą religią, przyjęcie wolności religijnej przez Sobór oznaczało przyjęcie nowoczesnej tradycji politycznej konstytucyjnego rozdziału Kościoła od państwa, gwarantującego wolność religijną wszystkim obywatelom⁴.

1.3. Ograniczona rola państwa

Murray podkreślał ograniczoną rolę państwa w sprawach religijnych. Kompetencje państwa ograniczają się do spraw porządku doczesnego, przede wszystkim do zapewnienia pokoju społecznego, moralności publicznej (powszechnie przyjętych norm moralnych) i sprawiedliwości. Rządowi zabrania się przyjmowania opieki nad prawdą religijną jako taką lub osądzania prawdy czy wartości doktryny religijnej. Takie podejście miało na celu umożliwienie istnienia pluralistycznego społeczeństwa, w którym różne grupy religijne mogłyby współistnieć i wnosić wkład w dobro wspólne⁵.

1.4. Rozwój doktryny

Praca naukowa Murraya jest postrzegana jako kluczowa i wyjątkowa w doprowadzeniu do „nadzwyczajnej zmiany” w stanowisku Kościoła katolickiego wobec wolności religijnej, co wskazuje na rozwój doktrynalny w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*. Argumentował on, że zrozumienie kontekstów historycznych dawnych potępień wolności religijnej przez papieży, takich jak Pius IX i Leon XIII, mogło umożliwić Kościołowi potwierdzenie wolności religijnej w różnych kontekstach, takich jak demokracje połowy XX wieku⁶.

⁴ Por. Murray, *The Problem of Religious Freedom*, s. 19–22; D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002, s. 123–135.

⁵ Por. Murray, *We Hold These Truths*, s. 83–94; L. Griffin, *Murray's Mistake: The American Constitution and Catholic Freedom*, „Journal of Law and Religion”, 30(2015) nr 1, s. 9–34.

⁶ Por. J.C. Murray, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, red. J.L. Hooper, Louisville, 1993, s. 103–121; J.T. Noonan, *A Church That Can and Cannot Change*, Notre Dame 2005, s. 150–174.

1.5. Wpływ na stosunki Kościół – państwo

Dorobek naukowy Johna Courtneya Murraya przyczynił się do złagodzenia antynomii między liberalizmem politycznym a katolicyzmem poprzez afirmację wolności religijnej, którą postrzegał jako zgodną z „amerykańską propozycją” demokracji konstytucyjnej. Murray uważał, że instytucjonalny rozdział Kościoła od państwa umożliwia niezależne sprawowanie władzy duchowej obok władzy świeckiej, bez naruszania integralności żadnej z nich⁷.

Wkład Johna Courtneya Murraya w powstanie deklaracji *Dignitatis humanae* był zatem fundamentalny dla nowego podejścia Kościoła do tematu wolności religijnej, koncentrującego się na godności osoby ludzkiej i prawie do wolności od przymusu w sferze religijnej⁸.

2. David L. Schindler: wolność religijna, prawda i godność człowieka

David L. Schindler⁹ w swoim obszernym artykule *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of Dignitatis Humanae on the Right to Religious Liberty* (2013)¹⁰ analizował teologiczną i filozoficzną strukturę deklaracji *Dignitatis humanae*, ukazując napięcie między dwoma interpretacjami wolności religijnej: jurydyczną (negatywną) a ontologiczną (pozytywną). Twierdził on, że ostateczna wersja dokumentu zawiera dwa istotne przesunięcia pojęciowe – od prawdy do osoby (1. przesunięcie) oraz od osoby zredukowanej do wolności negatywnej ku osobie zakorzenionej w relacji do prawdy (2. przesunięcie).

Pierwszym kluczowym przesunięciem było przejście od pytania „czy błąd ma prawa?” do uznania, że osoba ma prawo, nawet jeśli błędzi – ze względu na jej godność (s. 209). Drugie przesunięcie, mniej docenione,

⁷ Por. Murray, *We Hold These Truths*, s. 34–46; R.R. Gaillardetz, *An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism*, Collegeville 2015, s. 71–85.

⁸ Por. J.C. Murray, *The Declaration on Religious Freedom*, „America Magazine”, 1966; T.F. O’Meara, *Murray and the History of Religious Freedom*, „Theological Studies”, 63(2002), nr 3, s. 505–528.

⁹ David L. Schindler (1943–2022) pełnił funkcję dziekana i profesora teologii fundamentalnej w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Ameryki. Był redaktorem naczelnym północnoamerykańskiej edycji „Communio: International Catholic Review”.

¹⁰ Artykuł ukazał się w: „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” (eng.), 40(2013), s. 208–261.

miało miejsce przy redakcji piątej wersji dokumentu i polegało na ponownym dowartościowaniu relacji między wolnością a obowiązkiem poszukiwania prawdy (s. 210). To drugie przesunięcie staje się, według Schindlera, kluczem do zrozumienia istoty *Dignitatis humanae*.

2.1. Krytyka koncepcji Johna Courtneya Murraya

Schindler odnosi się krytycznie do koncepcji wolności religijnej reprezentowanej przez Johna Courtneya Murraya. Ten ostatni reprezentuje ujęcie jurydyczne koncepcji wolności jako negatywnego immunitetu – wolności od przymusu ze strony państwa. Nie chodzi o afirmację prawdy religijnej, lecz o ustanowienie granic władzy państwowej w sferze sumienia (s. 216–218). Wolność religijna w tym ujęciu jest „artykularnie pacyfistyczna”¹¹ – zapewnia pokój społeczny, ale nie wypowiedza się o prawdzie (s. 217). Zdaniem Murraya taka formuła jest ideologicznie „pusta”, co czyni ją odpowiednią dla pluralistycznego społeczeństwa (s. 219).

Schindler odnosi się również do ujęcia ontologicznego koncepcji wolności religijnej reprezentowanej przez Karola Wojtyłę, który krytykuje redukcję wolności religijnej do „wolności od”, proponując jej rozumienie jako „wolności ku prawdzie” (s. 224). Uznaje on, że człowiek nie może być prawdziwie wolny, jeśli nie jest ukierunkowany na prawdę – *non datur libertas sine veritate* (s. 225). Dlatego wolność religijna ma pozytywny charakter: wypływa z natury osoby jako stworzonej do relacji z Bogiem. Źródłem prawa nie jest tylko autonomia jednostki, lecz jej zobowiązanie do szukania i przyjęcia prawdy objawionej (s. 226–227).

Schindler wykazuje, że to piąta redakcja soborowej deklaracji wprowadziła kluczowe korekty: umieszczenie obowiązku poszukiwania prawdy w centrum i powiązanie wolności religijnej z antropologią chrześcijańską (s. 229–232). Prawa jednostki nie są zatem oparte na subiektywnym przekonaniu, lecz na obiektywnej naturze osoby jako istoty rozumnej i wolnej, odpowiedzialnej za poszukiwanie prawdy (s. 232–233).

Schindler argumentuje, że ujęcie Murraya jest niespójne, bo nie może zapewnić fundamentu dla powszechnego prawa religijnego bez odwołania do prawdy (s. 223–224). Prawo bez prawdy grozi arbitralnością

¹¹ „Artykularnie” to słowo pochodzi od łacińskiego *articulus* – „człon, punkt, artykuł”. Może oznaczać: wyraźnie określoną, precyzyjnie sformułowaną doktrynę, w szerszym sensie: systematyczną, sformalizowaną koncepcję.

i relatywizmem. Schindler odrzuca twierdzenie Murraya, że argumentacja w *Dignitatis humanae* może być oderwana od antropologii teologicznej – przeciwnie, to właśnie teologiczne rozumienie osoby i wolności stanowi spójne jądro deklaracji *Dignitatis humanae* (s. 233–234).

2.2. Porównanie dwóch podejść do wolności religijnej: John Courtney Murray vs Karol Wojtyła / Jan Paweł II

Aspekt	John Courtney Murray (ujęcie jurydyczne)	Karol Wojtyła / Jan Paweł II (ujęcie ontologiczne, personalistyczne)
Definicja wolności religijnej	Negatywna wolność od przymusu zewnętrznego (immunitet wobec państwa).	Pozytywna wolność osoby do poznania i przyjęcia prawdy religijnej.
Podstawa prawa	Wolność sumienia jako ochrona autonomii jednostki przed ingerencją państwa.	Wolność wypływa z natury osoby jako stworzonej do relacji z prawdą i Bogiem.
Stosunek do prawdy	Wolność i prawda są oddzielone – państwo nie zajmuje stanowiska wobec prawdy.	Wolność zakłada istnienie i obowiązek poszukiwania prawdy – są nierozdzielne.
Rola państwa	Państwo świeckie musi być neutralne wobec religii, zapewniając porządek publiczny.	Państwo musi szanować godność osoby jako podmiotu prawdy – nie może narzucać, ale też nie może ignorować prawdy.
Cel wolności	Pokój społeczny i współistnienie w pluralizmie religijnym i światopoglądowym.	Osobisty rozwój i zbawienie osoby przez przyjęcie prawdy w wolności.
Źródło godności osoby	Autonomia jednostki – rozum i wolna wola jako suwerenne podstawy działania.	Stworzenie na obraz Boga – godność osoby wyraża się w relacji do prawdy i miłości.
Zasada wolności religijnej	Wolność jako wartość proceduralna: jednostka wybiera niezależnie od prawdy.	Wolność jako odpowiedzialność: wybór prawdy jest moralnym obowiązkiem osoby.
Relacja z Objawieniem	Argumenty są zsekularyzowane – można je przyjąć bez odniesienia do Objawienia.	Wolność religijna zakorzeniona w Objawieniu i Tradycji Kościoła (Chrystus nie przymusza).

Aspekt	John Courtney Murray (ujęcie jurydyczne)	Karol Wojtyła / Jan Paweł II (ujęcie ontologiczne, personalistyczne)
Typ osoby	Izolowany podmiot praw – suweren wobec instytucji i wspólnot.	Osoba jako byt relacyjny – powołana do prawdy, dobra i wspólnoty.
Ryzyko	Grozi popadnięciem w relatywizm, jeśli prawda jest poza zakresem prawa.	Grozi niezrozumieniem w kontekście świeckiego pluralizmu, jeśli zbyt silnie wiąże wolność z prawdą.
Inspiracje filozoficzne	Liberalizm polityczny (np. Locke, amerykański konstytucjonalizm).	Personalizm chrześcijański (np. Maritain, Scheler, św. Tomasz z Akwinu, <i>Vaticanum II</i>).
Zastosowanie w społeczeństwie pluralistycznym	Minimalistyczne, proceduralne zabezpieczenie wolności sumienia.	Maksymalistyczne – domaga się kultury otwartej na prawdę i odpowiedzialność.

2.3. Komentarz porównawczy

Schindler argumentuje, że podejście Murraya, choć praktycznie użyteczne w kontekście amerykańskim, oddziela wolność od prawdy, co w dłuższej perspektywie podważa sens samego prawa do wolności religijnej. Broniąc formalnej neutralności państwa, pozostawia ono bez zakorzenienia wartości, prawo, które ma chronić (s. 219–224). Wojtyła natomiast ukazuje, że wolność nie jest wartością samą w sobie, ale staje się prawdziwa dopiero wtedy, gdy jest ukierunkowana na prawdę. Nie wystarczy wolność wyboru – potrzebna jest wolność dla dobra, czyli odpowiedzialność moralna (s. 225–227). Ta koncepcja jest głębiej zakorzeniona w teologii osoby i Objawieniu, a także umożliwia wewnętrzną integrację prawa, etyki i kwestii zbawienia.

2.4. Podsumowanie

Artykuł ukazuje ciągłość nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI, którzy podkreślali związek wolności i prawdy. Jan Paweł II przypominał, że wolność nie może być oderwana od odpowiedzialności, a prawda jest warunkiem autentycznego rozwoju osoby (s. 234). Benedykt XVI kontynuuje tę linię, uznając wolność religijną jako wymóg antropologiczny i społeczny, zawsze zakorzeniony w obiektywnej prawdzie o Bogu i człowieku. Schindler kończy argumentem, że *Dignitatis humanae* nie tyle osłabia znaczenie prawdy na

rzecz wolności, lecz pogłębia ich jedność. Wolność bez prawdy nie wyzwala – jest pozorna. Dlatego deklaracja soborowa nie jest jedynie „aktualizacją” dostosowaną do pluralizmu, ale głębokim rozwojem doktryny katolickiej, który integruje prawdę, wolność i godność osoby w świetle Objawienia (s. 234–235).

3. Bernard Sesboüé¹²: Zmiana paradygmatu w Kościele

Jednym z bardziej nowatorskich obszarów działania Soboru Watykańskiego II było przemyślenie relacji Kościoła katolickiego wobec tych, którzy znajdują się poza jego strukturami – zarówno chrześcijan niekatolików, jak i wyznawców innych religii. Kościół odszedł w ten sposób od eklezjocentryzmu, który dominował w przeszłości. Kluczowe dokumenty – *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate* oraz przede wszystkim *Dignitatis humanae* – miały na celu zdefiniowanie na nowo miejsca „innych” wobec katolickiej prawdy objawionej¹³.

Sobór musiał przewyciężyć przestarzałą doktrynę tzw. tezy i hipotezy, która zakładała, że ideałem jest katolickie państwo wyznaniowe, a tolerancja innych religii jest jedynie praktycznym kompromisem. Dla Kościoła, który na Zachodzie coraz częściej stawał się mniejszością, a na Wschodzie doświadczał prześladowań, dalsze podtrzymywanie tej doktryny groziło utratą wiarygodności. Równocześnie Kościół był pod presją nowych idei praw człowieka, promowanych przez wspólnoty międzynarodowe i inne wyznania chrześcijańskie¹⁴.

3.1. Proces redakcyjny deklaracji *Dignitatis humanae*

Deklaracja o wolności religijnej powstawała w atmosferze intensywnych debat i sporów. Potrzeba było sześciu kolejnych redakcji, zanim dokument przyjął ostateczną postać. Duży wpływ mieli tu bp Émile-Joseph De Smedt¹⁵

¹² Bernard Sesboüé (1929–2021) – francuski jezuita, wybitny teolog, promotor ruchu ekumenicznego.

¹³ Por. B. Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse est-elle contraire à la révélation chrétienne et à la tradition de l'Église?*, „Documents Épiscopat”, 15(1986), s. 2–3.

¹⁴ Por. R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux 1969, s. 45–52; Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse*, s. 4–5.

¹⁵ Émile-Joseph De Smedt (1909–1995), Brugia (Belgia), główny relator (*relator principalis*) w pracach nad deklaracją *Dignitatis humanae*. Znany z jasno sformułowanych wystąpień na temat wolności sumienia i odrzucenia przymusu religijnego, a także krytyki tzw. triady nieprzyjaciół: klerykalizmu, triumfalizmu i jurydyzmu.

i amerykański jezuita John Courtney Murray. Ten ostatni podkreślał, że wolność religijna musi być ugruntowana w konstytucyjnej niekompetencji państwa w sprawach religijnych – to znaczy, państwo nie powinno mieć prawa ingerowania w sumienia obywateli¹⁶.

3.2. Od tolerancji do uznania wolności religijnej jako prawa

W toku prac nad omawianą deklaracją Kościół przeszedł drogę od mówienia o „tolerancji” do uznania „wolności religijnej” jako prawa zakorzenionego w godności osoby ludzkiej. Uznano, że prawo to nie wynika z subiektywnego przekonania jednostki ludzkiej, ale z jej obiektywnej natury, stworzonej przez Boga jako wolna i odpowiedzialna. Nawet ci, którzy błędnie używają swej wolności, zachowują prawo do jej posiadania – ponieważ pozostają ludźmi¹⁷.

Deklaracja *Dignitatis humanae* opiera się na trzech zasadniczych fundamentach:

- argument ontologiczny – człowiek z natury został stworzony do wolności i odpowiedzialności w szukaniu prawdy;
- argument teologiczny – Objawienie ukazuje Chrystusa jako tego, który proponuje, a nie narzuca wiarę; apostołowie głosili Ewangelię bez przymusu;
- argument polityczny – państwo ma obowiązek strzec wolności religijnej, ale nie jest kompetentne do decydowania o prawdzie religijnej.

Kościół podkreślił, że to nie słabość prawdy religijnej uzasadnia wolność, lecz jej wielkość: Bóg pragnie odpowiedzi wolnej i świadomej, a nie wymuszonej¹⁸.

3.3. Wolność religijna a prawda objawiona

Choć tekst soborowy uzasadnia wolność religijną głównie w sposób racjonalny, to druga część deklaracji pokazuje jej zakorzenienie w Objawie-

¹⁶ Por. Dudała, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, s. 622–627; D. Gönnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray S.J.*, Paris 1994, s. 77–89.

¹⁷ Por. B.R. Valuet, *La liberté religieuse et la tradition catholique*, Paris 1998, s. 121–125; Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse*, s. 6.

¹⁸ Por. *La liberté religieuse. Déclaration “Dignitatis humanae personae”*, red. J. Hamer, Y. Congar, Paris 1967, s. 51–57; Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse*, s. 7–8.

niu. Akt wiary musi być dobrowolny – to zasada, którą potwierdza zarówno Ewangelia, jak i sposób działania Jezusa oraz apostołów. Chrystus odrzucał przymus, wybierając metodę propozycji i zaproszenia¹⁹.

Kościół przyznał, że w swojej historii nie zawsze postępował zgodnie z zasadami Ewangelii, jeśli chodzi o stosowanie wolności religijnej. Jednak doktryna głosząca, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary, zawsze była obecna. Nowość soboru polegała na pogłębieniu tej doktryny i otwarciu się na doświadczenia innych tradycji religijnych²⁰.

3.4. Konsekwencje doktrynalne i duszpasterskie

Deklaracja o wolności religijnej stanowi zwrot w samorozumieniu Kościoła. Po raz pierwszy Kościół oficjalnie uznał, że może się czegoś nauczyć z przemyślenia własnej historii i z dialogu z innymi. Postawa nauczająca została zastąpiona przez postawę dialogiczną. W duszpasterstwie zaś oznacza to uznanie, że ludzkość nie potrzebuje autorytatywnego prowadzenia, ale przestrzeni dla dojrzałego wyboru. Sobór nie podjął wprost tematu wolności wewnątrz Kościoła, ale postulaty soborowe sugerują, że także w życiu Kościoła powinno być miejsce na pluralizm i uzasadnioną wolność w poszukiwaniu prawdy²¹.

4. Zestawienie analizowanych ujęć wolności religijnej

Oto szczegółowe zestawienie trzech kluczowych ujęć wolności religijnej: Bernarda Sesboüé, Davida L. Schindlera i Johna Courtney Murraya – ukazujące różnice w stylach teologicznych, źródłach argumentacji i rozumieniu relacji między wolnością, prawdą i godnością ludzką.

Kryterium	Bernard Sesboüé	David L. Schindler	John Courtney Murray
Styl teologiczny	Teologia otwarta, dialogiczna, historyczna.	Teologia spekulatywna, personalistyczna, dogmatyczna.	Teologia prawna, konstytucyjna, liberalna.

¹⁹ Por. tamże, s. 8–10; P. Pavan, *Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vaticanische Konzil*, t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 704–747.

²⁰ Por. Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse*, s. 10–11; P. Pavan, *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milano 1965, s. 85–90.

²¹ Por. Sesboüé, *La doctrine de la liberté religieuse*, s. 12–13; Ph.-I. André-Vincent, *La liberté religieuse, droit fondamental*, Paris 1975, s. 143–155.

Kryterium	Bernard Sesboué	David L. Schindler	John Courtney Murray
Podejście metodologiczne	Od antropologii i doświadczenia → do Objawienia.	Od ontologii osoby i Objawienia → do wolności.	Od prawa naturalnego → do wolności w państwie.
Źródło wolności religijnej	Godność osoby jako stworzonej do wolności.	Relacyjna natura osoby wobec prawdy (Bóg-Osoba).	Autonomia osoby i sumienia jako podmiot prawa.
Stosunek do prawdy	Prawda jako cel wolności, ale nie jej warunek.	Prawda konstytuuje wolność – wolność ku prawdzie.	Prawda oddzielona od prawa – państwo neutralne.
Rola państwa	Państwo nie jest kompetentne w sprawach religii.	Państwo winno respektować osobową relację z prawdą.	Państwo gwarantuje wolność przez neutralność.
Rozumienie wolności	Wolność jako przestrzeń wyboru i dojrzenia.	Wolność jako odpowiedzialność za prawdę.	Wolność jako immunitet – ochrona sumienia.
Poziom argumentacji	Poziom racjonalno-pastoralny, zakorzeniony w historii i dialogu.	Poziom ontologiczno-teologiczny, głęboko personalistyczny.	Poziom polityczno-prawny, konstytucyjny.
Inspiracje	<i>Vaticanum II</i> , historia Soboru, doświadczenie pluralizmu.	Jan Paweł II, Pinckaers, de Lubac, Tomasz z Akwinu.	Tradycja liberalna, amerykańska konstytucja.
Relacja z Objawieniem	Objawienie potwierdza racjonalny fundament wolności.	Objawienie funduje antropologię osoby i wolności.	Objawienie pośrednio tłumaczy i potwierdza.
Cel wolności religijnej	Spotkanie osoby z prawdą w wolności i dojrzałości.	Odpowiedź osoby na prawdę w komunii z Bogiem.	Pokój społeczny i porządek konstytucyjny.

4.1. Komentarz porównawczy

Podobieństwa: Wszyscy trzej autorzy uznają wolność religijną za istotny wymiar godności osoby. Każdy akceptuje wolność od przymusu – punkt wspólny zarówno w kontekście społecznym, jak i religijnym. Odchodzą oni

(na różne sposoby) od przestarzałej doktryny „tezy i hipotezy”, typowej dla przedwojennego integralizmu.

Różnice zasadnicze: Schindler wnosi silnie zakorzenioną w Objawieniu i ontologii osobowej koncepcję: wolność bez odniesienia do prawdy religijnej jest iluzją. Dla niego *Dignitatis humanae* nie tyle uległa liberalnemu kompromisowi, co rozwinęła naukę Kościoła o relacyjnej naturze osoby wobec Boga. Schindler tworzy model doktrynalny, wymagający zakorzenienia w Objawieniu i prawdzie, ale mniej „kompatybilny” z liberalnymi demokracjami.

Murray – przeciwnie – buduje model liberalny: wolność religijna to funkcja pluralizmu i neutralności państwa. W jego podejściu prawo i prawda są rozdzielone, aby umożliwić pokojowe współistnienie. Murray tworzy model praktyczny dla społeczeństw pluralistycznych, ale może być on narażony na relatywizm.

Sesboüé – zajmuje pozycję pośrednią, zakorzenioną w soborowej hermeneutyce otwartości. Dla niego *Dignitatis humanae* to akt dojrzałości Kościoła, który uczy się od świata o godności i wolności osoby, ale bez rezygnacji z prawdy. Styl jego myślenia jest bardziej duszpasterski, wrażliwy na kontekst historyczny i społeczny. Sesboüé oferuje model duszpasterski – wiążący antropologię z Objawieniem, ale unikający rygoryzmu i relatywizmu.

* * *

Recepcja *Dignitatis humanae* w ujęciu Johna Courtneya Murraya, Davida L. Schindlera i Bernarda Sesboüé ukazuje wielowymiarowość soborowej deklaracji o wolności religijnej i jej trwającą żywotność teologiczną. Choć wszyscy trzej autorzy zgadzają się co do podstawowej afirmacji wolności religijnej jako niezbywalnego prawa osoby, ich różne interpretacje tej wolności ukazują istotne napięcia między jej wymiarem prawnym, antropologicznym i teologicznym.

John Courtney Murray reprezentuje podejście konstytucyjno-liberalne, w którym wolność religijna jest immunitetem od przymusu, zakorzenionym w godności osoby, ale możliwym do obrony bez odniesień teologicznych. To podejście okazało się pragmatycznie skuteczne w zsekularyzowanym świecie pluralizmu religijnego, zwłaszcza w kontekście amerykańskim. Jednak jego krytycy, jak np. Schindler, wskazują, że wolność oddzielona od prawdy grozi relatywizmem i wyjałowieniem samego sensu prawa religijnego.

David L. Schindler proponuje ujęcie dogłębnie personalistyczne, które integruje wolność religijną z Objawieniem i ontologiczną prawdą o osobie.

Dla niego wolność bez odniesienia do prawdy traci swój moralny i teologiczny sens – jest tylko pozorem wolności. Jego stanowisko oparte jest na chrystologicznej i eklezjalnej głębi, ale zarazem rodzi pytania o jego zastosowalność w pluralistycznych społeczeństwach, w których język praw człowieka operuje na poziomie uniwersalnych pojęć, niekoniecznie teologicznych.

Z kolei Bernard Sesboüé proponuje hermeneutykę zrównoważoną – zakorzenioną w Objawieniu i Tradycji, ale wrażliwą na kontekst historyczny i społeczny. Jego interpretacja *Dignitatis humanae* jako dojrzałego aktu samokrytyki i otwartości Kościoła wobec świata czyni z tej deklaracji narzędzie dialogu, a nie konfrontacji. Sesboüé zachowuje jedność prawdy i wolności, unikając zarówno liberalnego minimalizmu, jak i doktrynalnego rygoryzmu.

W świetle analizowanych stanowisk można stwierdzić, że *Dignitatis humanae* nie jest kompromisem z nowoczesnością, lecz owocem głębokiego zrozumienia chrześcijańskiej antropologii i dynamiki Objawienia. Wolność religijna, choć wyrażona w języku praw człowieka, pozostaje integralną częścią misji Kościoła – głoszenia prawdy w sposób godny osoby ludzkiej. Jej właściwe rozumienie domaga się zarówno uznania prawa do wolności sumienia, jak i przypomnienia, że wolność osiąga swoją pełnię jedynie w odpowiedzi na prawdę objawioną w Chrystusie.

W tym sensie, soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* staje się dokumentem profetycznym: wskazuje, że prawda nie potrzebuje przemocy, by zwyciężyć, a Kościół, który respektuje wolność, bardziej upodabnia się do swego Pana – cichego świadka prawdy, który nie przymusza, lecz zaprasza.

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje recepcję soborowej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965) w ujęciu trzech wybitnych teologów: Johna Courtneya Murraya SJ, Davida L. Schindlera i Bernarda Sesboüé SJ. Każdy z nich reprezentuje odmienny styl teologiczny, źródła argumentacji i sposób rozumienia relacji między wolnością religijną, prawdą i godnością osoby ludzkiej.

J. Murray, współautor deklaracji, akcentuje wolność jako „immunitet” jednostki wobec przymusu ze strony państwa i rozdział Kościoła od struktur państwowych, odwołując się do liberalnej tradycji konstytucyjnej. D. Schindler krytykuje jego podejście jako zbyt jurydyczne i relatywistyczne, proponując alternatywną, personalistyczno-ontologiczną interpretację wolności jako odpowiedzialnej odpowiedzi osoby na prawdę. B. Sesboüé natomiast umieszcza deklarację w perspektywie pastoralnej i historycznej, pokazując jej ewolucję jako wyraz dojrzewania Kościoła do dialogu w duchu soborowym.

Artykuł przedstawia również zestawienie głównych kategorii teologicznych i antropologicznych u trzech autorów, podkreślając ich wspólne założenie co do godności osoby i znaczenia wolności od przymusu, ale też głębokie różnice w rozumieniu źródeł wolności i jej związku z prawdą. *Dignitatis humanae* jawi się w świetle tych analiz jako dokument wielowymiarowy, otwarty na różne interpretacje, a zarazem stanowiący ważny krok w rozwoju doktryny Kościoła.

Słowa kluczowe: wolność religijna, godność osoby ludzkiej, *Dignitatis humanae*, John Courtney Murray, David L. Schindler, Bernard Sesboüé, teologia personalistyczna, rozwój doktryny katolickiej.

ABSTRACT

This article explores the reception of the Second Vatican Council's declaration *Dignitatis humanae* (1965) through the perspectives of three influential theologians: John Courtney Murray SJ, David L. Schindler, and Bernard Sesboüé SJ. Each presents a distinct theological method, source of argumentation, and understanding of the relationship between religious freedom, truth, and human dignity.

Murray, one of the principal architects of the document, emphasizes religious freedom as immunity from state coercion and advocates the separation of Church and state based on liberal constitutional principles. Schindler critiques this view as overly juridical and relativistic, offering instead an ontological-personalist model that understands freedom as a relational responsibility to truth. Sesboüé offers a pastoral and historical reading, portraying the declaration as a sign of the Church's doctrinal maturity and its openness to dialogue in the spirit of Vatican II.

The article provides a comparative analysis of the theological and anthropological categories employed by these three thinkers. While they share a common affirmation of human dignity and freedom from coercion, they diverge significantly in their interpretation of the foundations of religious freedom and its relationship to revealed truth. In light of these perspectives, *Dignitatis humanae* emerges as a complex and dynamic document, representing both doctrinal development and openness to diverse theological readings.

Key words: religious freedom, human dignity, *Dignitatis humanae*, John Courtney Murray, David L. Schindler, Bernard Sesboüé, personalistic theology, development of Catholic doctrine.

BIBLIOGRAFIA

Wybór


André-Vincent Ph.-I., *La liberté religieuse, droit fondamental*, Paris 1975.

- Artemiuk P., *Wolność religijna w tradycjach chrześcijańskich, religiach i dokumentach międzynarodowych*, w: *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, red. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, Kraków 2024, s. 389–417.
- Coste R., *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux 1969.
- Gaillardetz R.R., *An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism*, Collegeville 2015.
- Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, red. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, Kraków 2024.
- Dudała R., *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. Woźniak, P. Roszak, Kraków 2023, s. 621–653.
- Gönnet D., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray S.J.*, Paris 1994.
- Griffin L., *Murray's Mistake: The American Constitution and Catholic Freedom*, „Journal of Law and Religion”, 30(2015) nr 1, s. 9–34.
- Hollenbach D., *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002.
- Hudock B., *Struggle, Condemnation, Vindication: John Courtney Murray's Journey toward Vatican II*, Collegeville 2015.
- Hughson, T., *John Courtney Murray, S.J., and Religious Freedom*, „Theological Studies”, 75(2014), nr 4, s. 753–772.
- Jaworski M., *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 405–409.
- Kucza G., *Osoba ludzka a wolność religijna w świetle Deklaracji „Dignitatis humanae” II Soboru Watykańskiego*, „Ateneum Kapłańskie”, 150(2008), z. 1(593), s. 29–41.
- La liberté religieuse. Déclaration “Dignitatis humanae personae”*, red. Y. Congar, J. Hamer, Paris 1967.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Aprocchio teologico alle sfide contemporanee*, 21 III 2019.
- Murray J.C., *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, red. J.L. Hooper, Louisville 1993.
- Murray J.C., *The Problem of Religious Freedom*, Westminster 1962.

- Murray J.C., *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960.
- Murray J.C., *The Declaration on Religious Freedom*, „America Magazine”, 1966.
- Nikołajew J., *Zasada wolności religijnej w deklaracji Dignitatis humanae. Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe*, Nurt SVD, 142(2017), z. 2, s. 553–566.
- Noonan J.T., *A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching*, Notre Dame 2005.
- O'Meara T.F., *Murray and the History of Religious Freedom*, „Theological Studies”, 63(2002), nr 3, s. 505–528.
- Pavan P., *Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vaticanische Konzil*, t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 704–747.
- Pavan P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milano 1965.
- Pozo Abejòn G. del, *Geneza i rozwój nauki Kościoła na temat wolności religijnej po rewolucji francuskiej*, „CommunioP”, 3(2008), s. 57–85.
- Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, red. J.L. Hooper, Louisville 1993.
- Schindler D.L., *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of Dignitatis Humanae on the Right to Religious Liberty*, „Communio”, 40(2013), nr 2, s. 208–261.
- Sesboué B., *La doctrine de la liberté religieuse est-elle contraire à la révélation chrétienne et à la tradition de l'Église?*, „Documents Épiscopat”, 15(1986), s. 1–13.
- Skrzypczak R., *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 33(2020), nr 1, s. 84–101.
- Valuet B.R., *La liberté religieuse et la tradition catholique*, Paris 1998.
- Wąsik L., *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia”, 47(2015), s. 81–96.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>

e-mail: p.artemiuk@uksw.edu.pl

BÓG I CZŁOWIEK W REFLEKSJI TOMÁŠA HALÍKA Perspektywa personalistyczna¹

Książdz Tomáš Halík (ur. 1948) to czeski filozof, teolog, socjolog i terapeuta, a zarazem myśliciel i wnikliwy obserwator zmieniającego się kontekstu chrześcijaństwa. W ostatnich latach, poza autobiografią², opublikował szereg prac poświęconych współczesnemu Kościołowi. Podejmuje w nich tematy wypływające z kontekstu, w jakim znalazła się wiara i samo chrześcijaństwo. Konstruuje on zatem teodyceę w kontekście panującej pandemii³, pyta o kondycję Kościoła, który wkroczył w „czas popołudnia”⁴, ale zajmuje się także fundamentalnymi kwestiami, takimi jak miłość⁵ czy osoba biskupa Rzymu⁶. Przyglądając się wybranym pracom Halíka, będę poszukiwał w nich obrazu Boga i człowieka, przyjmując perspektywę personalistyczną⁷.

Miłość płaszczyzną spotkania Boga i człowieka

Pracę *Chcę, abys był*⁸ Halík poświęca zagadnieniu miłości. Będąc świadomym banalności i powszechności tematu, chce pokazać, że „dopiero

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego: „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej”, nr rejestracyjny: POPUL/SP/0218/2023/01.

² Zob. T. Halík, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. J. Illg, Kraków 2020.

³ Tenże, *Czas pustych Kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2020.

⁴ Tenże, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022.

⁵ Tenże, *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2014.

⁶ Tenże, *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024.

⁷ Zob. J. Lemański, *Kim jest człowiek? Antropologia vs. antropologie Starego Testamentu*, Szczecin 2024; P.S. Mazur, *Paradoksy osoby. Nowe podejście tomistyczne*, Kraków 2024.

⁸ Halík, *Chcę, abys był*.

w głęboko ludzkim doświadczeniu miłości można na nowo, w nowy sposób i głębiej odsłonić sens słowa «Bóg» – po tym, jak w naszych czasach pewien typ religii wyraźnie obumiera⁹. Czeski teolog uważa, że czas określonej formy religii, a co za tym idzie obrazu Boga, ukształtowanych na progu nowoczesności, zgodnie z diagnozą F. Nietzschego, wypalił się. Halík nie wieści jednak powrotu religii, lecz inspirując się myślą N. Lasha, mówi o „religijnym zwrocie”, dostrzegając go w obrębie filozofii postmodernistycznej. Praski myśliciel poszukuje miejsca i orędzia chrześcijańskiego w czasach „końca religii”. Czeski intelektualista chce przekonać czytelnika, że chrześcijaństwo jutra ma być szkołą wiary, nadziei i miłości, „szkołą wedle ideałów średnio-wiecznych uniwersytetów, owej społeczności życia, modlitwy i studiowania, gdzie prawda była poszukiwana w swobodnej dyskusji, a innym przekazywane było to, co wcześniej zostało przemyślane (zgodnie z zasadą *contemplata aliis tradere*)”¹⁰.

Dlaczego Halík zwrócił się ku miłości i cóż ma oznaczać augustiańska sentencja w tytule książki? Po wierze i nadziei, wyjaśnia teolog, przyszedł czas na refleksję nad miłością, która dopełni całości rozważań oraz wydobędzie najgłębsze przesłanie objawienia Boga. Wyrażenie przypisywane św. Augustynowi: „Kocham, to znaczy: chcę, abyś był”, wskazuje wyraźnie, że „do Boga nie dojdziemy przez wiarę bez miłości, wiarę w sensie samego przekonania o istnieniu Boga; Bożego bytu nie ogarniemy swoimi przekonaniem ani wyobrażeniami, ale obejmujemy go jedynie swoją miłością i tęsknotą. Bogu nie chodzi o nasze teoretyczne przekonanie, ale o przekonanie egzystencjalne [...]”¹¹. Zatem Halíkowi chodzi przede wszystkim o pokazanie wiary, która jest przeniknięta tęsknotą miłości (Bóg tęskni za naszą tęsknotą) i odpowiada w całej ludzkiej egzystencji na Boże „tak”. Wierzę, wyznaje czeski teolog, że „za pośrednictwem wzajemnie przenikającej się miłości, wiary i nadziei człowiek może wejść w miłosny taniec w samym sercu Trój-jedynego Boga”¹². Jaką zatem drogę odkrywania miłości proponuje Halík?

Zaczyna od podstawowego pytania o miłość, wskazując na kategorię daru, jaki jest człowiekowi udzielony, którego należy szukać wewnątrz, a nie w zaświatach. Bóg przychodzi do nas raczej jako pytanie niż odpowiedź. Teolog przestrzega, aby zbyt szybko i pewnie nie wypowiadać się na Jego

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ Tamże, s. 11.

¹² Tamże, s. 12.

temat. „Nie bójmy się zawrotu głowy od spojrzenia w głąb Nieznanego. Nie bójmy się pokornego wyznania «nie wiemy» – to przecież nie jest koniec, ale zawsze nowy początek niekończącej się drogi”¹³. Halík samego siebie nazywając „zawodowym sceptykiem”, pomimo zakotwiczenia w Bogu, chce stanąć po stronie poszukujących, aby w ich pytania wkładać własny sposób przeżywania i rozumienia wiary. Wsłuchując się w głos świata, który rozbrzmiewa po „śmierci Boga”, praski myśliciel widzi w odkryciu miłości nadzieję powrotu żywego chrześcijaństwa. „Jestem przekonany, zauważa, że [...] dwa pytania – «czy Bóg istnieje?» i «jaki sens ma miłość» – nie tylko nawzajem się warunkują, ale są właściwie tym samym. [...]. Nie znam lepszej interpretacji stwierdzenia «Bóg istnieje» niż zdanie «Miłość ma sens»”¹⁴. Właściwej odpowiedzi nie można udowodnić, lecz wyłącznie ukazać, unaocnić, potwierdzić. Halík w tym celu przywołuje wydarzenia pasyjne, a wcześniej obrazoburczy krzyk Nietzschego. „«Bóg umarł» – zdanie to, wypowiedziane pod koniec XIX wieku, fascynowało jeszcze przez całe następne stulecie. Być może było nie tylko zdaniem o Bogu i przeciw Bogu, ale było w nim także coś z Bożego przekazu dla nas. Bóg, który nie przechodzi przez śmierć, nie jest autentycznie Żywy. Wiara, która nie przechodzi przez Wielki Piątek, nie dotrze do wielkanocnej pełni. Kryzysy wiary – osobiste i w historii kultur – są ważnym składnikiem dziejów wiary, naszej osobistej komunikacji z Bogiem, który się ukrywa i znowu wraca do tych, co nie przestali czekać, aż jedyne wieczne Słowo znów do nich przemówi”¹⁵.

W Jezusie ostatecznie przemówiło, a Jego głos rozbrzmiewa nieustannie. Halík zauważa, że u początku życia chrześcijańskiego tkwi spotkanie z wydarzeniem, Osobą w miłości. Wiara w takiej perspektywie nie jest światopoglądem, ale oznacza umiłowanie Boga. I chociaż Go nie widzimy, to „Bóg dzieje się tam, gdzie kochamy”, „jesteśmy poprzez wiarę otwarci na tajemnicę miłości absolutnej”; „kto naprawdę egzystencjalnie «liczy się z Bogiem», jest bardziej wolny w miłości: jego miłość do świata i ludzi pozbawiona jest lęku i nerwowości płynącej z przywiązania”¹⁶. W chrześcijaństwie, jak zaskakująco podkreśla Halík, nie chodzi przede wszystkim o wiarę w Boga, ale o miłość do Boga i bliźniego. Ma ona pierwszeństwo przed poznaniem Boga, „ponieważ poznanie nie ogarnia Boga takim, jaki jest

¹³ Tamże, s. 15.

¹⁴ Tamże, s. 31–32.

¹⁵ Tamże, s. 40.

¹⁶ Tamże, s. 50.

sam w sobie, lecz tylko Jego obraz w człowieku; miłość natomiast zmierza wprost do samego Boga”¹⁷. Czeski teolog wyznaje, że mówić o Bogu może tylko ten, kto spoglądając we własne serce, dostrzega w nim miłość albo przynajmniej tęsknotę za miłością.

Halík zajmuje się kwestią oddalenia/bliskości, niepoznawalności/poznawalności Boga. Kluczowym wydaje się rozdział piąty, zatytułowany jak cała książka: *Chcę, abys był*. Te rozważania praski myśliciel sytuuje między oddaleniem a bliskością Boga. „Być może zauważy teolog, co pewien czas musi przyjść zamilknięcie, aby w ciszy jeszcze wyraźniej zabrzmiało Boże słowo. Jeśli pierwszym słowem było doświadczenie Bożego oddalenia, transcendencji, to chyba możemy oczekiwać, że owym drugim słowem będzie spotkanie z Bożą bliskością, immanencją. Gdzie i jak jej szukać?”¹⁸.

Praski teolog, widząc w procesach sekularyzacyjnych błogosławieństwo i ostateczne porzucenie oraz śmierć „banalnego boga nowożytności”, przekonuje, że tylko droga w głąb, do wnętrza może doprowadzić do odkrycia źródła, Transcendencji, która jest miłością. „Tylko szukając stale jądra (*das Selbst*), którym nie możemy zawładnąć za pomocą definicji, pojęć i wyobrażeń, do którego możemy zmierzać, jedynie przekraczając wciąż wszystko, co mamy nas fałszywym poczuciem «posiadania prawdy», możemy ominąć dwie feralne skały, Scyllę fundamentalizmu i Charybdę ateizmu, a zwłaszcza to, do czego obie te skrajności niejako w odwrotny sposób się odnoszą, banalnego boga”¹⁹. Halík sugeruje, aby odkrywać Boga żywego w Biblii oraz w pismach mistyków. Tam widać i czuć „jedność przeciwieństw” (św. Mikołaj z Kuzy), „ogień, ogień, ogień” (Pascal) i paradoksalność miłości (Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, Bóg Jezusa Chrystusa). Czeski teolog pyta również, w jaki sposób wyjść naprzeciw oczekiwanej Bożej bliskości? I odpowiada za św. Janem od Krzyża: „Tęsknotą, tęsknotą i pragnieniem, które powinno się pogłębić i oczyścić w nocy wiary”²⁰.

W tym właśnie rozdziale pojawia się uzasadnienie i interpretacja tytułowego zdania. Czeski teolog przyznaje, że od lat fascynuje się definicją miłości, przypisywaną św. Augustynowi. Brzmi ona: *Amo, volo, ut sis*, co oznacza: „kocham, to znaczy: chcę, abys był”. Halík w tych słowach dostrzega zarówno miłość do człowieka, jak i miłość do Boga. W sentencji tej

¹⁷ Tamże, s. 55–56.

¹⁸ Tamże, s. 88.

¹⁹ Tamże, s. 99.

²⁰ Tamże, s. 100.

szczególnie poruszające jest słowo „chcę”. Nie zawiera ono samego tylko pragnienia czy też jedynie uczucia. „Chcę” to egzystencjalne przytaknięcie. „Przekonanie – zauważa teolog – wypływa z czystego rozumu, przytaknięcie tryska z większej głębi, z jądra (*das Selbst*), z owego centrum czułego poznania (*l'esprit de finesse*), które Pascal nazywa sercem”²¹. „Chcę” przepojone miłością, to świadomy akt otwarcia przestrzeni ludzkiej wolności, w której człowiek chce, by Bóg pozostał Bogiem. „Bóg sam – stwierdza Halík – jest oczywiście absolutnie niezależny od mojego chcenia czy niechcenia, jednak z Jego szacunku dla daru wolności, największego daru, jakim obdarzył naszą naturę, wynika, że Jego eksplicytna obecność w moim życiu (moje spotkanie z Nim w wierze i przebywanie z Nim w miłości) zakłada i domaga się owego tęskniącego «chcę». Bóg nie chce włamywać się przemocą do naszego serca jako niezwany gość. Chce wejść bramą wolności, bramą tęskniącej miłości. Mówiąc językiem mistyków: Bóg sam tęskni za naszą miłością”²². Czeski teolog z upodobaniem zwraca się ku karmelitańskiej mistryce, przywołując kategorię tęsknoty, którą jest przepojone ludzkie serce. Wyraźnie podkreśla pragnienie miłości, zapisane w ludzkiej egzystencji. Tak mocny akcent położony na tęsknotę wynika z osobistego doświadczenia słuchania i towarzyszenia osobom poszukującym Boga. Halík nie boi się radykalnie stwierdzić, iż „wiara, która sądzi, że nie potrzebuje już płomienia tęsknoty, jest trupio zimna; jeśli uważa, że nie potrzebuje wyruszyć w dalszą drogę poszukiwania i pytania, jest dotknięta paraliżem. Jeśli przekonanie religijne nie zawiera owego żarliwego przytaknięcia, jeśli owo «wiem, że jesteś» nie jest już ożywiane pragnieniem miłości, owym «chcę, abyś był», to wiara zamienia się w ideologię”²³. A zatem tylko przepełniona płomieniem tęsknoty akceptacja obecności Boga, uchroni wiarę przed uwiędnięciem. Spełnienie pragnienia serca i odnalezienie źródła miłości sprawi, że człowiek spotka Boga. Robiąc krok w jego stronę, zbliża się do Miłości i do drugiego. Bowiem Bóg nie jest naprzeciw, ale między nami. „Bóg jest głębią – definiuje praski teolog – w którą wchodzimy, kiedy przekraczamy samych siebie w miłości”²⁴.

Poszukując uzasadnienia miłości, Halík obok świętych, teologów, filozofów przywołuje – co jest charakterystyczne dla jego dyskursu – postać Fryderyka Nietzschego, okrzykniętego największym po Celsusie i Strausie

²¹ Tamże, s. 102.

²² Tamże, s. 104.

²³ Tamże, s. 112.

²⁴ Tamże, s. 133.

przeciwnikiem chrześcijaństwa. Co wnosi do tych rozważań myśl proroka „śmierci Boga”? Czeski teolog traktuje go paradoksalnie jako przewodnika („Złośliwy, zraniony, przenikliwy Nietzsche już chyba na zawsze pozostanie moim przewodnikiem po krętych uliczkach religii”), który uczy, że „wielkie myśli zasługują na to, by mieć wielkich nieprzyjaciół (małych nieprzyjaciół miało i ma chrześcijaństwo aż nadto) i że nieprzyjaciołom niekiedy zawdzięczamy więcej niż przyjaciołom”²⁵. Mówiąc o miłości, Nietzsche widzi w niej jedynie ludzką rzecz, naszą sprawę, której wyjaśnienie nie wymaga uciekania się do zaświatów. Ale filozof ten, jak zauważa Halík, przeczuwa także, że w człowieku kryje się zapowiedź czegoś niedopowiedzianego, co objawi się w narodzinach nadczłowieka. Praski teolog konsekwentnie podkreśla, że krytycyzm Nietzschego wobec chrześcijaństwa może być tylko oczyszczający. A jego intuicje interpretacyjne, wskrzeszające zapomniane motywy greckiej kultury (np. tańczący Dionizos), stanowią zapowiedź narodzin odnowionej wiary.

Halík, interpretując doświadczenie ludzkiej miłości, zauważa, że jest w niej zawarty ładunek, który burzy wszystkie pozytywistyczne przekonania. „Miłość jest na tyle głęboko ludzka, że najbardziej ze wszystkiego świadczy o głębi, w której człowiek jest czymś więcej niż człowiekiem, w której człowiek sam siebie przekracza”²⁶. Żarliwa miłość ostatecznie wyraża się w tęsknocie za wiecznością, jest jej przedsmakiem. „Żarliwość miłości kryje w sobie cierpienie z powodu niespełnienia, wskazuje już tu na ziemi (na świecie, w tym życiu – w *saeculum*) na to, czego ziemia dać nie może, na wieczność, *ad saeculum saeculorum*, «na wieki wieków»”²⁷. Ludzka miłość w swojej najgłębszej treści nosi zawsze znamię boskości. Drugi człowiek nie jest tylko przedmiotem miłości, ale jego osoba wskazuje na „ty”, które trzeba dostrzec w horyzoncie „absolutnego Ty”.

Praski teolog podkreśla, że miłość, która wychodzi z Bożego źródła i kształtuje człowieka, jest ostatecznie zaproszeniem do uczestnictwa w boskiej naturze. Trójca Święta przedstawiona ikonicznie jako krąg, taniec osób, które dają sobie nawzajem pierwszeństwo, wzajemnie się przenika i dopełnia (*perichoresis*). „I przypominam sobie – wyznaje Halík – stwierdzenie Nietzschego: «Wierzyłbym tylko w Boga, który by tańczyć potrafił!». *Hic Rhodus*, tutaj tańczy – odpowiadam – nie trzeba za Dioni-

²⁵ Tamże, s. 245–246.

²⁶ Tamże, s. 249.

²⁷ Tamże.

zosem puszczać się w pijacki wir z bachantkami, po którym głowa tylko pęka; na tego typu szaleństwa jesteśmy już za starzy, a jednocześnie nie aż tak zesklerociali, pustelniku z Sils-Maria. Tutaj, w sercu Trójcy, jest źródło owej *sobria ebrietas*, tutaj do syta możemy się pokrzepić winem Ducha, które daje radość ludzkiemu sercu. Przecież nasz Pan daje najlepsze wino dopiero na koniec!”²⁸.

Halík, podejmując teologiczną refleksję nad miłością, pokonuje drogę, która wiedzie od ludzkiego doświadczenia, przekraczającego uczucie, poprzez tęsknotę, zapisaną głęboko w sercu, do spotkania z Bogiem, który jest źródłem, dającym się poznać i pokochać na miarę naszych możliwości. Uzasadnienie zaproponowane przez czeskiego teologa, którego jedynie fragmenty zaprezentowałem, to bogata argumentacja, odpowiadająca na zarzuty, narosłe od czasów nowożytnej krytyki religii. Halík sytuując się pośród myślicieli ponowoczesności, mówi o chrześcijaństwie przenikniętym miłością, w którym jest miejsce dla tęsknoty, żarliwości, ale również dla wątpliwości i „nocy ciemnej”. Z myśli czeskiego teologa przebija przekonanie, że tylko wiara, nawet chwiejna, daje ocalenie, a odkryta głębia miłości sprawia, że życie nasze nabiera sensu. „W miłości – puentuje całość rozważań praski teolog – najbardziej jesteśmy sobą. W miłości jesteśmy ludzcy, najbardziej ludzcy. Ale właśnie w tym i tylko w tym, w czym jesteśmy najbardziej ludzcy, w pełni ludzcy, ludzcy aż po brzegi, wręcz arcyludzcy, objawia się nam i daje to, co jest bardziej niż ludzkie”²⁹. Miłość pozwala odkryć w końcu i zobaczyć Źródło-Trójcę, która zaprasza do wspólnoty. „Oto jest Bóg – kończy refleksję Halík – który rozkręca świat ruchem miłości, oto jest Bóg, który zaprasza cię do tańca miłości, a w tańcu tym przenikają się niebo z ziemią, łaska z naturą, boskość i człowieczeństwo, Boża Trójca z triadą cnót, przez którą tanecznym krokiem wejdziemy do wieczności. Wieczność nie jest cmentarnym spokojem, wieczność jest wiecznym ruchem, tańcem miłości!”³⁰.

Chcę, abys był to głęboka i rozbudowana medytacja nad miłością. Czeski teolog nie jest systematykiem, a jego teksty żadną miarą nie przypominają traktatów teologicznych. To raczej uporządkowane eseje, które rozwijają krok po kroku i oświetlają z różnych stron przewodni temat. Nasycone licznymi odwołaniami do myśli filozoficznych i teologicznej XIX i XX wieku, a także

²⁸ Tamże, s. 253.

²⁹ Tamże, s. 254.

³⁰ Tamże, s. 253.

bogate w myśl świętych i mistyków, stanowią doskonałą lekturę zarówno dla wprawionych teologów, jak i poszukujących przewodnika na drodze wiary.

Bóg w pustych kościołach – próba teodycei³¹

Czas pustych kościołów to książka pełna duchowych inspiracji, klasycznych Halíkowych wątków, wplecionych w naszą aktualną sytuację egzystencjalną. To przewodnik dla wszystkich, którzy mierzą się w dobie pandemii i po niej z najważniejszymi pytaniami. Halík, niczym Gottfried Wilhelm Leibniz, przedstawia własną teodycę³². Jest ona zdecydowanie inna niż ta osiemnastowieczna. Inny jest też świat, inni i my jesteśmy. Bóg na szczęście, tak wtedy, jak i dzisiaj, nie zmienia się. Doskonale wie o tym Halík, dlatego staje przed kamerą w pustym kościele św. Salwatora na Praskiej starówce. Chce przejść ze słuchającymi go po drugiej stronie ekranu drogę od Środy Popielcowej do Zielonych Świątek. *Czas pustych kościołów* stanowi zbiór siedemnastu kazań. Nie są to jedynie biblijne interpretacje tekstów liturgicznych. Halík inspiruje się Ewangelią i na niej buduje narracje, pełne teologicznej głębi.

Kontekstem kazań jest dla czeskiego teologa obecna sytuacja³³. „Doświadczenie pandemii – wyznaje Halík – utwierdziło mnie w przekonaniu, do którego skłaniałem się już wcześniej, analizując współczesną sytuację religijną: nie mamy dziś do czynienia z sekularyzacją w rozumieniu religijnego kryzysu poczucia bezpieczeństwa, ale z całkowitym kryzysem poczucia bezpieczeństwa współczesnego człowieka, bezpieczeństwa religijnego i świeckiego. Jeśli chcemy zrozumieć świat, który się właśnie rodzi – świat, w którym nadal będą trwać główne procesy globalizacji, jakimi są wszelkiego rodzaju choroby, włącznie z populistycznymi ideologiami i religijnym fundamentalizmem – musimy porzucić wiele starych wyobrażeń i uproszczonych schematów myślenia, także w naszym myśleniu o religii”³⁴. Dlatego czeski

³¹ Zob. K. Kałuża, *Gdzie jest Bóg w pandemii? Kilka uwag na marginesie chrześcijańskiego obrazu Boga, teodycei i dialogicznego charakteru modlitwy*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 209–240.

³² Zob. <https://utw.uj.edu.pl/documents/6082181/e16e6f4b-4e7c-4933-a6d6-28b44d1a-fa93> [8.09.2022].

³³ Na temat sytuacji Kościoła w czasie pandemii zob. *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, red. J. Bartoszek [i in.], Katowice 2020; *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*, red. W. Kasper, G. Augustin, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2020.

³⁴ Halík, *Czas pustych Kościołów*, s. 18.

myśliciel proponuje, podobnie jak dominikanin o. Maciej Zięba, podjęcie „preewangelizacji”³⁵, przez którą rozumie systematyczną pracę nad duchową kulturą jednostek i społeczeństw. „Chodzi – wyjaśnia – o odwrót od powierzchownego, konformistycznego życia (tak jak «się żyje» w świecie) ku kulturze «duchowego rozróżniana», do odpowiedzialności za siebie i za innych, za wspólne środowisko życia. Przypowieść Jezusa o siewcy mówi jasno: ziarno Ewangelii potrzebuje dobrej gleby, narodziny i wzrost wiary następują na określonym biotopie. Na mieliznie, na skale wśród chwastów ziarno nie zapaści korzeni”³⁶.

Halík przyznaje, że pandemia stała się podczas wielkanocnych tygodni okresem wzmożonej aktywności duchowej. Zdaniem czeskiego teologa, czas zamkniętych kościołów dał, i to jest paradoksalne, „dostęp do chrześcijańskiego jądra tych świąt: było to jakby obecne w swej nieobecności”³⁷. Halík w trakcie kazań chciał na pewno „pocieszyć i podnieść na duchu słuchaczy, wprowadzić ich głębiej w tajemnicę Wielkanocy”³⁸, ale także chodziło mu o przygotowanie słuchaczy na czas, kiedy będą musieli „z większą odwagą i zaufaniem wstąpić do obłoku tajemnicy i umieć żyć wśród paradoksów i nowych wyzwań”³⁹. Pandemia obudziła także w samym teologu autorefleksję. Jest ona wyraźnie widoczna w kazaniach. Proponując słuchaczom refleksję nad wiarą, Halík sam siebie pyta o jądro życia, fundament, na którym buduje. Przyznaje również, że w tym czasie ponownie odkrył „tajemnicę Wielkanocy, tajemnicę śmierci i wskrzeszenia: coś musi umrzeć – wyjaśnia (i w Kościele, w nas, w naszej wierze), aby mogło przyjść Wskrzeszenie, przy czym Wskrzeszenie nie jest powrotem, ale głęboką przemianą”⁴⁰. Poza tym przekonał się, że kamieniem węgielnym jego teologii jest idea *ressurrectio continua* – kontynuowane zmartwychwstanie, czyli „kontynuacja Jezusowego zwycięstwa nad śmiercią, strachem i winą jako życiodajna rzeka, która w pewnych momentach tryska z głębin na powierzchnię w osobistych historiach wierzących i w historii Kościoła, w momentach przemian i reform objawiających się kryzysami i próbami”⁴¹.

³⁵ Zob. M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997, s. 141–147.

³⁶ Halík, *Czas pustych Kościołów*, s. 21.

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 25–26.

³⁹ Tamże, s. 26.

⁴⁰ Tamże, s. 26–27.

⁴¹ Tamże, s. 27.

Wielkopostne kazania czeski teolog rozpoczyna od mocnego wezwania. Chodzi dosłownie o rekreację, czyli *re-creatio*, ponowne stworzenie, odnowienie, obudzenie, które ma uzdrowić i uwolnić, by ostatecznie zaprowadzić z powierzchni do głębi. Ta idea jest nieustannie obecna w homiliach Halíka. „Ten, kto żyje na powierzchni, żyje życiem nieautentycznym, w rozproszeniu, w powierzchownych zabawach, w niewoli u bożków tego świata. Ze swojego życia tworzy kicz. Ten, kto potrafi uwolnić się od powierzchowności i zejść do głębi, żyje życiem autentycznym, życiem w prawdzie, przeżywa swoje życie jako sztukę, tworzy własną osobowość jako oryginalne dzieło sztuki. W ten sposób spełnia twórczy plan Boży. Odpowiada na niepowtarzalne dzieło Boże, dzięki któremu został powołany z niebytu do bytu. Pokuta, nawrócenie (*metanoia*) to nieskończenie więcej niż zwykła «moralna poprawa», jakkolwiek i ona jest oczywiście potrzebna”⁴².

Pozbawieni zewnętrznych aktywności, łącznie z modlitwą liturgiczną, mamy szansę na odkrycie głębi, poszukanie fundamentu życia, zmierzenie się ze swoimi demonami. Zejść do głębi, wyjaśnia Halík, „oznacza zazwyczaj także dotknąć dna, konfrontować się nicością, z nocną i tragiczną stroną ludzkiego życia, z przemijalnością. Oznacza wyzbycie się złudzeń (także w mitach, bajkach i archaicznych rytuałach droga do skarbu, do dojrzałości i dorosłości, zawiera bolesne próba). Pycha oślepia i ogłupia, więzi na powierzchni. Pokora otwiera oczy i stawia nas w prawdzie”⁴³. Ta propozycja zejścia w głąb siebie posiada ogromny sens. Dlaczego? „Kiedy zdobywamy się na odwagę, idąc ku pokucie, ku pokorze, ku prawdzie, kiedy dotykamy w sobie prochu naszej skończoności, możemy dotknąć jednocześnie ręki Bożej, która podnosi nas z prochu ziemi i stale na nowo nas stwarza”⁴⁴.

Halík stanowczo sprzeciwia się wszelkim próbom wykorzystywania religii w dobie pandemii. „Kiedy nie ma pod ręką «naturalnego wyjaśnienia» – stwierdza – wtedy Bóg okazuje się przydatny także dla ludzi dalekich od wiary”⁴⁵. Niestety, obecny czas sprzyja narodzinom irracjonalnych teorii, manipulacjom tekstami religijnymi, wzmożoną lekturą rozmaitych objawień i prorocत्व. „Kiedy przychodzi jakieś nieszczęście, wszyscy uśpieni agenci złego, mściwego Boga budzą się i z radością rozkładają swoje stragany, na których handlują strachem i podejrzanymi medykamentami. Nadużywają

⁴² Tamże, s. 34.

⁴³ Tamże, s. 35.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 52.

oni nieszczęścia i nadużywają religii. Używają Boga jako swojego narzędzia, jako psychologicznego narzędzia, którym posługuje się ich własna nienawiść. Ze swoich wyobrażeń o mściwym i mszczącym się Bogu czynią własną broń, aby się porachować ze swoimi przeciwnikami. Oni już doskonale znają myśl Bożą, nic zatem dziwnego, że ich Bóg srodze karze właśnie tych, których oni nienawidzą albo których się boją, i że karze ludzi właśnie za to, co ci agenci mściwego Boga uznają za godne potępienia⁴⁶. W takiej sytuacji zadaniem chrześcijan jest ostrzeżenie przez paniką i zamętem. „Zdrowa wiara – podkreśla Halík – panuje nad strachem i wytwarza przestrzeń dla racjonalnego, spokojnego i odpowiedzialnego postępowania⁴⁷. Czeski teolog wzywa do przestrzegania zaleceń służących ochronie zdrowia i równocześnie wskazuje: „czerpmy z wiary, nadziei i miłości racjonalizm i odpowiedzialność, siłę do odrzucenia przesądów, do pokonania strachu i obojętności”. Wobec katastrofy, której jesteśmy uczestnikami, potrzeba solidarnej miłości. „Kiedy już na tym polu zrobimy wszystko, co w naszych siłach – stwierdza Halík – możemy medytować nad tym, co Bóg chce nam powiedzieć przez taki znak czasu”. „Medytować, przemyśleć w duchu modlitwy, szukać głębszego sensu – to wszystko oznacza także «nie dawać łatwych, pospiesznych odpowiedzi»⁴⁸.

Wobec zakazu publicznych nabożeństw Halík zachowuje się zgoła odmiennie niż większość duszpasterzy. Nie chce zastępować Eucharystii jej konsumpcją na ekranie. Proponuje za to, by odkryć „nowe źródła i formy przeżywania i świętowania tajemnic naszej wiary⁴⁹. Jego zdaniem obecną sytuację można odczytać jako swoistą szansę na rozwój nowych dróg duchowości. „Być może puste i zamknięte kościoły – stwierdza Halík – są proroczym znakiem ostrzegawczym: jeśli nasz Kościół i nasza religijność nie dokona reformy, nawrócenia, pogłębienia, szybko liczne kościoły pozostaną puste i zamknięte na zawsze⁵⁰. Może obecna sytuacja jest zapowiedzią przyszłości, w której „jedna postać chrześcijaństwa zaniknie tak, jak zanikły świątynie i święte miasto”⁵¹. Może również ten czas postu od Eucharystii dany jest katolikom po to, by zaczęli bardziej cenić Mszę świętą i lepiej ją rozumieć? Halík proponuje, by w okresie zamkniętych kościołów otworzyć swoje serce na głos Boga, który mówi w słowie. Otwartość to jedno

⁴⁶ Tamże, s. 50–51.

⁴⁷ Tamże, s. 53.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 61.

⁵⁰ Tamże, s. 62.

⁵¹ Tamże.

z kluczowych pojęć Halíkowej myśli. „Trzy podstawowe cnoty chrześcijańskie są właśnie trójjedyną formą otwartości: nadzieja jest otwartością na przyszłość, wiara jest otwartością na tajemnicę Boga, a miłość jest otwartością na tajemnicę jednocześnie człowieka i Boga”⁵². W dobie pandemii, której towarzyszy zamknięcie się w domach potrzeba kultywowania otwartości serca i myśli.

Nakaz noszenia maseczek, który obowiązuje w dobie pandemii, Halík wykorzystuje do refleksji nad chrześcijaństwem z ludzką twarzą. Zachęta do zrzucenia masek, w które ludzie przyoblekają własne życie, pojawia się – stwierdza czeski teolog – ilekroć głosi on kursy podstaw wiary. Zwraca się wtedy do uczestnikami słowami: „Bóg przyjmuje nas takich, jakimi jesteśmy, z naszymi słabościami, grzechami, pytaniami i wątpliwościami”⁵³. Zdaniem Halíka, „dzisiejszy czas pandemii wiele nam zabrał i jeszcze zabierze. Ale również wiele nam daje, wraz z inspirującymi przykładami powszechnego, codziennego bohaterstwa i wytrwałości. Społeczeństwo będzie zapewne materialnie biedniejsze, ale chyba będzie też dojralsze – my będziemy dojralsi”⁵⁴. Z pewnością także wiara ulegnie zmianie. Halík uważa, że ona również będzie dojralsza. Dlaczego? Bo właśnie „przychodzi próba, w której z tak wielu rzeczy musimy zrezygnować, aby znaleźć to, co istotne”⁵⁵. I dalej dodaje czeski teolog: „chodzenie w niedzielę do kościoła, świętowanie z innymi jest na pewno z wielu powodów dobre i ważne, ale – jak widać – chrześcijaństwo na tym nie stoi”⁵⁶. Co zatem jest jego istotą? Czy ona zmienia się? Halík uważa, że wobec niemożności normalnego wypełnienia przykazania, w tym przypadku świętowania dnia Pańskiego, „musimy twórczo i odważnie poszukiwać nowego sposobu”⁵⁷ jego wypełnienia. Być może nie dotyczy to tylko Eucharystii. Bez wątpienia chodzi o zachowanie Ducha Chrystusa, który stanowi istotę wiary (Rz 8, 9). Jeśli nie będziemy mieli „sposobu myślenia, jaki miał Jezus, jeśli nie wcielimy do swojego myślenia, do swoich życiowych postaw i swojej praktyki «stylu» Jezusa, Jego życiowych stanowisk i Jego stosunków z innymi, to nasza wiara się rozpadnie i rozpadną się nasze kościoły”⁵⁸.

⁵² Tamże, s. 63.

⁵³ Tamże, s. 85.

⁵⁴ Tamże, s. 86.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 87.

⁵⁸ Tamże.

Czas pandemii posiada dla wierzących szczególną wagę, ponieważ ma szansę stać się czasem przygotowania do sytuacji, „która może bardzo szybko nastąpić, o ile Kościół – tak, Kościół! nie świat! – «nie nawróci się» i nie zmieni”⁵⁹. Diagnoza Halíka jest następująca: „osłabienie obecności Kościoła w naszym (i nie tylko naszym) społeczeństwie nie jest tylko wynikiem wpływów zewnętrznych: nie narzekajmy na tsunami sekularyzmu, materializmu, konsumizmu i jak jeszcze nazywają się wszystkie te straszdyła z umoralniających kazań. Odpowiedzialności za kryzys Kościoła w naszej części świata nie możemy stale zwać na dekady komunistycznego ucisku. A już na pewno nie da się tego przedstawić jako logiczny skutek modernizacji społeczeństwa czy też zwycięstwo światła postępu i nauki nad mrokiem wiary i religii. Te rzekome wojny wiedzy z wiarą były najczęściej wojnami złej teologii (fundamentalistycznej) z prymitywnym rozumieniem nauki (pozytywizm, scjentyzm). Zdrowa, dojrzała wiara nigdy nie potrzebowała walczyć z rozumem i nauką; przeciwnie, może być jej cennym sojusznikiem. Wiara miała i ma innego rzeczywistego wroga: przesady, irracjonalizm, a przede wszystkim różnego rodzaju bałwochwalstwo”⁶⁰.

Czeski teolog uważa, że w naszym kręgu kulturowym mamy do czynienia z kryzysem jednej z postaci Kościoła, jednej z postaci religii, ale nie wiary czy też religii w ogóle⁶¹. „Kryzys religii czasem może się przemienić w świetlany moment wiary. Przeciwnieństwem zdrowej i dojrzałej wiary są wyobrażenia o Bogu, które ateści tacy jak Feuerbach czy Freud pomogli nam zdemaskować jako bałwany, jako projekcje naszych lęków i pobożne życzenie”⁶². Dlatego wierzący powinni dzisiaj być przygotowani na „poniekąd inną postać Kościoła”⁶³. Wobec zbliżających się świąt wielkanocnych Halík konstatuje: „dziś nasze kościoły i świątynie są puste, i to także te, które jeszcze niedawno były pełne. Pan wyprowadził nas ze świątyn i daje nam zadanie, abyśmy całkiem inaczej niż kiedyś świętowali największe chrześcijańskie święta. Chyba chce od nas czegoś więcej niż tego, abyśmy

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 87–88.

⁶¹ Zob. T. Czyżewski, *Jak nie rozwijać się duchowo. Religijne zaburzenia osobowości*, Kraków 2022; D. de Lassus, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2022; A. Riccardi, *Kościół płonie. Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, tłum. E. Augustyn, Kraków 2022; J.P. Strumiłowski, *Zachwiana hierarchia. Pomieszenie pojęć i przyczyny kryzysu w Kościele*, Kraków 2022; G. Weigel, *Kruchy porządek. Jak znaleźć oparcie i nadzieję*, tłum. K. Kurek, Warszawa 2020.

⁶² Halík, *Czas pustych Kościołów*, s. 88.

⁶³ Tamże, s. 90.

liturgię w kościele zamienili na mszę na ekranie telewizora⁶⁴. I celnie dodaje: „wielkanocną Ewangelię o pustym grobie będziemy czytać raczej w domach, a nie w pustych kościołach. A jeśli pustka kościoła będzie nam przypominać pusty grób w Jerozolimie, to nie powinniśmy być tym przytłoczeni na tyle, aby nie dosłyszeć płynącego z góry głosu: Nie ma Go tu! Powstał z martwych! Śpieszy przed wami do Galilei, tam Go zobaczycie⁶⁵. Pytanie, które rodzi na kanwie tych ewangelicznych zdań, może być – zdaniem Halíka – tylko jedno: „gdzie jest dla nas ta dzisiejsza Galilea, Galilea pogan, miejsce, dokąd mamy pójść i znaleźć tam żywego Chrystusa? Znaleźć tam Boga zmienionego nie do poznania doświadczeniem śmierci?”⁶⁶.

„Popołudnie chrześcijaństwa” jako czas Kościoła

Halík zauważa, że „sytuacja Kościoła katolickiego pod wieloma względami przypomina dziś czas przed reformacją⁶⁷. Dlatego wszelkie reformy⁶⁸, jego zdaniem, „nie mogą pozostać na poziomie zmian instytucjonalnych struktur i kilku akapitów w katechizmie, kodeksie prawa kanonicznego czy podręcznikach moralności. Skuteczność reformy i żywotność Kościoła zależą od tego, czy uda się ponownie dotrzeć do duchowej głębi i egzystencjalnego wymiaru wiary⁶⁹. Zdaniem czeskiego duchownego obecny kryzys to „skrzyżowanie, które pozwala przejść do nowej – popołudniowej – epoki w historii w chrześcijaństwa. Narazone na wstrząsy, może także dzięki bolesnym doświadczeniom – jak ranny lekarz – rozwinąć terapeutyczny potencjał chrześcijaństwa⁷⁰. Według Halíka „jeśli Kościoły oprą się pokusie zapatrzenia w siebie i zbiorowego narcyzmu, klerykalizmu, izolacjonizmu i prowincjonalizmu, będą w stanie wesprzeć nową, szerszą i głębszą ekuumenę⁷¹. Czeski teolog uważa, że decydująca dla obecnej kondycji katolicyzmu jest jego przeszłość. „Przez cienie nieodległej przeszłości Kościół traci

⁶⁴ Tamże, s. 91.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tenże, *Popołudnie chrześcijaństwa*, s. 10.

⁶⁸ Zob. C. Delson, *Koniec chrześcijańskiego świata*, tłum. M. Szczurowski, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Rzym – Warszawa 2021, s. 175–193; R. Martin, *Kościół w kryzysie. Ścieżki wyjścia*, tłum. Z. Przybyłowski, Kraków 2021; T.P. Terlikowski, *Koniec Kościoła, jaki znamy*, Warszawa 2022.

⁶⁹ Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa*, s. 10–11.

⁷⁰ Tamże, s. 11.

⁷¹ Tamże.

wiarygodność. Chrześcijanie są podzieleni, i najczęściej nie są to podziały między wspólnotami, ale wewnątrz nich. Wiara chrześcijańska nie trafia już na wojowniczy ateizm ani na brutalne prześladowania, które potrafiły wierzących przebudzić i zmobilizować, pojawiło się jednak znacznie większe niebezpieczeństwo – obojętność⁷².

Analizując obecną sytuację, Halík postuluje odnowę wiary i pójście w głąb szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej. Przez wiarę rozumie „postawę życiową, orientację, sposób, w jaki istniejemy w tym świecie, jak go rozumiemy, a nie po prostu przekonania religijne i poglądy; bardziej interesuje mnie *faith* niż *beliefs*”⁷³. Jego zdaniem chrześcijaństwo zachowuje szczególne rozumienie relacji człowieka z Bogiem. Tutaj wiara „nie traci charakteru *emmana*; wiara w Chrystusa nie musi się wiązać z uprzedmiotowieniem. Wiara chrześcijańska nie jest kultycznym czczeniem osoby Jezusa, ale naśladowaniem Chrystusa. To z kolei nie oznacza pójścia w ślady Jezusa z Nazaretu, postaci historycznej, [...], ale podążaniem za Jezusem i z Jezusem, z Tym, który sam o sobie powiedział: «jestem drogą», a swoim uczniom obiecał, że będą dokonywać jeszcze większych czynów niż On. Wiara w Chrystusa jest drogą zaufania i odwagi, miłości i wierności; to droga ku przyszłości, którą Chrystus otworzył i do której zaprasza”⁷⁴. Czeski myśliciel kategorycznie stwierdza: „jeśli chrześcijaństwo ma przełamać kryzys, który dotknął wielu jego form, i stać się inspirującą odpowiedzią na wyzwania czasu wielkich przemian cywilizacyjnych, musi odważnie przekroczyć dotychczasowe mentalne i instytucjonalne granice. Nastął czas samoprzekraczania chrześcijaństwa”⁷⁵.

Kluczowe dla Halíkowskiej teologii pozostają pojęcia odnoszące się do Boga i człowieka. Czeski myśliciel, argumentując za odnową wiary, wypowiada najpierw istotne twierdzenia dotyczące samego Boga. Rozumieć Go „jako osobę nie oznacza przyjąć prymitywnie antropomorficznego wyobrażenia o Bogu i odnosić się do Niego z pospolitą familiarnością, przestać postrzegać Go jako tajemnicę. Jeśli chrześcijaństwo przypisuje absolutnej tajemnicy atrybuty «osoby», podkreśla w ten sposób, że nasz stosunek do Boga ma charakter dialogiczny: nie jest tylko aktem poznawania i szukania porozumienia z naszej strony, lecz także spotkaniem, na

⁷² Tamże, s. 13.

⁷³ Tamże, s. 14.

⁷⁴ Tamże, s. 16–17.

⁷⁵ Tamże, s. 18.

którym Bóg nas przyjmuje. To wzajemne przyjęcie Boga i człowieka nie jest jednorazowym aktem, ale historią, opowieścią, która się rozwija⁷⁶. Ponadto „do egzystencjalnego rozumienia wiary [...] w religioznawczym i teologicznym słowniku najbliższej chyba pojęciu duchowości – oczywiście jeśli nie rozumiemy jej zbyt wąsko, jako tylko życie wewnętrzne czy subiektywnie pojmowaną wiarę. Duchowość to «styl życia wiary», wypełnia właściwie całą przestrzeń *fides qua*. To esencja drzewa wiary, która karmi i ożywia oba jej wymiary: życie duchowe, wewnętrzne religijne doświadczenie, sposób przeżywania wiary i rozmyślenia o niej, jak też zewnętrzną praktykę wiary przejawiającą się w postępowaniu wierzących w społeczeństwie, wspólnym świętowaniu, wcieleniu wiary w tkanę kultury⁷⁷. W tej perspektywie „Bóg sam w sobie pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą, niejawnie jest także Jego działanie w głębi ludzkiego serca (w podświadomości)⁷⁸. Z kolei człowiek w spotkaniu ze Stwórcą odkrywa swoją istotę. Halík formułuje tę prawdę, odwołując się do kategorii otwartości obecnej już w teologii K. Rahnera czy W. Pannenberg: „w wierze, w tym egzystencjalnym spotkaniu z przekraczającą wszystko tajemnicą, ukazuje się właściwa natura ludzkiego życia: jego otwartość. Antropologia teologiczna opierająca się na doświadczeniach mistycznych widzi w tej otwartości życiowy fundament: *homo est capax Dei* (człowiek jest zdolny do przyjęcia Boga). Teologia chrześcijańska uznaje za punkt kulminacyjny spotkanie ludzkiej i Bożej otwartości na osobę Jezusa Chrystusa⁷⁹. Dla czeskiego intelektualisty kluczowymi pozostają dwa terminy: obecność Boga w świecie i otwartość na Niego człowieka. Halík wyznaje: „Bóg, w którego wierzę, jest obecny w naszym świecie przede wszystkim przez modlitwę i pracę ludzi (pamiętajmy o benedyktyńskim *ora et labora*), przez odpowiedzi na Boże impulsy (mówiąc tradycyjnie: na działanie łaski) – życiem pełnym wiary, nadziei i miłości. Dla teologii wiara, nadzieja i miłość nie są tylko postawami życiowymi, ale miejscem spotkania i fundamentalnego złączenia (*perichoresis*) boskiego i ludzkiego, łaski i wolności, nieba i ziemi. W nich jest Bóg i jego życie dostępne naszemu badaniu. Nurt teologii, do którego należę, to fenomenologia boskiego samoobjawienia w aktach wiary, którym towarzyszy miłość i nadzieja⁸⁰.

⁷⁶ Tamże, s. 28.

⁷⁷ Tamże, s. 29.

⁷⁸ Tamże, s. 32.

⁷⁹ Tamże, s. 33.

⁸⁰ Tamże, s. 35–36.

Halík, analizując zmiany zachodzące w świecie, odczytuje je w kluczu teologicznym. Swoje podejście nazywa kairologią: „określam tym słowem teologiczną hermeneutykę doświadczenia wiary w historii, szczególnie w kryzysowych momentach zmian społecznych i kulturowych paradygmatów”⁸¹. Metodę wyjaśnia w następujący sposób: „w chrześcijaństwie nie da się służby Bogu oddzielić od służby człowiekowi a poznawania Boga od poznawania człowieka i świata. Jeśli teologia ma być traktowana poważnie, jako istotny element służenia ludziom, musi być teologią kontekstualną, reflektować doświadczenie wiary, jej obecność w ludzkim życiu i społeczeństwie. Musi zastanawiać się nad wiarą w kontekście kultury i w kontekście historycznych przemian, nawiązywać dialog z naukami, które zajmują się człowiekiem, kulturą, społeczeństwem i historią”⁸². Zdaniem czeskiego duchownego „kairologię należałoby uznać raczej za socjoteologię (połączenie socjologii z teologią) niż za czystą teologię”⁸³. Ponadto „wizja Kościoła w teologii musi być szersza niż socjologiczny opis fazy już zakończonej. W perspektywie teologicznej Kościół jest czymś więcej niż tylko jedną z instytucji społecznych; jest sakramentem, czyli symbolem i skutecznym znakiem (*signum efficiens*) jedności wszystkich ludzi w Chrystusie”⁸⁴. Halík kairologię traktuje jako część *public theology*, czyli teologii publicznej). „Dla teologii publicznej przestrzeń publiczna jest zarówno przedmiotem badań, jak i adresatem wypowiedzi; teologowie tego nurtu często aktywnie włączają się w działania społeczne, inicjatywy obywatelskie i przystępują do grup zaliczanych do ruchu oporu”⁸⁵. Szczególne miejsce w tej perspektywie odgrywa kultura. Jest medium poszukiwania sensu. Czeski teolog traktuje ją jako *locus theologicus*, to znaczy „prawowity przedmiot badań teologicznych”⁸⁶.

Tytułową metaforę, czyli „popołudnie chrześcijaństwa”, Halík zaczerpnął od C.G. Junga. Szwajcarski psychiatra i psycholog użył jej „do scharakteryzowania dynamiki indywidualnego ludzkiego życia”⁸⁷. W jej kluczu czeski teolog interpretuje historię chrześcijaństwa. Zacytujmy go w całości: „C.G. Jung porównał bieg ludzkiego życia do biegu dnia. Przedpołudnie to młodość i wczesna dorosłość; czas, kiedy człowiek kształtuje podstawowe

⁸¹ Tamże, s. 37.

⁸² Tamże, s. 39.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 41.

⁸⁵ Tamże, s. 43.

⁸⁶ Tamże, s. 47.

⁸⁷ Tamże, s. 55.

rysy osobowości, buduje ściany i filary domu, jakim jest jego życie, organizuje swój dom, zajmuje miejsce w społeczeństwie, wybiera drogę zawodową, rozpoczyna karierę, zawiera małżeństwo i zapewnia sobie rodzinne wsparcie. Tworzy swój *image* – wyobrażenie, które chce, aby mieli o nim inni, maskę (w terminologii Junga to *persona*), która jest jego «zewnątrzną twarzą», użycza człowiekowi tożsamości i równocześnie chroni go przed bolesnym zaglądaniem innych w intymne obszary tego ja. Kto chce rozpocząć drogę duchowego dojrzewania, wypłynąć na głębie, nie zapuszczając wcześniej korzeni w tym świecie, ten jest nieodpowiedzialny i wystawia się na katastrofę⁸⁸. Kryzys południa z kolei „to czas zmęczenia, senności, moment, gdy człowieka przestaje cieszyć wszystko, co dotąd napełniało go radością”⁸⁹. Popołudnie zaś, „wiek dojrzały i starość, mają inny – ważniejszy – cel niż przedpołudnie – wyruszenie w drogę duchową, zejście do głębi. Popołudnie to *kairos*, czas odpowiedni dla rozwoju duchowego, okazja do dokończenia trwającego całego życia procesu dojrzewania. Ten etap może przynieść cenne owoce: dystans, mądrość, spokój i tolerancję, zdolność panowania nad emocjami i pokonywanie egocentryzmu. To jest największa przeszkoda na drodze do centrum naszego świadomego życia, do wewnętrznego ja (*das Selbst*)”⁹⁰.

Odnosząc ten podział do historii chrześcijaństwa, Halík stwierdza: „dzieje chrześcijaństwa od początku aż do progu nowoczesności postrzegam jako przedpołudnie, długi czas, w którym Kościół przede wszystkim zbudował swoje instytucje i doktrynalne struktury. Potem przyszedł kryzys południa – z epicentrum w środkowej i zachodniej Europie – który właśnie tymi strukturami wstrząsa. Trwa w wielu krajach z różną intensywnością od późnego średniowiecza przez cały okres nowożytny, od renesansu i reformacji, od schizmy w zachodnim chrześcijaństwie i wojen, które po niej nastąpiły i podważyły wiarygodność poszczególnych wspólnot, przez oświecenie, epokę krytyki religii i rozwoju ateizmu aż po czas powolnego przechodzenia ateizmu w następną fazę – apateizm, religijną obojętność”⁹¹.

Czeski duchowny uważa i jest do tej tezy przekonany, że „dziś stoimy u progu popołudnia chrześcijaństwa; kończy się długi okres kryzysu i już pojawiają się rysy nowej, zapewne głębszej i dojrzszej postaci chrześcijań-

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 56.

⁹⁰ Tamże, s. 57.

⁹¹ Tamże, s. 59.

stwa. Formuły popołudniowej – jak zresztą wszystkich wcześniejszych – nie przyniesie nam bezosobowa i nieodwracalna logika historii. Przychodzi ona jako możliwość, jako *kairos* – okazja, która pojawi się nagle, ale zostanie wykorzystana jedynie wtedy, kiedy ludzie zrozumieją, że to szansa, i dobrowolnie z niej skorzystają⁹². Wyjaśniając Jungowski termin, dodaje: „metafora kryzysu południa pozwala mi nazwać długą i podzieloną na krótsze okresy epokę stopniowego zanikania *christianitas* – określonego typu wcielenia wiary chrześcijańskiej w zachodnią kulturę i cywilizację⁹³. Podsumowując zaproponowaną periodyzację, zauważa: „wyróżniam trzy etapy w historii chrześcijaństwa: najpierw przedpołudnie – premodernę, potem czas kryzysu południa – epokę sekularyzacji, i właśnie się rozpoczynające popołudnie chrześcijaństwa – formę, która powstała już w czasie postmodernistycznego rozkładu świata moderny⁹⁴”.

Co zatem nas czeka? Jaka rysuje się przyszłość chrześcijaństwa? Odpowiadając na te pytania, przywołam najważniejsze fragmenty z pracy Halíka, formułując je w dwanaście punktów.

Po pierwsze, „chrześcijaństwo jutra będzie przede wszystkim społecznością nowej hermeneutyki, nowego czytania, nowej i głębszej interpretacji zarówno obu źródeł Bożego Objawienia – Pisma i Tradycji, jak i – może nawet przede wszystkim – Bożego słowa w znakach czasu⁹⁵”.

Po drugie, dominującym nurtem w podejściu do religii będzie nie teizm czy ateizm, ale anateizm, „oznacza «wierzyć znowu» – na nowo i głębiej, po tym jak wiara oczyściła się w ogniu krytyki filozoficznej. Jest również oddalony od tradycyjnego metafizycznego teizmu, jak od ateizmu. Według Kearneya Bóg przychodzi do człowieka jako możliwość, jako propozycja, a człowiek może dokonać wolnego wyboru między wiarą a niewiarą. Nie jest to jednak alternatywa wyłącznie racjonalna, jak w zakładzie Pascala, lecz także egzystencjalna. Bóg to często cudzoziemiec, którego pojawienie się stawia nas wobec decyzji, czy przyjmie się Go gościnnie, czy wrogo⁹⁶”.

Po trzecie, „dzisiaj wpływ Kościoła na otoczenie zależy od tego, czy sformułuje przekonujące argumenty; już od oświecenia nie ma żadnych innych możliwości⁹⁷”.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 61.

⁹⁴ Tamże, s. 67.

⁹⁵ Tamże, s. 92.

⁹⁶ Tamże, s. 115–116.

⁹⁷ Tamże, s. 136.

Po czwarte, „popołudnie chrześcijaństwa przyjdzie zapewne tak, jak przyszedł Jezus po wielkanocnym poranku: poznamy je po ranach na rękach, boku i nogach. Będą to jednak rany przemienione”⁹⁸.

Po piąte, „wiara wystąpiła ze starych instytucjonalnych brzegów, a kościoły nie mają już monopolu na religię. W oświeceniu utraciły kontrolę nad sferą świecką, teraz także nad życiem religijnym. Największymi konkurentami Kościoła nie są dziś laicki humanizm i ateizm, ale pozainstytucjonalne formy religijności”⁹⁹.

Po szóste, „jeśli chrześcijaństwo chce wzmocnić proces budowania społeczeństwa globalnego, musi być chrześcijaństwem «kenotycznym», pozbawionym jakichkolwiek ambicji z zakresu władzy i wychodzącym z klerikalnej ciasnoty. Ten świat nie potrzebuje «chrześcijańskiego imperium» ani chrześcijańskiej ideologii, pożytek może mu przynieść tylko chrześcijaństwo ekumenicznie otwarte na służbę wszystkim potrzebującym”¹⁰⁰.

Po siódme, „Kościół i jego wiara są chrześcijańskie na tyle, na ile są wielkanocne: umierają i wstają z martwych”¹⁰¹.

Po ósme, „Bóg, w którego jako chrześcijanie wierzymy, jednocześnie wszystko zawiera i wszystko przekracza”¹⁰².

Po dziewiąte, „wiara nie staje się chrześcijańska dzięki przekonaniu, że istnieje Bóg; zostaliśmy wierzącymi chrześcijanami nie tylko dlatego, że uwierzyliśmy w Boże istnienie, ale również dlatego, że – jak mówi Pismo – uwierzyliśmy w miłość, jaką Bóg nas obdarza”¹⁰³.

Po dziesiąte, „największym wyzwaniem dla współczesnego kościelnego chrześcijaństwa jest przejście od religii ku duchowości”¹⁰⁴.

Po jedenaste, „zadanie chrześcijaństwa w popołudniowej fazie jego dziejów polega w dużej mierze na rozwinięciu duchowości – a na nowo rozumiana duchowość chrześcijańska może znacząco wpłynąć na kulturę duchową, także daleko poza granicami Kościoła”¹⁰⁵.

Po dwunaste, „jeśli Kościół ma być Kościołem, a nie sekta, musi radykalnie zmienić wizję siebie i rozumienie swojej służby Bogu i ludziom. Musi na

⁹⁸ Tamże, s. 141.

⁹⁹ Tamże, s. 143.

¹⁰⁰ Tamże, s. 171.

¹⁰¹ Tamże, s. 200.

¹⁰² Tamże, s. 217–218.

¹⁰³ Tamże, s. 218.

¹⁰⁴ Tamże, s. 229.

¹⁰⁵ Tamże, s. 230.

nowo zrozumieć i w pełni rozwinąć swoją katolickość, uniwersalny wymiar swojego posłannictwa, starać się naprawdę być wszystkim dla wszystkich. Powtarzam: nastał czas samotranscendencji chrześcijaństwa¹⁰⁶.

Analizy współczesnej postaci katolicyzmu Halík zamyka stwierdzeniem: „jestem zdecydowanie przekonany, że służba duchowego towarzyszenia będzie standardowym i najbardziej pożądanym zadaniem duszpasterskim Kościoła w zbliżającym się popołudniu dziejów chrześcijaństwa¹⁰⁷. Według czeskiego teologa „Kościół musi pozbyć się obsesji na punkcie «małego ja», formy instytucjonalnej i instytucjonalnych interesów. Klerykalizm, fundamentalizm, integryzm, tradycjonalizm i triumfalizm to różne objawy egocentryzmu Kościoła, jego fiksacji na tym, co powierzchowne i zewnętrzne¹⁰⁸. Jaką postać powinna przybrać prawdziwa reforma? „Musi być naśladowaniem Chrystusa: a to oznacza ciągle nowe poszukiwania wskrzeszonego¹⁰⁹. Istotę nowej ewangelizacji Halík widzi następująco: „poszukiwać uniwersalnego Chrystusa, którego wielkość jest skryta z powodu ograniczeń naszego punktu widzenia, naszych wąskich horyzontów i kategorii myślowych. Szukanie uniwersalnego Chrystusa jest celem i znakiem naszego czasu¹¹⁰.

Wołanie o chrześcijaństwo kenotyczne

Ostatnia praca Halíka, zatytułowana *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*¹¹¹, jest zapisem jednostronnej korespondencji ze współczesnym Halíkowi biskupem Rzymu. Okazuje się jednak, że nie Franciszek jest adresatem listów, ale Rafael, papież pojawiający się w snach autora. Rozwijając senne obrazy, Halík idzie za sugestią Carla Gustava Junga i stosuje metodę aktywnej wyobraźni, co oznacza, że zaczyna się komunikować z postaciami pojawiającymi się w snach jak z żywymi ludźmi. Listy do papieża Rafaela stają się zbiorem pełnym myśli i idei, którymi czeski teolog żyje od lat. Nie wysyła ich jednak fizycznie, ale zapisuje na kartach tej książki. Świadomie jako adresata wybiera papieża. Zdaje sobie bowiem sprawę, że biskup Rzymu zawsze był kimś emblematycznym dla

¹⁰⁶ Tamże, s. 291.

¹⁰⁷ Tamże, s. 294.

¹⁰⁸ Tamże, s. 305.

¹⁰⁹ Tamże, s. 314.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Halík, *Listy do papieża*.

chrześcijaństwa, a szczególnie dla Kościoła katolickiego. W snach Halíka staje się on osobą posiadającą wyjątkową misję. Ma być duchowym przywódcą, który będzie służył dla „otwartych, spragnionych i poszukujących ludzi”. Czeski myśliciel nazywa biskupa Rzymu „papieżem wszystkich poszukujących”¹¹². Co zatem chce przekazać Rafaelowi? Jaką treść zawierają jego listy? Spróbujemy główne idee zebrać w najważniejszych punktach.

Czeski teolog zaczyna od charakterystyki kontekstu, w jakim zanurzone jest dzisiaj chrześcijaństwo. Stwierdza: „Ci, którzy przepowiadali upadek religii w cywilizacji euroatlantyckiej, i ci, którzy przeciwnie – ogłaszali jej triumfalny powrót, będą zaskoczeni: religia nie znika, ale też nie wraca w swych dawnych formach. Wciąż istnieje, ale nieustannie się zmienia. Zmienia się jej społeczno-kulturowy kontekst, a wraz z nim jej formy i role społeczne. A to, co pozostaje, jest rozumiane w nowym kontekście i interpretowane w nowy sposób. Te same słowa zyskują inne znaczenie, te same wydarzenia są inaczej czytane i pojmowane”¹¹³. Konstatuje obecność *nones*, czyli tych osób, które nie przynależą do żadnej religii i z żadną się nie identyfikują. Charakteryzuje ich w następujący sposób: „Byłoby wielkim uproszczeniem uznawanie hurtem wszystkich, którzy do żadnej «zorganizowanej» religii się nie przyznają, za dogmatycznych ateistów czy «apateistów», ludzi duchowo obojętnych czy «religijnie niemuzycznych». Wielu z nich to ludzie szczerze szukający «transcendentalnego» wymiaru życia, jednak z tym, co im oferują te formy religii, z którymi się zetknęli, nie znajdują wspólnej drogi. Przybywa natomiast tych, którzy uważają się za «duchowych, ale nie religijnych»¹¹⁴. Interesujące jest odniesienie owych „poszukujących” do władzy kościelnej. „Nie szukają [oni] i nie potrzebują hierarchii, patriarchalnego władcy starego typu, ani urzędnika, menedżera, kontrolera czy ideologa, jakiego zna świecka społeczność”¹¹⁵. Kogo zatem potrzebują? Papieża, który będzie dla nich odniesieniem. Stanie się ojcem dla wszystkich poszukujących, „ojcem duchowym, aczkolwiek ojcem dojrzałych dzieci, który w pełni respektuje ich dojrzałość, autonomię i wolność. Nie jest niepotrzebny; może pomagać bogactwem swoich doświadczeń, szerszym spojrzeniem i życzliwą mądrością”¹¹⁶.

¹¹² Zob. tamże, s. 7–9.

¹¹³ Tamże, s. 9.

¹¹⁴ Tamże, s. 10.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 12.

Listy, jak wszystkie ostatnie książki Halíka, zawierają szereg uwag dotyczących zmian. Czeski teolog podkreśla, że „podstawowym warunkiem autentyczności i owocności reformy jest odnowa poprzez zmianę myślenia, pogłębienie sposobu myślenia, odczuwania, duchowości i teologii, głębinowego wymiaru wiary. Tylko z takiej przemiany może się zrodzić odnowa zewnętrznej formy Kościoła, jego struktur instytucjonalnych”¹¹⁷. Chodzi o to, by przejść „od reformacji w sensie wyłącznie zewnętrznej zmiany form do transformacji, czyli wewnętrznej przemiany «serca rzeczy»”¹¹⁸.

Myśląc o odnowie Kościoła, czeski teolog widzi ją nie tylko jako porzucenie formy biurokratycznej i pójście w stronę elastycznej sieci współpracy. „Wspólnota chrześcijan powinna stać się ogniskiem odwagi do burzenia wszelkich granic – tak jak uczyli Jezus z Nazaretu i Paweł z Tarsu”¹¹⁹. Może w tym pomóc realizacja propozycji, którą Kościołowi zostawił papież Franciszek, czyli synodalności. Charakteryzując ją, Halík stwierdza: „Odnowa synodalna zakłada i obejmuje transformację, samoprzekroczenie dotychczasowej formy chrześcijaństwa. W transformacji tej jednak chrześcijaństwo nie może rozmyć swojej tożsamości i stać się jakimś wszechogarniającym humanizmem czy naiwnym religijnym esperantem (które z reguły przekształca się w sektę), lecz potrzebuje odnawiania swojej tożsamości. Ponieważ podstawą chrześcijańskiej tożsamości jest Chrystus oraz Jego paschalne wydarzenie, oznacza to odkrywanie na nowo Chrystusa i tajemnicy wielkanocnej przemiany śmierci w nowe życie”¹²⁰. Ponadto czeski teolog wskazuje na kluczowe elementy synodalności i odnowy wiary. Po pierwsze, działanie i komunikacja. „Za główny cel reformy synodalnej uważam zmianę pojmowania Kościoła i jego działania w świecie oraz sposobu komunikacji Kościoła ze światem. Chodzi o zmianę stylu i metody, o nowy sposób bycia w Kościele. Jest to zadanie na całe dalsze dzieje chrześcijaństwa”¹²¹.

Po drugie, otwartość i twórcza odpowiedź. „Zewnętrzne struktury instytucjonalne mają służyć jako ochronne mury życia dziejącego się wewnątrz, w murach jednak muszą być otwarte bramy służące do obustronnej komunikacji. Socjologicznie rzecz ujmując, system Kościoła musi zachować zdolność twórczej interakcji z pozostałymi systemami społecznymi, w przeciwnym razie się zdegeneruje. Kiedy instytucje, które zbyt odgradziły

¹¹⁷ Tamże, s. 16.

¹¹⁸ Tamże, s. 17.

¹¹⁹ Tamże, s. 22.

¹²⁰ Tamże, s. 22–23.

¹²¹ Tamże, s. 23–24.

się zamkniętymi murami, upadają, życie z nich się rozlewa i szuka nowych form zewnętrznych¹²².

Po trzecie, dostrzeżenie istoty wspólnoty Kościoła. „Tym jądrem jest samo życie Boże, wlewające się w ludzkie dzieje. Istotą Kościoła jest działanie się, proces – kontynuacja tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa¹²³.

Po czwarte, praca nad tożsamością. Halík zauważa: „to, co średnio-wieczna teologia określała słowem dusza, najbliższe jest temu, co dziś określa się jako tożsamość. Jest to coś, co czyni człowieka tym konkretnym człowiekiem, wyjątkowym i niepowtarzalnym¹²⁴.

Po piąte, odkrycie na nowo osobistej wiary. „Ciekawe, że mimo wszystkich różnic protagoniści obu reformacji zgadzali się w kwestii zasadniczej: w akcentowaniu osobistej wiary. Drogę do nagiej wiary, pozbawionej wielu religijnych ozdobników, przetarli obu gałęziom reformacji wielcy mistycy średniowiecza, zwłaszcza Mistrz Eckhart¹²⁵.

Po szóste, uświadomienie sobie, na czym polega i czego dotyczy współczesny kryzys chrześcijaństwa. „Jestem przekonany – stwierdza czeski myśliciel – że to, co dzisiaj określa się jako kryzys religii, kryzys Kościoła, kryzys chrześcijaństwa, jest przede wszystkim kryzysem współczesnej postaci chrześcijaństwa jako światopoglądu lub też kryzysem chrześcijaństwa w formie instytucji, rozumianej jako narzędzie propagowania tego jednego światopoglądu¹²⁶.

Po siódme, zrozumienie istoty współczesnej ewangelizacji. „Ewangelizacja w formie inkulturacji zakłada traktowanie kultury społeczeństwa, które chcemy inspirować Ewangelią, z szacunkiem i zrozumieniem – zakłada też przygotowanie swojej własnej wiary do głębszego rozumienia nowego kontekstu kulturowego. Jest to znacznie głębszy, trudniejszy i wolniejszy proces aniżeli ewangelizacja bez inkulturacji – wtedy często degeneruje się ona do poziomu zwykłej agitacji i indoktrynacji¹²⁷.

Po ósme, zgoda na zmianę. „Rozmyślając o chrześcijaństwie i Kościele w społeczeństwie, należy stale wracać do przypowieści o ziarnie, które samo musi obumrzeć, żeby przyniosło plon. Trzeba było pożegnać się

¹²² Tamże, s. 30.

¹²³ Tamże, s. 32.

¹²⁴ Tamże, s. 38.

¹²⁵ Tamże, s. 40.

¹²⁶ Tamże, s. 50.

¹²⁷ Tamże, s. 51.

z nostalgią po *Christianitas*, którą romantyzm idealizował i ideologizował. Ale także współczesną postać chrześcijaństwa jako światopoglądu należy postrzegać jako jedną z przejściowych i raczej schyłkowych. Jestem przekonany, że kryzys ten stanowi okazję do odkrycia innej, głębszej formy chrześcijaństwa¹²⁸.

Po dziewiąte, uprawianie teologii w nowy sposób. „Teologia w naszych czasach powinna być hermeneutyką duchowego doświadczenia. Doświadczenia duchowe stają się wydarzeniami wokół nas, jeśli zajmujemy wobec nich postawę kontemplatywną, *relecture* – mam na myśli głębsze «czytanie», wewnętrzne przetworzenie. Nieprzetworzone przeżycia, nierozjaśnione reakcje emocjonalne, pochopne i powierzchowne osądy – to wszystko przeszkadza nam w drodze ku mądrości i dojrzałości. Owocem pochopnych sądów jest pospieszne i niedojrzałe postępowanie¹²⁹».

Po dziesiąte, zaprowadzi ono do nowego pojmowania Boga i Kościoła. Chodzi o procesualność: „żywe chrześcijaństwo jest w nieustannym ruchu. Na ile Kościół jest «sprawą Bożą», na tyle we wszystkich wymiarach swego istnienia w historii rozwija się, dojrzewa. Właśnie dlatego, że nie przywiązuje się do żadnej ze swoich dziejowych form, zachowuje otwartość wobec swego eschatologicznego celu, który historię oraz świat w jego historycznym wymiarze wieńczy, a jednocześnie transcenduje. Istota i tożsamość chrześcijaństwa trwa i nieustannie się «dotwarza» dzięki powiewom Bożego Ducha w procesie trwającego wciąż zmartwychwstania, *resurrectio continua*. W ujęciu socjologicznym Kościół jest instytucją, w ujęciu teologicznym – jest wydarzeniem¹³⁰. Zdaniem czeskiego myśliciela „teologia może się rozwijać wyłącznie jako część wielogłosu współczesnej kultury. W jej ramach hermeneutyka teologiczna ma do spełnienia w społeczeństwie i kulturze niezastąpioną misję; misję tę może jednak pełnić tylko wtedy, gdy będzie uważnie wsłuchiwać się w to, co dzieje się we współczesnej filozofii, nauce i sztuce¹³¹».

Według Halíka odnowa, która płynie z synodalności, może być częścią przemiany chrześcijaństwa, drogą do wiary dojrzałej i pogłębienia jej duchowego wymiaru. W związku obecną sytuacją Kościoła, należy pamiętać o trzech kwestiach, które zdaniem czeskiego duchownego są ważne. „Po

¹²⁸ Tamże, s. 59.

¹²⁹ Tamże, s. 61.

¹³⁰ Tamże, s. 63.

¹³¹ Tamże, s. 64–65.

pierwsze, należy powiedzieć, że Bóg jest naszą przyszłością, ale przyszłość nie jest naszym bogiem. Po drugie, nie wolno ulegać bałwochwalstwu postępu, oczekiwać wręcz automatycznego zastąpienia gorszego lepszym, mieszać cnoty nadziei z iluzją naiwnego ewolucyjnego optymizmu. Po trzecie, należy odrzucić mit wulgarnego darwinizmu o postępie jako zwycięstwie silniejszych nad słabszymi¹³².

Halík zauważa, że „liczne instytucje religijne straciły swoją witalność, a przez to także płodność i wpływ na otoczenie przede wszystkim dlatego, że pod wieloma względami straciły żywy kontakt z głębinowym wymiarem religii – z duchowością. Nasz Kościół katolicki – oczywiście dotyczy to nie tylko jego – przez stulecia dbał przede wszystkim o ortodoksję, właściwe nauczanie, a swoją duszpasterską działalnością prowadził ku ortopraksji – moralnemu postępowaniu, zachowywaniu moralnych przepisów; swoją liturgią wielbił Boga i jednoczył wiernych. Wydaje mi się jednak, że to, co najgłębsze, pozostawało poniekąd w cieniu – czyli troska o ortopatię, o patos, żarliwość wiary, o jej życiodajne soki. Jest nią spirytualny wymiar religii, życie duchowe, duchowe doświadczenie. Kiedy energia wiary wysycha, nauka zamienia się w ideologię, a etyka – w jałowe moralizatorstwo¹³³. Dlatego należy powracać do żywej obecności Boga. „Jeżeli Kościoły nie są zdolne do przekazywania tego doświadczenia, są jak ślepcy prowadzący ślepców – przypomnijmy tę ostrzegawczą metaforę Jezusa¹³⁴. Czeski teolog duchowość traktuje jako serce, istotę, kwestię kluczową. „Stąd Boże życie w człowieku, Boży duch rozlewa się na pozostałe sfery ludzkiego życia, na całość ludzkiej egzystencji¹³⁵. Dlatego praca duszpasterstwa powinna przebiegać w następującym kierunku: ma odchodzić od autorytatywnego kierownictwa, a iść ku cierpliwemu towarzyszeniu. „Iść razem, we wzajemnym szacunku, wzajemnym wsłuchiowaniu się i dialogu – oto katecheza na nasze czasy; także ona jest formą synodalności, wspólnej drogi¹³⁶.

Na tej drodze i posługując się taką metodą duszpasterską, będzie można odkryć tajemnicę bliskości Boga. Jego ukrycie „nie polega na Jego oddaleniu, lecz przeciwnie – na Jego nieprawdopodobnej bliskości; właśnie dlatego, że ma do nas tak blisko, unika możliwości postrzegania Go jako przedmiotu, który widzimy przed sobą, ponieważ możemy mieć wobec

¹³² Tamże, s. 75.

¹³³ Tamże, s. 86–87.

¹³⁴ Tamże, s. 87.

¹³⁵ Tamże, s. 92.

¹³⁶ Tamże, s. 94.

Niego dystans. Duchowość chrześcijańska nie wiezie do szukania Boga w jakimś oddalonym, ezoterycznym drugim świecie, poza realną codziennością naszego życia. Bóg nie jest gdzieś «poza» światem naszego życia, lecz przebywa w nim, jest jego głębią¹³⁷. Pisał o tym Mistrz Eckhart, chętnie przywoływany przez Halíka¹³⁸.

Obecny kontekst sprawia, że Kościół zaczyna inaczej rozumieć swoją wiarygodność. „Kościół przez długi czas uważał, że do swojej misji potrzebuje władzy i wpływu; dopiero wraz z utratą władzy i wpływu zaczynał rozumieć, że przejawem katolicyzmu, uniwersalizmu, powszechności powinna być służba wszystkim”¹³⁹. Pociąga to za sobą dużo silniejszy akcent położony na katolicyzm. Jej cechą zasadniczą jest ekumeniczna otwartość. „Katolicyzm otwiera bramy i buduje mosty. Jeśli Kościół ma być dla drugich i służyć wszystkim, to może owo zadanie pełnić tylko razem z innymi – być wspólnotą ekumeniczną”¹⁴⁰. Z tego nowego rozumienia katolicyzmu rodzi się nowa postać. Chodzi o kształtowanie centrów duchowości. Ludzie będą się w nich „uczyć kultury życia duchowego, łącznie ze sztuką duchowego rozeznawania i gdzie będą mogli swobodnie o tych sprawach rozmawiać oraz dzielić się swymi doświadczeniami i swymi charyzmatami”¹⁴¹. Zdaniem czeskiego teologa będzie to następstwem reformy synodalnej. Chodzi więc o budowanie dojrzałej katolicyzmu. Ma ono charakter procesu, a nie mechanicznego postępu. Według Halíka „chrześcijańska duchowość (witalność wiary) powinna być w społeczeństwie i kulturze inspirującą, przeobrażającą i pogłębiającą siłą. Taką płodność jednak może mieć tylko Kościół naśladowujący Chrystusa w Jego oddaniu, ofiarnym przekraczaniu siebie, samouniżeniu (*kenosis*); tylko Kościół kenotyczny, wolny od wszelkich przejawów triumfalizmu i klerykalizmu, jakichkolwiek powiązań ze świecką mentalnością władzy i panowania. Tylko taki Kościół rozwija się i wypełnia swoje powołanie do jedności, katolicyzmu i apostołstwa”¹⁴². Czeski teolog podkreśla, że „chrześcijaństwo powinno być szkołą życia w świecie takim, jaki jest. Szkołą chrześcijańskiej dojrzałości, szkołą wiary dla ludzi dojrzałych”¹⁴³.

¹³⁷ Tamże, s. 96.

¹³⁸ Zob. tamże, s. 96–99.

¹³⁹ Tamże, s. 106.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże, s. 117–118.

¹⁴² Tamże, s. 141.

¹⁴³ Tamże, s. 175.

* * *

Chrześcijaństwo zmienia się na naszych oczach. Nie oznacza to w żadnym razie końca Kościoła. Teologowie, filozofowie czy publicyści, analizujący zmiany, są w tym względzie zgodni. Istota wiary pozostaje niezmienna. Rozpada się katolickie *imaginarium*, do którego przez wieki Kościół był przyzwyczajony. Ewangelia przestaje rządzić państwami. Chrześcijanie zaś zostają zaproszeni do tego, by iść w kierunku źródła. Halík w swoich licznych publikacjach podejmuje refleksję nad obecną kondycją chrześcijaństwa, analizuje przemiany dotyczące wiary, stawia diagnozy, podpowiada możliwe rozwiązania i wyznacza teologiczne trendy. Interesuje go przede wszystkim wiarygodność chrześcijaństwa i zachowanie istoty Kościoła. Stąd w jego pismach tak wiele na temat Boga i człowieka. Bóg w myśli Halíka, to po pierwsze, tajemnica. Stąd w jego pismach tak mocny zwrot w stronę Mistra Eckharta i jego apofatycznej teologii. Interesuje go kwestia poznawalności/niepoznawalności Boga, próby dotarcia do Niego, doświadczenie ciemnej nocy wiary, wejście w tajemnicę. Obok niej, drugim wymiarem myślenia o Bogu, pozostaje Jego bliskość, która wyraża się w dotyku. Ma ona wyraźny wymiar chrystologiczny, związany z osobą Syna Bożego. Tutaj wzorem pozostaje Tomasz Apostoł i dotykanie przez niego Jezusowych ran. Trzecim wymiarem myślenia o Bogu pozostaje głębia. Dotyczy ona i chrześcijaństwa i samej wiary. Chodzi o mniej manifestacji, deklaracji, a więcej refleksji i zrozumienia, a zatem pójdzie w głąb. Czeski teolog zwraca uwagę na przejście od religii do duchowości.

Mówiąc o człowieku, Halík czyni to, po pierwsze, z perspektywy osobistej. Pokazuje własną historię życia, kontekst swojej drogi wiary, dylematy i kwestie dla niego nieoczywiste czy problematyczne. Po drugie, regularnie powraca do postaci Zacheusza. Jest to dla czeskiego teologa osoba emblematyczna. Halík niemal w każdej pracy przywołuje tę postać. Chodzi mu o odnajdywanie współczesnych zacheuszy. Zadaniem chrześcijaństwa jest odnajdywanie ich, przemówienie do nich, pozyskanie ich, włączenie do wspólnoty. Po trzecie, przywołuje kontekst filozoficzny i osobę Nietzschego. Staje się on dla Halíka prorokiem, myślicielem, który ma przesłanie dla wierzących. Zwykle go sytuujemy w gronie „mistrzów podejrzeń”, ale Halík patrzy na niego inaczej. Odszukuje w jego pismach te wątki, które staną się wyzwaniem dla wierzących, obudzą coś w nich, o czym zapomnieli. Czwartym wymiarem myślenia i mówienia o człowieku jest kontekstualność. Czeski teolog jak nikt inny rozpoznaje współczesną kondycję chrześcijaństwa, postacie wiary i niewiary i sytuuje w tej perspektywie człowieka, pytając, jaki jest.

STRESZCZENIE

Autor, analizując wybrane prace Tomáša Halíka, poszukuje w nich obrazu Boga i człowieka. Dokonuje tego, przyjmując perspektywę personalistyczną. W części pierwszej ukazuje miłość jako płaszczyznę spotkania Boga i człowieka. Część drugą poświęca teodycei, jaką konstruuje czeski teolog w kontekście pandemii. W części trzeciej zajmuje się kondycją Kościoła, który wkroczył w „czas popołudnia”. Część czwartą poświęca postulatom dotyczącym wiary, jakie Halík formułuje w listach skierowanych do anonimowego papieża. Przeprowadzone analizy pozwalają na wyprowadzenie następujących wniosków. Bóg w myśli Halíka, to po pierwsze, tajemnica. Stąd w jego pismach tak mocny zwrot w stronę Mistra Eckharta i jego apofatycznej teologii. Interesuje go kwestia poznawalności/niepoznawalności Boga, próby dotarcia do Niego, doświadczenie ciemnej nocy wiary, wejście w tajemnicę. Obok niej, drugim wymiarem myślenia o Bogu, pozostaje Jego bliskość, która wyraża się w dotyku. Ma ona wyraźny wymiar chrystologiczny, związany z osobą Syna Bożego. Tutaj wzorem pozostaje Tomasz Apostoł i dotykanie przez niego Jezusowych ran. Trzecim wymiarem myślenia o Bogu pozostaje głębia. Dotyczy ona i chrześcijaństwa i samej wiary. Chodzi o mniej manifestacji, deklaracji, a więcej refleksji i zrozumienia, a zatem pójdźcie w głąb. Czeski teolog zwraca uwagę na przejście od religii do duchowości.

Mówiąc o człowieku, Halík czyni to, po pierwsze, z perspektywy osobistej. Pokazuje własną historię życia, kontekst swojej drogi wiary, dylematy i kwestie dla niego nieoczywiste czy problematyczne. Po drugie, regularnie powraca do postaci Zacheusza. Jest to dla czeskiego teologa osoba emblematyczna. Halík niemal w każdej pracy przywołuje tę postać. Chodzi mu o odnajdywanie współczesnych zacheuszy. Zadaniem chrześcijaństwa jest odnajdywanie ich, przemówienie do nich, pozyskanie ich, włączenie do wspólnoty. Po trzecie, przywołuje kontekst filozoficzny i osobę Nietzschego. Staje się on dla Halíka prorokiem, myślicielem, który ma przesłanie dla wierzących. Zwykle go sytuujemy w gronie „mistrzów podejrzeń”, ale Halík patrzy na niego inaczej. Odszukuje w jego pismach te wątki, które staną wyzwaniem dla wierzących, obudzą coś w nich, o czym zapomnieli. Czwartym wymiarem myślenia i mówienia o człowieku jest kontekstualność. Czeski teolog jak nikt inny rozpoznaje współczesną kondycję chrześcijaństwa, postacie wiary i niewiary i sytuuje w tej perspektywie człowieka, pytając, jaki jest.

Słowa kluczowe: Tomáš Halík, Bóg, człowiek, chrześcijaństwo, Kościół katolicki.

ABSTRACT

The author, analyzing selected works by Tomáš Halík, searches for the image of God and man in them. He does this by adopting a personalist perspective. In the first part, he presents love as a plane of encounter between God and

man. The second part is devoted to theodicy that the Czech theologian constructs in the context of the pandemic. The third part deals with the condition of the Church, which has entered the “afternoon time”. And the fourth part is devoted to the postulates regarding faith that Halík formulates in letters addressed to an anonymous pope. The analyses carried out allow for the following conclusions to be drawn.

In Halík’s thought, God is, first of all, a mystery. Hence, in his writings, such a strong turn towards Meister Eckhart and his apophatic theology. He is interested in the issue of the knowability/unknowability of God, attempts to reach Him, the experience of the dark night of faith, entering the mystery. Next to it, the second dimension of thinking about God is His closeness, which is expressed in touch. It has a clear Christological dimension, connected with the person of the Son of God. Here, the model is Thomas the Apostle and his touching of Jesus’ wounds. The third dimension of thinking about God is depth. It concerns both Christianity and faith itself. It is less about manifestation, declaration, and more reflection and understanding, and therefore going deep. The Czech theologian draws attention to the transition from religion to spirituality.

When speaking about man, Halík does so, firstly, from a personal perspective. He shows his own life story, the context of his path of faith, dilemmas and issues that are not obvious or problematic for him. Secondly, he regularly returns to the figure of Zacchaeus. For the Czech theologian, this is an emblematic person. Halík refers to this figure in almost every work. He is interested in finding contemporary Zacchaeuses. The task of Christianity is to find them, speak to them, win them over, include them in the community. Thirdly, he recalls the philosophical context and the person of Nietzsche. For Halík, he becomes a prophet, a thinker who has a message for believers. We usually place him among the “masters of suspicion”, but Halík looks at him differently. He finds in his writings those threads that will challenge believers, awaken something in them that they have forgotten. The fourth dimension of thinking and speaking about man is contextuality. The Czech theologian, like no other, recognizes the contemporary condition of Christianity, the forms of faith and unbelief, and places man in this perspective, asking what he is like.

Key words: Tomáš Halík, God, man, Christianity, Catholic Church.

BIBLIOGRAFIA

- Halík T., *Chcę, abyś był*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2014.
- Halík T., *Czas pustych Kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2020.
- Halík T., *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. J. Illg, Kraków 2020.

Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022.

Halík T., *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024.

Czyżewski T., *Jak nie rozwijać się duchowo. Religijne zaburzenia osobowości*, Kraków 2022.

Delson C., *Koniec chrześcijańskiego świata*, tłum. M. Szczurowski, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Rzym – Warszawa 2021, s. 175–193.

Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021, red. J. Bartoszek [i in.], Katowice 2020.

Kałuża K., *Gdzie jest Bóg w pandemii? Kilka uwag na marginesie chrześcijańskiego obrazu Boga, teodycei i dialogicznego charakteru modlitwy*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 209–240.

Lassus D. de, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2022.

Lemański J., *Kim jest człowiek? Antropologia vs. antropologie Starego Testamentu*, Szczecin 2024.

Martin R., *Kościół w kryzysie. Ścieżki wyjścia*, tłum. Z. Przybyłowski, Kraków 2021.

Mazur P.S., *Paradoksy osoby. Nowe podejście tomistyczne*, Kraków 2024.

Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa, red. W. Kasper, G. Augustin, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2020.

Riccardi A., *Kościół płonie. Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, tłum. E. Augustyn, Kraków 2022.

Strumiłowski J.P., *Zachwiana hierarchia. Pomieszanie pojęć i przyczyny kryzysu w Kościele*, Kraków 2022.

Terlikowski T.P., *Koniec Kościoła, jaki znacie*, Warszawa 2022.


Weigel G., *Kruchy porządek. Jak znaleźć oparcie i nadzieję*, tłum. K. Kurek, Warszawa 2020.

Zięba M., *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997.

<https://utw.uj.edu.pl/documents/6082181/e16e6f4b-4e7c-4933-a6d6-28b44d1afa93>.

KS. PIOTR TOMASIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0001-9760-1416>
p.tomasik@uksw.edu.pl

PRAWO OSOBY DO RELIGII – PERSPEKTYWA KATECHETYCZNA

Przemiany społeczeństwa, które w ostatnich latach przyśpieszyły zarówno w świecie, jak i w Polsce, każą przemyśleć zagadnienia, które jeszcze do niedawna wydawały się jasne i nie budziły większych kontrowersji. Przyczyną tych przemian jest zarówno postęp techniczny, z którego konsekwencjami społeczeństwa nie bardzo potrafią sobie poradzić, jak i zacieśnianie się sfery wolności: to nie głos ludu, ale głos lobbystów i ekspertów wyznacza, co wolno, czego nie wolno, prawo staje się instrumentem przymusu, a nie jasną dla obywateli instrukcją korzystania z wolności. Wśród kwestii, które są podawane w wątpliwość, znalazło się ostatnio prawo do religii. I nie jest to jedynie specyfika polska, stąd rozważania o tym, dlaczego i jak to prawo zagwarantować, nie mogą zatrzymać się na poziomie jurystycznym, domagają się głębszego namysłu. Wydaje się, że dobrze temu może służyć personalistyczny punkt widzenia, szczególnie gdy refleksja, jaką będę starał się podjąć, odnosi się do katechezy, która wyraża obowiązek Kościoła wobec ochrzczonych.

W niniejszym artykule chciałbym zatem rozważyć uzasadnienie nauczania religii wynikające z wolności osoby, co skutkuje prawem człowieka do wyznawania religii. Ważne jest dostrzeżenie wartości religii dla osoby, zanim będzie mowa o prawach ludzkich. Stąd kolejno omówię rozumienie osoby i doniosłość personalizmu, następnie przybliżę pojęcie wolności, rozważę relację między wolnością i prawdą. Następnie zaprezentuję relację religii i wolności poprzez ukazanie religii jako służby osobie i prawdzie. Rozważania te zostaną oparte zwłaszcza na refleksji Johna Henry'ego Newmana i komentatora jego dzieł Bogumiła Gacki, a także Josepha Ratzingera. Kolejne części artykułu będą miały charakter bardziej katechetyczny, gdy ukazę wolność religijną jako przestrzeń właściwą dla realizowania wyznaniowej

lekcji religii. Następnie, po nieco dokładniejszym sprecyzowaniu relacji katechezy i nauczania religii w szkole publicznej przedstawię pewne ważne dla katechetyki wnioski.

Wolność osoby

Rozumienie osoby i doniosłość personalizmu

Zagadnienie wolności osoby należy zacząć od zdefiniowania pojęcia osoby. Jest ona – zdaniem Bogumiła Gacki – „podmiotem w relacji”, z czego wynika wniosek, że „osoba ludzka ma wymiar indywidualny i wymiar komunitarny. Wymiar indywidualny osoby ludzkiej stanowi podmiot, zarówno podmiot obiektywny, jak i podmiot subiektywny. Podmiot obiektywny oznacza, że człowiek jest kimś, kogo Bóg chciał dla niego samego, stworzony na obraz i podobieństwo Boga; natomiast podmiot subiektywny oznacza, że reflektuję, iż jestem osobą i stąd mam odpowiedzialność za moje czyny”¹. Oczywiście, nie jest to jedyna definicja, osoba jest przecież bytem dla siebie samej, przez co oznacza się jedynością², jednak dla potrzeb niniejszego artykułu ujmowanie osoby w kategoriach relacyjnych jest użyteczne, bowiem – nie odbierając osobie jej jedyności – nie ujmuje jej jako rzeczywistości odrębnej, wyabstrahowanej ze wspólnoty osób. Takie ujęcie prowadzi też w sposób konieczny od osoby ku miłości, która jest aktem osobowym³. Warto zresztą pamiętać, że sam termin „osoba” pojawił się w refleksji religijnej w związku „z kształtowaniem się nauki teologicznej o Jezusie Chrystusie jako Bogu i Człowieku w jednej Osobie Boskiej oraz o Bogu Jedynym w Trzech Osobach”⁴.

Takie rozumienie osoby skłania do podjęcia dyskursu w ramach personalizmu, czyli kierunku, który „odczytuje wszelką rzeczywistość z faktu osoby”⁵, pozwalając na wejrzenie w całość rzeczywistości przez pryzmat osoby⁶. W ujęciu tym „rdzeniem doktryny jest Osobowy Bóg i przekonanie, że epistemologiczna, metafizyczna i etyczna (moralna) czy społeczna

¹ B. Gacka, *Godność osoby i godność narodu*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4(2005), s. 20.

² K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 192.

³ B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 321.

⁴ L. Kuc, *Personalizm*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 399.

⁵ B. Gacka, *Personalizm w teologii*, Warszawa 2023, s. 8.

⁶ K. Gózdź, *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin 2019, s. 313.

prawda wyłania się z najwyższego misterium (faktu, kategorii i godności) osoby, która stanowi klucz do rzeczywistości⁷. Nie od rzeczy będzie przypomnienie, że „cała teologia chrześcijańska ma charakter personalistyczny, zajmując się Bogiem osobowym i powiązany z Nim człowiekiem jako osobą⁸. Personalizm tę refleksję porządkuje, dostrzegając „najwyższą rzeczywistość i wartość w osobach: Boskich lub ludzkich czy anielskich (osoba jest koroną rzeczywistości absolutnie w Bogu, zaś analogicznie w człowieku czy też osobowych w stworzeniu)⁹. W teologicznym dyskursie personalistycznym potrzeba zwracać uwagę na trzy rzeczywistości: osobę, relację i znak. Osobę należy pojmować ontologicznie jako jedność duszy i ciała, relacja wskazuje na miłość, jaka powinna łączyć osoby, która prowadzi je do jedności, wreszcie znak wyraża tę relację i ujawnia osobę na zewnątrz¹⁰.

Naturalny dyskurs personalistyczny w teologii jest w jakiś sposób modyfikowany przez rozumienie personalizmu w filozofii i naukach społecznych¹¹. Stąd ważne jest, by mieć świadomość, że kierunek ten obejmuje dość szerokie spectrum sposobów dowodzenia i rozumienia rzeczywistości społecznej. Ważną postacią, która wpływa na rozumienie personalizmu we współczesnej myśli teologicznej, jest John Henry Newman, konwertyta, kardynał, święty. Joseph Ratzinger, wspominając swoje młodzieńcze zauroczenie myślą Newmana, stwierdził, że jego podejście pozwalało rozwiązać pewien ważny problem, jaki był przeżywany w świadomości niemieckich katolików tuż po zakończeniu II wojny światowej: „«My» Kościoła nie polegało na wygaszeniu sumienia, lecz mogło się dokładnie odwrotnie rozwijać, właśnie od strony sumienia¹². To doświadczenie sumienia było dla Newmana spotkaniem z Osobą Boga, było „aktem poznania, który jest bardziej aktem dostrzegania niż wnioskowania¹³. Nauczanie Newmana o sumieniu jest ważne z dwóch

⁷ Gacka, *Godność osoby i godność narodu*, s. 19.

⁸ Kuc, *Personalizm*, s. 400.

⁹ Gacka, *Personalizm w teologii*, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 40–46.

¹¹ Szerzej na temat systematyzacji personalizmu w zależności od kraju, w którym jest uprawiany, a także ze względu na podstawy filozoficzne zob. P. Goliś, *Personalistyczny wymiar katechezy*, Lublin 2016, s. 41–45. Ze względu na wymiar ekumeniczny, ale też ze względu na świadomość religijnej podstawy wolności wart zauważenia jest personalizm amerykański, którego systematyzacji dokonał B. Gacka, *American Personalism*, Lublin 1995.

¹² J. Ratzinger, *John Henry Newman należy do wielkich doktorów Kościoła*, w: tenże, *Opera omnia* (JROO), t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 660.

¹³ B. Gacka, *Św. John Henry Newman*, Warszawa 2021, s. 51.

powodów: po pierwsze, jest to nauczanie konwertyty, którego „sumienie ze starych przywiązań i poczucia bezpieczeństwa wprowadziło go w trudny dla niego świat katolicyzmu, do którego nie przywykł”; po drugie, Newman przewyciężył ewangelicki subiektywizm, przechodząc na stronę „chrześcijaństwa opartego na obiektywności dogmatów”¹⁴.

Personalizm Newmana oparty jest – zdaniem Bogumiła Gacki – na metodzie personacji, na którą składają się trzy elementy: odniesienie do osoby, czyli relacja personalna, umieszczenie rzeczywistości w osobie i realizacja personalna¹⁵. Metoda ta ma charakter nowatorski, bowiem głosi, że „wartość teorii w znacznym stopniu zależy od wartości autorytetów ją wyznających i wspierających. W ramach tej metody stawiane jest też m.in. pytanie, czy mamy wystarczające argumenty przemawiające za tym, że niektóre osoby mają szczególne zdolności w odnajdywaniu i upowszechnianiu prawdy”¹⁶. Czy oznacza to nachylenie się ku subiektywizmowi? Wręcz przeciwnie, chodzi tu o wymóg świadectwa danego prawdzie, co w teologii, a jeszcze bardziej w przekazywaniu wiary, ma znaczenie zasadnicze. Metoda personacji prowadzi do właściwego ujęcia relacji pomiędzy osobą i Kościołem. Chodzi mianowicie o eklezjalność osoby, jak i personalność Kościoła. Eklezjalność osoby wyraża się w charakterze relacyjnym osoby, czyli jej otwartości, odniesieniu do innych, do społeczności, do Boga w Trójcy Osób, a także w zakorzenieniu Kościoła w osobie, bowiem osoba jest świątynią Boga¹⁷. Z kolei personalność Kościoła wiąże się z pojmowaniem Kościoła jako widzialnej społeczności, ale także Oblubienicy Baranka i Ciała Chrystusa¹⁸.

Przy okazji warto zauważyć, że pojęcie widzialnej społeczności jest definiowane jako Eklezja – *qahal*. To spostrzeżenie terminologiczne jest ważne, bowiem należy odróżnić Kościół – Eklezję od *demos*, czyli greckiego zgromadzenia wolnych obywateli¹⁹. Kwestię tę tłumaczy Joseph Ratzinger następująco: „Od greckiego plenarnego zgromadzenia obywateli uprawnionych do głosowania starotestamentowe *qahal* odróżniają dwa elementy: należą do niego także kobiety oraz dzieci, które w Grecji nie mogły być aktywnymi uczestnikami działań politycznych. Wiąże się z tym fakt, że

¹⁴ Ratzinger, John Henry Newman należy do wielkich doktorów Kościoła, s. 660.

¹⁵ B. Gacka, *Geniusz Newmana – personalizm chrześcijański*, w: *Splendor personae. Święty John Henry Newman*, red. B. Gacka, A. Magdoń, Warszawa 2020, s. 30–35.

¹⁶ P. Mazanka, *Osoba. Co to znaczy? Personalizm Johna F. Crosby'ego*, Warszawa 2024, s. 65.

¹⁷ Gacka, *Geniusz Newmana – personalizm chrześcijański*, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 42.

¹⁹ O rozróżnieniu tym por. M. Jagodziński, *Kościół komunii*, Kraków 2022, s. 35–36.

w Grecji mężczyźni przez głosowanie decydowali, co należy czynić, gdy tymczasem zgromadzenie Izraela zbiera się po to, żeby wysłuchać, co Bóg mówi i wyrazić zgodę na Jego słowa. To typowo biblijne ujęcie zgromadzenia ludu pochodzi stąd, że zgromadzenie synajskie uważano za wzorzec wszystkich następnych zgromadzeń ludu. Po powrocie z wygnania Ezdrasz uroczyście je powtórzył jako ponowne ustanowienie ludu²⁰. Widać, że właściwe, czyli wyrastające z wiary biblijnej i potwierdzone nauczaniem Tradycji rozumienie Kościoła, ustawia relację osoby w społeczności wierzących, o ile ta społeczność nie jest celem samym w sobie, a jest nastawiona na to, by słuchać Boga i wypełniać Jego wolę.

Prawidłowe pojmowanie personalizizmu domaga się także przewyżczenia współczesnych błędów antropologicznych, które dostrzegali w swym nauczaniu papieże posoborowi. Paweł VI wskazywał na zagrożenie sekularyzmem, czyli postawą polegającą na uznaniu, że świat tłumaczy się sam, Bóg w tym tłumaczeniu jest co najmniej zbędny, że w opisywaniu świata przyjmuje się język przeciwnika Boga, w którym mówi się o Bogu jako przeszkodzie dla wolności, a nie podejmuje się wysiłku rozmawiania z Bogiem. Jan Paweł II błąd antropologiczny wiązał z marksizmem, na który odpowiedzią była proklamacja godności osoby ludzkiej i wynikających z tej godności praw człowieka. Benedykt XVI zwracał uwagę na redukcjonizm antropologiczny, który na skutek absolutyzowania wolności i oddzielenia jej od wartości prowadzi do trwałego zablokowania relacji ze Stwórcą. Papież Franciszek wskazywał na niszczące antropologię założenie ideologii gender, która stwarza fikcję antropocentryzmu, sprowadzając człowieka do poziomu jedynie materialnego, a jednocześnie utrzymując go w fikcji pełnego decydowania o sobie, nawet w tak delikatnej kwestii jak wybór płci²¹. Pontyfikat Leona XIV – wiele na to wskazuje – będzie także odnosił się do wyzwania właściwego rozumienia miejsca osoby w świecie, tym razem związanego ze sztuczną inteligencją i rewolucją informatyczną, u której progu znajduje się obecnie ludzkość.

Pojęcie wolności

Wolność bywa różnie rozumiana. Pozostając na płaszczyźnie personalizmu, można zauważyć, że są trzy sposoby rozumienia wolności: możliwość

²⁰ J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, w: JROO, t. 8: *Kościół – znak wśród narodów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 211.

²¹ J. Kocheł, *Wprowadzenie do antropologii pedagogicznej*, Opole 2018, s. 22–28.

życia osobowego; akt decyzyjny jako moment wyboru dobra; wreszcie stan obcowania z dobrem, stanowiący ostateczne wyzwolenie od zła, czyli szczęście²². Pierwszy z tych sposobów rozumienia wolności ma charakter potoczny, wedle niego jest ona „zdolnością wyboru pomiędzy wieloma możliwościami lub pomiędzy tym, co przeciwstawne (dobro i zło)”²³. Takie rozumienie wolności suponuje, że oznacza ona „prawo i możliwość robienia wszystkiego, na co właśnie mamy ochotę, i nierobienia tego, na co właśnie ochoty nie mamy. Inaczej mówiąc: wolność znaczyłaby, że własna chęć jest jedyną formą naszego działania i że to wola może chcieć wszystkiego, a wszystko, co chciane, ma również możliwość realizacji”²⁴. Szersze rozumienie wolności wskazuje jednak na „zdolność bytową (a nie tylko zdolność wyboru), która polega na zdolności dysponowania osobą w perspektywie własnego urzeczywistnienia, na możliwości budowania własnego losu. Wolność nie oznacza, że mogę czynić to, co chcę; w pełnym znaczeniu tego słowa oznacza raczej, że powinienem dojść do bycia tym, czym jestem”²⁵. To szersze rozumienie wolności oznacza trwały wybór dobra. Prowadzi on wprost do rzeczywistości Boga osobowego, oznacza bowiem, że to, iż „wolność człowieka nie polega na abstrakcyjnym wyborze spośród wielu różnych możliwości zachowania się, ale – zgodnie z jej istotą – człowiek żyje w obliczu Boga i jedynie w Jego świetle można człowieka zrozumieć. Dopiero na tej podstawie można by wyjaśnić chrześcijańską pełnię wolności jako wolność dzieci Bożych”²⁶. Do tej kwestii trzeba będzie jeszcze powrócić.

W tym miejscu warto podkreślić specyfikę personalistycznego rozumienia wolności. Otóż „wolność człowieka uważa się tradycyjnie za jeden z trzech podstawowych i wzajemnie warunkujących się składników jego osobowego bytu (obok poznania i miłości), poprzez które ów byt się ujawnia. Realny fakt wolności spełnia się w pewnym ludzkim praktycznym doświadczeniu, które jest doświadczeniem powinności moralnej. Jest ono doświadczeniem elementarnym, w którym człowiek postawiony zostaje przed wewnętrznym nakazem: «powinienem bezwzględnie to i to». Zdol-

²² H. Kiereś, *Wolność*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 18, Radom 2006, s. 156.

²³ J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 128.

²⁴ J. Ratzinger, *Wolność i prawda*, w: *JROO*, t. 3: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 427.

²⁵ Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 128.

²⁶ J. Ratzinger, *Komentarz do I rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *JROO*, t. 7: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 735.

ność do rozróżnienia pozytywnych i niepozytywnych treści powinności, do ich wyboru kształtującego decyzję oraz do spełniania czynu jako aktu stwierdzającego ostateczne uznanie powinności moralnej dowodzi faktu wolności jako cechy ludzkiej woli²⁷. Godną zauważenia jest koherencja opisu personalistycznego z realistyczną teorią wolności, zgodnie z którą możliwości zewnętrzne i wewnętrzne, materialne i duchowe tworzą spectrum osobowego życia człowieka²⁸. Tę koherencję tłumaczą Karl Rahner i Herbert Vorgrimler następująco: „Człowiek zasadniczo tym różni się od wszystkiego, co jako inne zastaje w swym otoczeniu, że nie istnieje jako element wtłoczony w uniwersalny kontekst natury, a realizacja jego istoty nie jest na wskroś całkowicie zdeterminowana; jest bytem otwartym, tym samym stoi przed nim zadanie urzeczywistniania różnych historycznych możliwości samego siebie i w ten sposób odkrycia swego istotowego charakteru (indywidualnie i jako gatunek)”²⁹. Zrozumiałe jest zatem, że koncepcja wolności wiąże się ściśle z określeniem, kim jest człowiek³⁰; personalistyczne ujmowanie człowieka jako osoby, mając charakter integralny, jednocześnie rozszerza horyzonty w pojmowaniu wolności.

Wolność powinna być rozpatrywana od strony natury ludzkiej i od strony Stwórcy, skoro w naszym opisie mamy pozostać na gruncie teologicznym. W tym pierwszym aspekcie zauważalna jest dwubiegunowość wolności: z jednej strony doświadczenie samo-posiadania, z drugiej powszechne otwarcie, tj. uznanie współ-istnienia ludzi i rzeczy³¹. Nie można jednak zapomnieć o drugim aspekcie: źródłem wszelkiej wolności jest absolutnie suwerenna wolność Boga. „Istnieje jej obraz w aniołach oraz osobach ludzkich. Teologiczne orzekanie o wolności stworzeń ma jednak charakter analogiczny. [...] Akt wolnego wyboru jest działaniem osoby obejmującym wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Częściej akcentowana była wolność wewnętrzna, wyjaśniana na podstawie fenomenu wolnej woli. Stary Testament podkreśla możliwość wyboru i rozstrzygnięcia między opowiedzeniem się za dobrem lub złem, życiem lub śmiercią, błogosławieństwem lub przekleństwem. Wolny wybór jest owocem wszystkich władz człowieka (rozsądu, woli, emocji) i łączy się z osobistą i wspólnotową odpowiedzialnością moralną. [...] Zasadą wolności jest dobro, natomiast

²⁷ W. Łydka, H. Juros, *Wolność*, w: *Słownik teologiczny*, s. 644.

²⁸ Kiereś, *Wolność*, s. 158.

²⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 551.

³⁰ Por. Kiereś, *Wolność*, s. 156–158.

³¹ A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 54n.

zło wynika z wolnego wyboru osób stworzonych. Ograniczenie wolności człowieka wynika z tkwiących w nim samym uwarunkowań określających jego możliwości. Człowiek niezależnie od właściwości indywidualnych, stopnia doskonałości kierunków rozwojowych i sytuacji historyczno-społecznych ciągle staje przed możliwością i koniecznością wyboru, doświadczając swobody i wolności³².

Te dwie strony medalu w opisie teologicznym, szerzej: religijnym, są konieczne. Nie od rzeczy będzie zatem przypomnienie o pewnej kontrowersji, która wiązała się z definiowaniem wolności w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (n. 17). Poddając krytyce ten fragment dokumentu soborowego, Joseph Ratzinger zwrócił uwagę, że usiłowano sprawę wolności przedstawić z pominięciem podstawowych intuicji nowotestamentowych, co było wynikiem wcześniejszego błędu, że w nauczaniu o podobieństwie Bożym pominięto chrystologiczny punkt widzenia³³. Doprowadziło to do takiego skutku, że w tekście na wskroś religijnym „właściwe ontologiczne treści idei wolności, zdolność akceptacji własnej istoty i zespolenie się z nią w jedności nie zostały tutaj ujęte, podobnie jak dialogiczny charakter wolności człowieka, który dopiero dzięki niewymuszonej miłości staje się w pełni tym, czym stać się może”³⁴.

Do kwestii ważności chrześcijańskiego rozumienia wolności przyjdzie jeszcze powrócić, w tym miejscu jednak należy dać ogólniejszą uwagę, że konieczne jest zwracanie uwagi na przyjmowanie konsekwencji, które wolność implikuje: najpierw na płaszczyźnie indywidualnej, bowiem akt wolności jest zawsze „uwarunkowany historycznie, a zatem w sobie i dla siebie niezbywalny”³⁵ i rodzący powinność; po wtóre, na płaszczyźnie społecznej, co można odnieść do demokracji jako ustroju porządkującego współczesne życie społeczne. Otóż „demokracja musi stwarzać horyzonty wolności osoby ludzkiej. Wynika to z faktu, że człowiek jest istotą bytowo wolną, to znaczy jest wolny w najgłębszej swej strukturze i z tego powodu musi mieć zapewnioną przestrzeń realizacji swojej bytowej wolności”³⁶.

³² K. Stola, *Wolność. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 894.

³³ Ratzinger, *Komentarz do I rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, s. 732.

³⁴ Tamże, s. 735.

³⁵ A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2010, s. 97.

³⁶ J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 345.

Prawda i wolność

Zanim podjęte zostanie istotne zagadnienie związku wolności, osoby i religii, konieczne jest uzupełnienie obrazu o pojęcie, które pojawiło się w tle dotychczasowych rozważań, a które z całą pewnością zasługuje na zaprezentowanie go jako pierwszoplanowego. Pojęciem tym jest prawda.

Wcześniej konieczne jest jednak zauważenie kryzysu, jaki toczy naszą cywilizację i nasz sposób myślenia. Zdaniem Josepha Ratzingera kryzys ten „wypływa z niejasnego i postrzeganego jednostronnie pojęcia wolności. Z jednej strony zostało ono wyizolowane i przez to zafałszowane: wolność jest dobrem, ale tylko wtedy, kiedy pozostaje w związku z innymi dobrami, z którymi tworzy jednolitą całość. Z drugiej strony pojęcie wolności zostało zawężone do praw wolności osobistej i w ten sposób odarte z jego ludzkiej prawdy”³⁷. W praktyce społecznej wolność, używana jako hasło na sztandarach rewolucyjnych, nie znajdowała odzwierciedlenia w praktyce życia społecznego. Z przykrością trzeba stwierdzić, że „zbyt duża jest liczba tych, którzy nie mieli udziału w owocach tej wolności, a nawet stracili jakąkolwiek wolność: bezrobocie znów stało się zjawiskiem masowym; poczucie bycia niepotrzebnym, zbędnym dręczy ludzi nie mniej niż nędza materialna”³⁸.

Innym źródłem tego kryzysu jest niepotrzebne rozdzielenie wiary i rozumu, które w myśli europejskiego kręgu kulturowego pojawiała się coraz wyraźniej od czasu, gdy zaczęto już od samego początku nowożytności odchodzić od średniowiecznych syntez. Rozumowi postawiono wymagania nie do udźwignięcia, co prowadzi współcześnie do praktycznego irracjonalizmu. W wyniku tego w skali globalnej mamy do czynienia z „przekształceniami kulturowymi, które sprawiły, że ludzie stracili z oczu prawdziwą godność rozumu i popadli w kryzys sensu”³⁹. Ów kryzys sensu dotknął także niektórych wierzących, którzy uznali, że stanowi on „znak czasu” dzisiejszej epoki, a zatem do takiego redukcjonistycznego i depresyjnego spojrzenia w przyszłość także Kościół powinien się dostosować. Idzie to po linii mód intelektualnych, bowiem „nowożytność boi się jasnego «tak» i «nie» w religii i pozostawia wszystko spowite mgłą wycucia”⁴⁰. Tymczasem – jak trzeźwo zauważał Joseph Ratzinger – „w wydarzeniach

³⁷ Ratzinger, *Wolność i prawda*, s. 436.

³⁸ Tamże, s. 428.

³⁹ Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, s. 78.

⁴⁰ R. Guardini, *Wyznanie wiary*, Poznań 2013, s. 145.

określonego czasu nie należy «dopatrywać się» znaków woli Bożej, lecz chodzi o ich rozpoznawanie⁴¹.

Kryzys wolności i jej sensu to w istocie kryzys prawdy. Prawda otoczona jest nieufnością, życie w zgodzie z nią uznawane za marzycielstwo, zaś wolność jest bezkrytycznie przyjmowana jako wartość sama w sobie, bez oglądania się na konieczność jej uzasadniania⁴². Kryzys sensu odnosi się w szczególności do oceny tego, co dobre i co złe, a zatem dotyczy także wspomianej już kwestii sumienia. Warto tu powtórnie wspomnieć dorobek Johna Henry'ego Newmana, który sumienie definiuje jako „głos Boga”, jako „wewnętrznego świadka zarówno istnienia Boga, jak i Jego prawa”, także jako „namiestnika Chrystusa, proroka w swych informacjach, monarchę w swej apodyktyczności, kapłana w swych błogosławieństwach oraz anatemach⁴³. Dla angielskiego konwertyty „sumienie nie jest osądem dotyczącym jakiejś prawdy spekulatywnej, jakiejś abstrakcyjnej doktryny, lecz dotyczy bezpośrednio postępowania, czegoś, co należy lub czego nie należy czynić⁴⁴. To dlatego gotów był on wznieść toast za sumienie przed toastem za papieża, co byłoby adekwatne dla toastu za religię⁴⁵. Mniemał bowiem, że nieomyślność papieska dotyczy spraw ogólnych, stąd nie ma możliwości wejść w konflikt z sumieniem; wobec pozostałych decyzji papieskich należy przyjmować prymat sumienia. Warto przypomnieć, na czym polegała trudność przejścia tego myśliciela na katolicyzm: odczuwał on wyraźny opór osobistego gustu i subiektywnej potrzeby duchowej, jednak „Newmanowi chodziło raczej o to, aby rozpoznanej prawdzie być posłusznym bardziej niż własnemu gustowi⁴⁶.

Jakie to niesie skutki dla relacji między prawdą a wolnością? Najpierw chodzi o zauważenie, że rozumność wolności rodzi pytanie o prawdę, „aby wolność nie stała się tyranią nierozumności⁴⁷. Wiedzie to do wskazania

⁴¹ Ratzinger, *Komentarz do I rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, s. 706.

⁴² Tenże, *Wolność i prawda*, s. 426–427.

⁴³ J.H. Newman, *Sumienie chrześcijańskie. List do księcia Norfolk*, Kraków 2019, s. 66–68.

⁴⁴ Tamże, s. 82.

⁴⁵ Por. tamże, s. 92–93.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Sumienie i prawda*, w: JROO, t. 4, s. 635. W tekście tym Joseph Ratzinger analizuje zagadnienie sumienia błędnego i krytykuje pogląd, wedle którego posiadanie sumienia błędnego jest znakiem łaski Boga, uwalniającym człowieka ze zła, jakie popełnił. Problem ten był bardzo ważny życiowo dla Niemców tuż po ukończeniu II wojny światowej (s. 628–633).

⁴⁷ Tenże, *Wolność i prawda*, s. 427.

na odpowiedzialność w działaniu człowieka. Joseph Ratzinger zauważa, że „miarą realnego prawa, które można określić jako prawdziwe – prawo wolności – może być wyłącznie dobro całości, dobro jako takie”. Stąd „wolność, aby mogła być właściwie rozumiana, musi być zawsze łączona z odpowiedzialnością”, zaś „wzrost wolności musi być wzrostem odpowiedzialności”⁴⁸. Prowadzi to do ścisłego określenia imperatywu działania człowieka w postaci powinności: „Znakiem charakterystycznym człowieka jako człowieka jest to, że nie pyta on o możliwość, lecz o powinność, i że otwiera się na głos prawdy i jej roszczenia”⁴⁹. Tak zarysowana koncepcja sumienia pozwala na przewyżczenie kolejnego, zupełnie niepotrzebnie pojawiającego się w naszej mentalności poglądu, że konieczne jest przeciwstawienie autorytetu i subiektywizmu⁵⁰.

Joseph Ratzinger syntetycznie ukazuje związek między wolnością i prawdą. Stwierdza mianowicie, że wolność powinna być prezentowana nie tyle jako wyzwolenie, ale jako wartość w sposób konieczny zorientowana na prawdę; wolności nigdy się nie osiągnie w sposób ostateczny, stąd „należy zdemaskować mityczny blask, który przypisywano takim pojęciom, jak zmiana i rewolucja”; rozum nigdy nie jest ani w pełni autonomiczny, ani w pełni samowystarczalny, dlatego „potrzebuje punktu odniesienia, zakorzenionego w wielkich tradycjach religijnych ludzkości [...] Tam, gdzie odrzuca się Boga, nie buduje się wolności, lecz pozbawia się ją podstawy i w ten sposób zniekształca”⁵¹. Stwierdzenia te bezpośrednio prowadzą do następnego zagadnienia, mianowicie relacji pomiędzy religią a wolnością, by obie służyły osobie i prawdzie.

Religia wobec wolności – służba osobie i prawdzie

Po dość szerokim, biorąc pod uwagę ramy niniejszego artykułu, określeniu, na czym polega wolność osoby, należy przejść do ukazania wolności religii. Zacząć jednak należy od środka, oglądając sprawę od strony religii, by uniknąć potem niepotrzebnych nieporozumień, gdy wolność religii będzie rozważana z perspektywy świata zewnętrznego. Chodzi bowiem o to, by wyjaśnić ewentualne nieporozumienia, rozbroić

⁴⁸ Tamże, s. 440.

⁴⁹ Ratzinger, *Sumienie i prawda*, s. 638.

⁵⁰ Tamże, s. 634.

⁵¹ Ratzinger, *Wolność i prawda*, s. 445.

stereotypy, które podpowiadają, że religia jest czymś podejrzanym, w co społeczeństwo nie powinno się mieszać. Innymi słowy, należy postawić pytanie, czy możemy uzasadnić pogląd, że religia rozwija wolność, i czy da się zaprzeczyć twierdzeniu, że religia wolność ogranicza.

Punktem wyjścia dla ukazania tego, co mówi się dzisiaj o religii, są zastrzeżenia wysuwane wobec niej od samego początku nowożytności. To jest właśnie ów punkt zerowy, wskazujący na początek zaniku pytania o Boga w historii ludzkości. Stało się tak, bowiem w tym właśnie momencie „świat traci swoje metafizyczne granice; gdziekolwiek nie wyruszymy, tam znajdujemy tylko świat. To, co było dotąd niebem, okazuje się teraz światem, którym wszędzie rządzą takie same prawa”⁵². To doprowadza do zburzenia dotychczasowego, hierarchicznego obrazu świata. Jednocześnie należy zauważyć, że przyjęcie punktu widzenia nauk doświadczalnych nie jest przeciwne wierze. „Sytuacja krytyczna powstaje dopiero wtedy, gdy na podstawie metody pozytywistycznej i jej koniecznego metodycznego ograniczenia kształtuje się światopogląd pozytywistyczny, który za rzeczywistość uznaje tylko to, co dla tej metody jest dostępne”. Jednakże granic metody pozytywistycznej nie można z góry określić. Pojawia się zatem wrażenie, że może ona objąć wszystko, stąd „inne formy pewności jawią się jako wątpliwe”⁵³.

Trzeba jednak cofnąć się w przeszłość i zauważyć, że starożytność, choć interesowała się bogami, jednak w swoim rozwoju kwestię prawdziwości przenosi na teren filozofii, wskazując przy tym nie na bogów, ale na Absolut, który nie ma cech osobowych i z którym kontakt jest właściwie niemożliwy⁵⁴. Starożytny politeizm podejmował próbę przetrwania albo przez uciekanie w czystą obrzędowość, abstrahującą od tego, co o Absolutie mówili filozofowie, albo też przez dostosowanie wymogów religii do sytuacji ludzkich, by każdy mógł te wymogi spełniać bez większego wysiłku. Warto ten proces zauważyć, bo współcześnie usiłuje się go odtworzyć: „z jednej strony mamy odwrót od prawdy rozumienia w dziedzinę czystej pobożności [...]; odwrót, który w rzeczywistości – czy chcemy, czy nie chcemy – podobny jest do odwrócenia się starożytnej religii od Logosu, podobny jest do ucieczki od prawdy do pięknych zwyczajów, od natury do polityki. Z drugiej strony mamy postępowanie, które [...] metodą interpretacji usuwa zgorzenie

⁵² Tenże, *Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, w: JROO, t. 3, s. 71.

⁵³ Tamże, s. 72.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: JROO, t. 4, s. 120.

chrześcijaństwa; i gdy już w ten sposób staje się ono możliwe do przyjęcia, jego treść staje się zarazem zbędnym frazesem, wybiegiem niepotrzebnym, gdy chodzi o powiedzenie rzeczy prostej, którą skomplikowanym sposobem podaje się za istotę chrześcijaństwa⁵⁵. Religia w ten sposób była przesuwana na pozycję obyczaju, bowiem „świat starożytny przeciwstawiał w rzeczywistości prawdy zwyczajowi, pożytek – prawdzie”⁵⁶.

Jaka jest odpowiedź wierzących? Niejednokrotnie ta, o której pisał już w roku 1972 Joseph Ratzinger, zauważając, że „ludzie Kościoła nie podejmują dzisiaj decyzji zgodnie z tym, czego wymaga wiara w Jezusa Chrystusa, lecz raczej kierują się tym, co się powie, tym, czy będą mogli zachować twarz. Jeśli ktoś raz zdobył opinię człowieka postępowego, to nazbyt łatwo staje się niewolnikiem tej reputacji, która tylko pozornie służy wolności, a w istocie prowadzi do zniewolenia próżnością, niszcząc metanoię – nawrócenie”⁵⁷. To przyłgnięcie do ludzkiego postępu bywa na tyle mocne i widoczne, że nie da się zaprzeczyć w wielu rejonach świata, że „Kościół coraz bardziej zmierza do tego, aby najpierw poprawić materialną sytuację człowieka”⁵⁸. Na gruncie wyznania wiary proponuje się natomiast ekumenizm negocyjacyjny, polegający na „dążeniu do pojednania poprzez zacieranie tego, co jest prawdą”⁵⁹.

Tak wygląda kwestia globalnie. Natomiast bardziej detalicznie zauważyć można – zupełnie niepotrzebnie łączoną z ideą synodalności – herezję złej wspólnotowości. Otóż podważanie Pisma, dogmatu, orzeczeń Magisterium prowadzi do zwyczajstwa subiektywizmu, zgodnie z którym „wiera jest każdorazowo tym, co myśli dana wspólnota i co w rozmowie (dialogu) znajduje jako wspólne przekonanie”. Tak rozumiana pseudowspólnota „zajmuje miejsce Kościoła, jej religijne doświadczenie zajmuje miejsce Tradycji”⁶⁰.

Zarówno w wymiarze makro, jak i w wymiarze mikro, pojawia się ten sam mechanizm samowolnego okazywania wolności wobec spraw religii, jakby podejmujący te działania przypisywali sobie cechy Boskie. Jest to najpierw

⁵⁵ Tamże, s. 122.

⁵⁶ Tamże. Szerzej na ten temat por. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 66–67.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Wiara jako nawrócenie – metanoia*, w: JROO, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 73.

⁵⁸ Tenże, *Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, s. 75.

⁵⁹ J. Dunin-Borkowski, *Wprowadzenie do: J.H. Newman, O wyższości katolicyzmu*, Warszawa 2006, s. 10.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Kryteria przepowiadania Ewangelii dzisiaj*, w: JROO, t. 9, s. 800.

odrzuć otwartości na prawdę i na tych, którzy znajdują się wraz z nami we wspólnocie Kościoła. Tymczasem człowiek, odrzucając otwartość, nie uznając innych, „skazałby się sam na ideologiczną awanturę udawania Boga, przypisując sobie groteskowo nieskończoną wolność”⁶¹. To dążenie do niczym nieograniczonego korzystania z wolności posiada rys diaboliczny, bowiem „wolność prowadząca do autodestrukcji lub do zniszczenia innego nie jest wolnością, ale jedynie szatańską parodią”⁶². W miejsce Boga, który ma decydować o dobru i złu, wchodzi bożki tego świata. Jak zauważył Romano Guardini, bożkiem „może stać się kultura, postęp, siła. Bóstwa docierają do nas zewsząd, z początku nie mają żadnej postaci, ale mogą ją przybrać. Mogą mieć postać, imię, świątynię i cześć. Tam, gdzie się wprowadzą, nie ma już miejsca dla żywego Boga. [...] Bóstwa te są elementami klątwy świata oraz otchłanią cierpienia i najgłębszej rozpacz. Siła ta musi zostać pokonana, a chwała, zabrana przez fałszywych bogów, musi zostać zwrócona Temu, któremu się ona należy. Człowiek musi nauczyć się czcić Stwórcę z głębi serca”⁶³.

Rozmaitość sposobów dostosowania Kościoła do wyzwań współczesnego świata zawsze miała i ma także dziś swoje realne uzasadnienie. Chodzi mianowicie o to, by prawdy wiary były głoszone językiem zrozumiałym. Konieczne jest zatem rozumienie czasu w znaczeniu *kairosu* – jako chwili bieżącej należącej do historii zbawienia, historii zbawienia każdego człowieka. W tej perspektywie należy wiedzieć, że „Kościół musi realizować dzieło Pana jako współczesne. Kościół nie jest skamieliną przeszłości, lecz jej żywotną obecnością w każdych czasach. [...] Kościół musi wypełniać się w rozpoznawaniu duchów i odważyć się w każdym czasie oddawać się temu rozpoznawaniu. Ono jest konieczne, by w sposób niezamierzony chwila Ducha Świętego nie stała się chwilowością ducha czasu, by pod pozorem posłuszeństwa wobec Ducha nie dokonywało się poddawanie się dyktatowi swoistej mody i oddalenie od Pana”⁶⁴.

Co to oznacza w praktyce? Najpierw konieczność przywoływania w życiu Kościoła, zwłaszcza w przekazywaniu wiary, biblijnego obrazu Boga. Obraz ten posiada dwa elementy: po pierwsze, „osobowość, bliskość, możliwość wzywania Go, pomoc osobistą”; po drugie, fakt, że „tej bliskości, tej przystępności udziela z własnej woli Ten, który stoi ponad przestrzenią

⁶¹ Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, s. 55.

⁶² Ratzinger, *Wolność i prawda*, s. 438–439.

⁶³ Guardini, *Wyznanie wiary*, s. 120.

⁶⁴ Ratzinger, *Komentarz do I rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, s. 707.

i czasem, którego nic nie wiąże, a który wszystko wiąże w sobie”⁶⁵. Warto tu mieć na uwadze drogę, którą przeszedł Kościół pierwotny, spotykając się ze wspomnianą już kontrowersją pomiędzy filozofią i religią w odniesieniu do prawdy. Otóż Kościół od samego początku stanął „wobec środowiska, w którym czczono niezliczoną ilość bóstw”. To było zresztą powtórzenie podobnej sytuacji, w której znalazł się Izrael, gdy musiał opowiedzieć się za Bogiem jedynym. To także – o tym koniecznie trzeba pamiętać – jest obecna sytuacja, gdy wobec klątwy bożków tego świata chrześcijanin ma wybierać Boga jedynego. Warto zatem przypomnieć, że „wczesne chrześcijaństwo śmiało dokonało wyboru i oczyszczenia przez opowiedzenie się za Bogiem filozofów przeciwko bóstwom pogańskim. Gdy powstało pytanie, któremu z bogów odpowiada Bóg chrześcijański, [...] odpowiedź brzmiała: żadnemu z nich; żadnemu z bogów, do których się modlicie, tylko wyłącznie Temu, do którego się nie modlicie, Najwyższemu, o którym mówią wasi filozofowie”⁶⁶.

W jaki sposób Bóg przedstawia się w Biblii? Na dwóch płaszczyznach: po pierwsze przez świat, dzieło stworzenia, które opowiada o chwale Stwórcy; po drugie, Boga poznajemy w historii⁶⁷. Jednakże, co jest konieczne w dzisiejszych naznaczonych postmodernizmem czasach, w których wszystkie sprawy, zwłaszcza te najważniejsze, zostały sprowadzone do poziomu żartu i groteski, należy pokazać realność religii i zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa. Joseph Ratzinger zauważył w roku 1990, że „dzisiaj nie potrafimy już na ogół zrozumieć, że sprawa z Bogiem jest czymś jak najbardziej realnym, a nawet stanowi właściwy klucz dla naszych najgłębszych potrzeb. [...] Zbawienna relacja z Bogiem będzie jednak możliwa tylko w Tym, którego On posłał, i przez którego On sam jest Bogiem z nami”⁶⁸ – w Jezusie Chrystusie. Istotne jest, by kwestia dogmatu chrystologicznego była przedstawiana jako coś, co się nieodzownie łączy z wolnością, bowiem – jak zauważył Romano Guardini – „najgłębszy sens dogmatu nie polega na służeniu praktycznemu zachowaniu, lecz na zapewnieniu wolności i pełni świętej prawdy. Prawda sama w sobie nie ma z początku żadnego celu, lecz sens: sens bycia prawdą”⁶⁹. Takie ujęcie idzie całkowicie wbrew duchowi czasów, ale jest jedyne prawdziwe, oddaje to, co Duch mówi do Kościoła.

⁶⁵ Tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, s. 118.

⁶⁶ Tamże, s. 119.

⁶⁷ Ratzinger, *Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, s. 76.

⁶⁸ Tenże, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: JROO, t. 6: *Jezus z Nazaretu*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015, s. 903.

⁶⁹ Guardini, *Wyznanie wiary*, s. 161–162.

To w kontekście takiego ujmowania zagadnienia prawdy i powiązania jej z Osobą Zbawiciela można rozwikłać problem, jak pogodzić zagadnienie misji, którym przeniknięte są dokumenty soborowe, z zasadą dialogu, która wyraża zwrot ku światu? Otóż „odnowa Kościoła ma dwa punkty odniesienia: z jednej strony, korzenie chrześcijańskie jako istotny i fundamentalny wyznacznik tego, co można w ogóle nazwać chrześcijańskim; z drugiej strony – nowoczesny świat, na język którego należy przełożyć to, co rzeczywiście chrześcijańskie, i który, jako cel tego przekładu, musi być w zasięgu wzroku, jeśli nie chcemy zmierzać w stronę antybiblijnego historyzmu i archaizmu”⁷⁰.

Mając świadomość, jaka jest pozycja Boga w świecie, co o Nim uczy Biblia i przed jakimi problemami w przepowiadaniu staje Kościół, można zdefiniować chrześcijańskie pojęcie wolności. Otóż „najbardziej fundamentalną sytuacją osoby jest jej odniesienie do Boga. Stąd wolność będzie się wyrażała nade wszystko w zajęciu stanowiska wobec Boga”⁷¹. Stąd „przez teologiczne pojęcie wolności rozumie się wolność dzieci Bożych, która stanowi zasadniczą myśl przepowiadania Jezusa Chrystusa. Chodzi tu o wolność jako owoc Odkupienia w Jezusie Chrystusie i wzrost ducha, którego nam udzielił. Ta wolność chrześcijańska oznacza wyzwolenie spod determinującej władzy grzechu, legalizmu i śmierci, a tym samym z niewoli ziemskich potęg w ogóle”⁷². Na chrześcijańskie pojęcie wolności składają się trzy elementy: „zerwanie z niewolą grzechu i nawiązanie nowych więzi; usynowienie adoptowane; służba braciom przez miłość”⁷³.

Należy dostrzec wewnętrzny związek prawdy o Bogu z rozumieniem wolności, „wydarzenie Jezusa Chrystusa jawi się przeto jako to miejsce, w którym wypełnia się tajemnica ludzkiej wolności”⁷⁴. W tej perspektywie wolność jawi się jako szczególny dar Boży. Jak zauważa Stanisław Nagy, „być darem oznacza przede wszystkim pochodzić z osobowej miłości, nosić

⁷⁰ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym*, w: JROO, t. 7, s. 838. Szerzej na temat rozumienia misji jako pochodnej wiary por. A. Rayzacher-Majewska, *Katecheta jako animator misyjny*, Warszawa 2022, s. 35–39.

⁷¹ Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 129.

⁷² Rahner, Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 552.

⁷³ Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 130. Od samego początku wybór wolności jest opisywany w związku z centralną kwestią chrześcijaństwa zbawienia – jako zbawienia osoby, a nie tylko natury; por. J. Kempa, *Zbawienie osoby czy osoby ludzkiej? O pewnym problemie współczesnej recepcji tradycyjnych motywów soteriologicznych*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 18(2023), s. 25–27.

⁷⁴ Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, s. 207.

w sobie jej stygmat, być przenikniętym odwieczną wolą osobowego Stwórcy, ażeby czynić dobro. [...] Tak pojętemu darowi nie zagraża egoizm dawcy, którym [...] jest osobowy Bóg inspirowany miłością. To dzięki miłości w tej bytowej strukturze człowieka znalazło się miejsce na wolność, wybór, przygodę z decyzją na prawdę i dobro, na zgodę z głosem niestrudzenie towarzyszącemu człowiekowi sumienia. W obrębie tej właśnie, i tylko tej przestrzeni, człowiek staje się na obraz i podobieństwo swojego Stwórcy, wkracza w regiony bliskości z Bogiem, staje wobec perspektywy stania się Jego partnerem w miłości⁷⁵. Skutkiem takiej relacji z Bogiem jest nowe odniesienie do drugiego człowieka, bowiem nowa tożsamość w Chrystusie wyswabza do wolności, bo prowadzi do otwartości na wszystkich i na wszystko⁷⁶. To, i tylko to, prowadzi do rzeczywistego szczęścia, bowiem jedynie „egzystencjalna wolność, aby móc dostroić się do dynamiki ducha dla zjednoczenia się z bytem i z Bogiem, jest w stanie również ujawnić sens bytu i osiągnąć szczęśliwość człowieka, a mianowicie miłość⁷⁷”. Karol Wojtyła w czasie Soboru Watykańskiego II tak uzasadniał fakt, że religia prowadzi do wolności człowieka: „Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury, polega na wolnym przyłgnięciu umysłu ludzkiego do Boga, które jest osobiste, świadome i rodzi się z pragnienia prawdy⁷⁸”.

Chrześcijańska koncepcja wolności generuje także szczególny sposób uzasadniania odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Z dzieła stworzenia wynika mianowicie, że myśl Boża obecna jest w człowieku, a on ma na nią odpowiedzieć. Z kolei z historii zbawienia wynika życie Dekalogiem, czyli imperatyw, by „przeżywać boskość człowieka i czynić to w wolności; zjednoczyć nasz byt z Boskim Bytem i wejść w płynącą stąd harmonię wszystkiego ze wszystkim”. Dekalog jest „odповідzią na wewnętrzne potrzeby ludzkiej istoty – nie jest przeciwieństwem wolności, lecz jej realną formą”, stając się „podstawą każdego prawa do wolności i prawdziwie wyzwajającą siłą ludzkiej historii⁷⁹”.

Ta perspektywa chrześcijańskiej koncepcji wolności każe raz jeszcze postawić pytanie o rozumienie sumienia. Zachodzi bowiem potrzeba

⁷⁵ S. Nagy, *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006, s. 13.

⁷⁶ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, red. Z. Kijas, Kraków 1995, s. 72.

⁷⁷ G.L. Müller, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, Lublin 2020, s. 439.

⁷⁸ Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. *Zbiór wystąpień*, opr. R. Skrzypczak, Warszawa 2011, s. 253–254.

⁷⁹ Ratzinger, *Wolność i prawda*, s. 443–444.

zbadań, czy zależność wolności od religii nie ogranicza sumienia. Otóż najpierw warto zauważyć, że kwestia ta interesowała Johna Henry'ego Newmana, który mocno podkreślał, że katolik ma prawo do prywatnej opinii, dodając: pod warunkiem, że „Kościół na mocy objawienia jej nie przekreśli. Dokładnie w tym momencie, w którym Kościół przestaje mówić, dokładnie w tym miejscu, w którym on, a więc Bóg, który przez niego przemawia, określa granice swego nauczania, zaczyna się prywatny osąd i nic mu nie może przeszkodzić”⁸⁰. Sumienie w rozumieniu katolickim ma dwa wymiary: pierwszy z nich można określić mianem anamnezy, czyli uobecniającego pra-spotkania z Jezusem, w którym rola papieża polega na byciu adwokatem ludzkiej pamięci, trzeba bowiem pamiętać, że wszelka władza jest władzą sumienia; drugi wymiar to przekonanie, czyli osąd, wbrew któremu nie można działać⁸¹. Na tak działające sumienie ma wpływ łaska, która nie odbiera wolności, jednak uzdalnia człowieka, by mimo grzeszności i ograniczeń wybierał dobro. Chrześcijaństwo bowiem nie może być sprowadzone do ciasnego moralizmu, jego orędzie wykracza poza ludzkie działanie⁸².

Jak zatem stawać po stronie sumienia? Podstawą jest „posłuszeństwo wobec prawdy, które musi stać wyżej niż każda instancja społeczna i niż każdy rodzaj własnego gustu. Tym samym można dostrzec dwa kryteria obecności prawdziwego słowa sumienia: nie pokrywa się ono z własnymi życzeniami i własnym gustem; nie pokrywa się z tym, co jest społecznie bardziej korzystne, z konsensusem grupy, z roszczeniami władzy politycznej bądź społecznej”⁸³. Takie ujęcie ma głęboki związek z tym, czym jest wiara, bowiem – jak zauważa Romano Guardini – „pod pojęciem wiary Jezus nie rozumie przeżycia w sensie nowożytnym, za którym stoi samowola człowieka, lecz posłuszeństwo stworzenia wobec objawiającego się Pana”⁸⁴. Widzi on w wolności założenie i cel posłuszeństwa, które ujawnia się na trzech płaszczyznach: religijnej, etycznej i pedagogicznej. Na płaszczyźnie religijnej oznacza ono trwanie życia z powodu Boga, na płaszczyźnie etycznej – uznanie autorytetu, który nakazuje czynić dobro i unikać zła, na płaszczyźnie pedagogicznej wyraża się w potrójnym priorytecie prawdy przed czynem, autorytetu przed osobistym osądem, prawa powszechnego przed prawem jednostki⁸⁵.

⁸⁰ Newman, *O wyższości katolicyzmu*, s. 72.

⁸¹ Ratzinger, *Sumienie i prawda*, s. 639–643.

⁸² Tamże, s. 644.

⁸³ Tamże, s. 635–636.

⁸⁴ Guardini, *Wyznanie wiary*, s. 147.

⁸⁵ Góźdz, *Teologia człowieka*, s. 152–154.

Wolność religijna jako przestrzeń wyznaniowej lekcji religii

Wolność religijna domaga się ujęcia wielostronnego. Po ukazaniu, że chrześcijaństwo afirmuje wolność człowieka, należy przyrzeć się temu zagadnieniu od zewnątrz, z punktu widzenia pozachrześcijańskiego, określając, czym jest wolność religijna, jakie są jej granice i przed jakimi wyzwaniem współcześnie staje.

Wolność religijna „polega na wyznawaniu według własnego sumienia określonej religii lub niewyznawaniu żadnej; oznacza również wolność działania Kościoła w państwie”⁸⁶. W istocie jest ona „wolnością do kierowania się głosem własnego sumienia w wyznawaniu jakiegokolwiek albo żadnej religii i do publicznego wyrażania swojej wiary w takiej mierze, w jakiej nie szkodzi to innym”⁸⁷. Wolność religijna może być prezentowana pozytywnie jako zespół gwarancji wyznawania przekonań religijnych w życiu publicznym, zaś w aspekcie negatywnym jest wolnością od przymusu: państwo ma obowiązek chronić obywatela przed pozbawianiem czy ograniczaniem możliwości wyboru religii lub światopoglądu areligijnego⁸⁸. Po Soborze Watykańskim II Kościół katolicki nie domaga się „pozycji uprzywilejowanej. Kościół i państwo są to społeczności autonomiczne, czyli niezależne od siebie: ani państwo nie powinno wkraczać w sprawy religijne, ani Kościół w sprawy należące do państwa. Natomiast w sprawach mieszanych, to znaczy takich, jakie interesują zarówno Kościół, jak i państwo, na przykład, małżeństwo, rodzina, wychowanie, nauka religii w szkołach publicznych, pomoc społeczna, powinny one z sobą współdziałać dla dobra tych wszystkich ludzi, którzy są jednocześnie i członkami Kościoła i obywatelami państwa”⁸⁹.

Pojęcie wolności religijnej rodzi pytanie, czy koncepcja ta nie jest promowaniem relatywizmu religijnego. Otóż wydaje się, że nie, bo prawda i fałsz nie są stawiane na równi, ponieważ ani prawda, ani fałsz nie posiada jakichkolwiek praw; prawa posiadają tylko ludzie⁹⁰. Więcej, prawo do praktykowania wolności religijnej wynika z praw osoby, które dotyczą prawdy⁹¹.

⁸⁶ A. Zuberbier, *Wolność religijna*, w: *Słownik teologiczny*, s. 647.

⁸⁷ Rahner, Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 554.

⁸⁸ J. Krukowski, *Religia w edukacji publicznej w państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów*, w: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Ponia-towski, Warszawa 2014, s. 29.

⁸⁹ Zuberbier, *Wolność religijna*, s. 647.

⁹⁰ Tamże, s. 648.

⁹¹ Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II, s. 255.

Wolność religijna została ujęta przez Sobór Watykański II w pozytywnych kategoriach biblijnych i teologicznych jako wolność w dążeniu do prawdy i dobra oraz w relacji do sumienia jako normy postępowania podległego prawu Bożemu. „Prawo do wolności religijnej abstrahuje od prawdziwości treści religii i przysługuje również tym, którzy pozostają w błędzie, ale nie oznacza ono uznania prawa do wyznawania i szerzenia błędu”⁹². Ocena czyichś poglądów nie powinna jednak nigdy przekreślać zasady tolerancji⁹³.

Podmiotami wolności religijnej są wspólnoty wyznaniowe, ale – co jest warte podkreślenia w związku z tematyką niniejszego artykułu – także rodziny. Dzieje się tak, bowiem przekonania religijne rodziców jako pierwszych i głównych wychowawców muszą być respektowane zarówno przez szkołę, jak i państwo, co dotyczy zwłaszcza prawa wyboru szkoły dla dzieci, zajęć zgodnych z przekonaniami, jak lekcje religii czy wychowanie seksualne. Obowiązkiem państwa jest – co wynika z zasady pomocniczości – niesienie pomocy rodzinie w edukacji, a nie naruszanie jej praw pod pretekstem neutralności światopoglądowej⁹⁴. Stąd wynika bardzo mocne uzasadnienie prawa rodziców do wychowania, zarówno w dokumentach magisterialnych Kościoła, jak i prawie międzynarodowym⁹⁵.

Respektowanie wolności religijnej w odniesieniu do szkolnych lekcji religii wpływa na kwestie prawne, choćby w postaci konieczności równoprawnego traktowania nauczania religii jako przedmiotu szkolnego⁹⁶. Od strony samego systemu edukacji potrzebne jest otwarcie i poszerzenie horyzontów, polegające na konieczności dania tych samych praw poznaniu religijnemu, co poznaniu naturalnemu⁹⁷. Dla patrzenia przez pryzmat całości działań Kościoła należy zwrócić uwagę na ważny argument odnoszący się do misji. Jak zauważył Joseph Ratzinger, „wolność religijna jest warunkiem tego, by misja mogła zaistnieć. [...] Misja może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy religie zrezygnują z roszczenia do kongruencji z jakimś określonym społeczeństwem czy narodem, a miejsce nacisku społecznego przynależności

⁹² P. Królikowski, *Wolność religijna. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, kol. 898.

⁹³ Por. Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II, s. 252.

⁹⁴ S. Kowalczyk, *Wolność religijna. Aspekt społeczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, kol. 896.

⁹⁵ Por. Z. Grocholewski, *Prawo rodziców do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami*, w: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, s. 13–20.

⁹⁶ A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009, s. 77–79.

⁹⁷ Z. Marek, *Religia. Pomoc czy zagrożenie dla edukacji?*, Kraków 2014, s. 91.

do określonej religii zajmie zasada wolności wyznania religijnego. [...] Idea misyjna oznacza jednocześnie zakwestionowanie roszczeń do wyłączności określonej religii przez zastosowanie politycznych czy społecznych środków nacisku. [...] Totalne roszczenie prawdy wiary chrześcijańskiej, jego duchowa ekskluzywność, która stanowi fundament misyjnego charakteru chrześcijaństwa, wyklucza każdą formę ekskluzywizmu społecznego i domaga się wolności religijnej jako warunku swojego urzeczywistnienia”⁹⁸.

Warto także zauważyć pewną tendencję, która pojawia się w podejściu do nauczania religii w systemie edukacji publicznej. Tendencja ta ma szersze podłoże w ewolucji państw, mieniących się demokratycznymi, które ideologią państwową usiłują zastąpić religię, zbliżając się do pozycji totalitarnych. Dzieje się tak pod pretekstem redefiniowania rozdziału Kościoła od państwa, w którym to procesie zmiany pomija się fakt, że rozdział ten przynosił pozytywne skutki, dopóki nie oznaczał oddzielenia się państwa od wartości⁹⁹. Warto w tym kontekście przywołać nieco ogólniejszą uwagę Josepha Ratzingera: „Tam, gdzie prawdy nie widzi się już w powiązaniu z wielkimi tradycjami wiary, zostaje ona zastąpiona przez konsensus. Z kolei należy jednak zapytać, czy konsensus? Wtedy usłyszymy odpowiedź: konsensus tych, którzy potrafią swoją decyzję uargumentować. Ponieważ trudno wtedy nie zauważyć elitarności takich intelektualnych dyktatur, twierdzi się, że umiejący argumentować powinni jako «adwokaci» reprezentować tych, którzy nie są zdolni prowadzić racjonalnego dyskursu. Nie budzi to zbyt dużego zaufania. Wszyscy mamy przed oczyma obraz tego, jak kruche są konsensusy, i jak szybko grupy partyjne w określonym klimacie intelektualnym zaczynają się czuć jedynymi uprawnionymi przedstawicielami postępu i odpowiedzialności”¹⁰⁰.

Na gruncie przemian rozumienia państwa, a co za tym idzie, edukacji publicznej, stawia się nauczaniu religii zasadnicze zarzuty: po pierwsze: obecność imigrantów zmienia sam przedmiot nauczania religii; po drugie: wiara powinna być osobiście wybrana; po trzecie: wyznaniowa lekcja religii nie sprzyja spotkaniu międzykulturowemu¹⁰¹. Żadne z tych zastrzeżeń nie mają w polskim systemie nauczania religii większego sensu. Lekcje religii

⁹⁸ Ratzinger, *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym*, s. 839.

⁹⁹ Zob. J. Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 434–435.

¹⁰⁰ Ratzinger, *Wolność i prawda*, s. 442.

¹⁰¹ Grocholewski, *Prawo rodziców do religijnego i moralnego wychowania dzieci*, s. 23–26.

w Polsce organizowane są dla wszystkich związków wyznaniowych zarejestrowanych w Rzeczypospolitej i wyrażających chęć nauczania religii. Nic nie stoi na przeszkodzie, by imigranci korzystali z takich zajęć, zgodnie z własnym wyznaniem. Udział w lekcjach religii nie oznacza wyboru wiary, jest przekazem wiedzy, zaś rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoim światopoglądem, obejmującym nie tylko kwestie odnoszące się do tożsamości religijnej, ale także narodowej czy językowej. Spotkanie z innymi kulturami nie przeczy wychowaniu własnej tożsamości, a nawet domaga się jej.

Obserwowany ostatnio atak na obecność religii w polskiej szkole, przypuszczony z niezwykłą agresją przez osoby kierujące ministerstwem właściwym dla spraw oświaty, wyraźnie idzie w kierunku odwrócenia wychowania tożsamościowego oraz odebrania rodzicom uprawnień w zakresie wychowania. Warto zatem przypominać podobne działania komunistów, mające na celu wyrugowanie religii ze szkół¹⁰², zwracając uwagę na bezprawność podejmowanych działań¹⁰³ i przekreślanie zasady równości przedmiotów nauczania¹⁰⁴. Na tym tle rysuje się konieczność wypracowania nie tyle nowej koncepcji prawnej lekcji religii, która zgodnie z trzema wyrokami Trybunału Konstytucyjnego z lat 2024–2025 nie została wzruszona przez bezprawne działania, które uznano za niebyłe, co raczej potrzebę realnych zabezpieczeń dla szacunku dla chrześcijańskich wartości w sferze publicznej, co pozwoliłoby na przywrócenie w szkołach porządku prawnego. Do tego konieczne jest dostrzeżenie wartości religijnych w życiu publicznym¹⁰⁵.

Kontekst katechetyczny

Podsumowaniem dla powyższych rozważań jest kontekst katechetyczny poruszonych zagadnień: zgodnie z tytułem artykułu, ale też zgodnie z pytaniami, jakie wciąż są stawiane w związku z przepowiadaniem wiary.

Najpierw konieczne jest pewne wyjaśnienie terminologiczne. Bardzo często w dyskusji na temat nauczania religii w szkole oraz działalności

¹⁰² Por. R. Bednarczyk, *Prawa, obowiązki i zadania wychowawcze rodziców w myśli prymasa Stefana Wyszyńskiego. Studium katechetyczne*, Warszawa 2017, s. 222.

¹⁰³ P. Stanisławski, D. Walencik, *Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, 27(2024), s. 361–379.

¹⁰⁴ Mezgłowski, *Polski model edukacji religijnej*, s. 121.

¹⁰⁵ Na ten temat por. J. Ratzinger, *Bezwyznaniowa religia chrześcijańska?*, w: JROO, t. 3, s. 648–657.

katechetycznej w Kościele miesza się pojęcie katechezy i lekcji religii. Tymczasem owo pomieszanie prowadzi do braku zrozumienia, na czym polega działanie Kościoła w ramach każdej z tych form przepowiadania wiary. Katechezie – zgodnie z określeniem Jana Pawła II – przypisuje się trzy funkcje: wychowania, nauczania i wtajemniczenia¹⁰⁶. W szkolnym nauczaniu religii funkcja wtajemniczenia realizowana jest marginalnie. Nadto katecheza adresowana jest do wierzących, zaś w szkole w lekcjach religii niejednokrotnie uczestniczą, poza uczniami wierzącymi, słuchacze letni lub wręcz niewierzący. W tej sytuacji warto podkreślać związek nauczania religii z nową ewangelizacją. Widać, że lekcja religii i katecheza to działania różniące się między sobą, choć na wielu płaszczyznach zazębiające się¹⁰⁷. Jednocześnie odpowiedzialni za działalność katechetyczną Kościoła powinni w programowaniu pracy katechetycznej w parafii uwzględniać nauczanie religii i korzystać z jego owoców, mimo że pojawieniu się w szkole przedmiotów związanych z wychowaniem religijnym towarzyszy od samego początku proces dystansowania się rodziny i Kościoła od zadań katechetycznych¹⁰⁸.

Celem przepowiadania, w tym katechezy, jest wiara. Również ku wierze prowadzi wyznaniowa lekcja religii, wychowując i przekazując odpowiednią wiedzę. Ważne jest, by rozumieć wiarę nie jako pewien system, w którym należy zamknąć katechizowanego, ale jako rzeczywistość, która otwiera go na Nieskończonego w każdym aspekcie jego osobowego życia. Bowiem „wiara jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji. Jest podstawową decyzją, oddziałuje na wszystkie sfery naszej egzystencji i która istnieje tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana przez wszystkie siły naszej egzystencji. Wiara nie jest ani aktem czysto intelektualnym, ani aktem czysto wolitywnym, ani aktem czysto emocjonalnym – jest tym wszystkim jednocześnie. Jest aktem całego «ja», całej osoby w jej jedność”¹⁰⁹. Zbliżenie się do wiary ma bardzo określony cel: „Wiara nie jest mglistym przecuciem świata nadprzyrodzonego, lecz

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja Catechesi tradendae*, 16 X 1979, n. 18; por. R. Czekański, *Rozwój myśli katechetycznej w dokumentach Stolicy Apostolskiej po Vaticanum II*, Warszawa 2013, s. 55–62.

¹⁰⁷ Szerzej na temat relacji pomiędzy katechezą a nauczaniem religii w szkole por. P. Tomasiak, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004, s. 21–43.

¹⁰⁸ R. Murawski, *Stosunek ewangelizacji do katechezy w dziejach katechezy*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 21.

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Co to znaczy wierzyć?*, w: JROO, t. 9, s. 881.

poznawaniem Boga w Jezusie Chrystusie dla osiągnięcia życia wiecznego¹¹⁰. To chrystocentryczne pojmowanie wiary ma fundamentalne znaczenie, bowiem nie da się chrześcijańskiego myślenia o wierze i życia wiarą oddzielić od tajemnicy wcielenia. Precyzyjnie ujął to Joseph Ratzinger: „Wiara jest uczestnictwem w widzeniu Jezusa. W wierze pozwala nam On wraz z Nim widzieć to, co On widział. W tym twierdzeniu zawarte jest zarówno Bóstwo Jezusa Chrystusa, jak i jego człowieczeństwo. Ponieważ Chrystus jest Synem, nieustannie widzi Ojca. Ponieważ jest człowiekiem, możemy uczestniczyć w Jego widzeniu. Ponieważ jest zarazem Bogiem i człowiekiem, dlatego nie jest nigdy osobą należącą do przeszłości, nigdy nie istnieje tylko poza czasem w wieczności, lecz zawsze istnieje pośrodku czasu, zawsze żywy, zawsze terazniejszy¹¹¹”.

Ten związek przepowiadania, w tym katechezy, i wiary posiada jeszcze jeden aspekt. Otóż z tego powodu, że wiara jest celem przepowiadania, przyczyną kryzysu przepowiadania jest kryzys wiary¹¹². Dość dobrze zjawisko to wyjaśnia pewien przykład, o którym wspomina Joseph Ratzinger: „Uznaliśmy, że porządni ludzie idą do nieba, czyli że można zostać zbawionym przez samą moralność. [...] Sami wskazaliśmy zatem na dwie drogi zbawienia, przy czym droga kościelna nie wydaje się zbyt atrakcyjna¹¹³”.

Jak zatem przezwyciężyć ten kryzys? Czy laicyzując katechezę i przenosząc nauczanie religii na grunt religioznawczy, zarzekając się, że tylko o wiedzę, a nie formację nam chodzi? Przy takim uzasadnianiu zapomina się, że dobra szkoła wychowuje, naucza, słowem – formuje. Właśnie z faktu, że wiara w wielu środowiskach obumiera, należy wyciągnąć wnioski dla katechezy idące wbrew receptom świata. Najpierw ten, że treść określa metodę, a nie metoda określa treść. „Wobec głuchoty wielu współczesnych ludzi na sprawy Boże nie można unikać wielkich pytań wiary i uciekać do antropologii lub uzasadniać istnienie Kościoła jego społeczną użytecznością – społeczna działalność Kościoła jest ważna, ale obumiera ona wtedy, gdy zanika centrum Kościoła, misterium”. Jakie są zatem owe centralne tematy? Po pierwsze, stawianie pytania o Boga, które musi być w centrum katechezy. A po drugie, postać Chrystusa trzeba przedstawiać „w Jej wielkości i głębi, bo przez Jezusa poznajemy Boga, a przez Boga poznajemy Chrystusa,

¹¹⁰ G.L. Müller, *Jedność wiary. Odpowiedzialność Rzymu za Kościół powszechny*, Kraków 2022, s. 71–72.

¹¹¹ Ratzinger, *Co to znaczy wierzyć?*, s. 882.

¹¹² J. Ratzinger, *Rozważania o kryzysie przepowiadania*, w: JROO, t. 9, s. 755.

¹¹³ Tamże, s. 758.

i dopiero wówczas poznajemy siebie samych, znajdujemy odpowiedź na pytania, jak być człowiekiem, gdzie się znajduje klucz do ostatecznego, trwałego szczęścia¹¹⁴. Warto może skorzystać z przedstawionych siedmiu tez, wokół których powinna się ogniskować katecheza Kościoła, a które w roku 1973 proponował Joseph Ratzinger: Boga głosimy jako Trójcę, jako Stwórcę i Pana, jako Logos, jako objawiającego się w Jezusie Chrystusie, w zwierciadle Prawa i Ewangelii, drogowskazem dla tego głoszenia jest biblijne mówienie o Bogu, zwłaszcza w przypowieściach, doświadczeniach świętych i refleksji wiary, która komentuje te doświadczenia, a celem tego przepowiadania jest modlitwa, z której głoszenie w sposób konieczny musi wypływać, by stać się wiarygodne¹¹⁵. Projekt ten domaga się opracowania na gruncie katechetycznym, bowiem dobrze prowadzi on do problemów, którymi żyją katechizowani.

Ale nie tylko o treść przepowiadania tu chodzi. Należy pamiętać, że wychowanie w wierze powinno uwzględniać podstawowe sposoby poznania Boga: przez ludzi, którzy Go znają; przez samego Boga w Jezusie; przez drogę, którą jest Jezus¹¹⁶. Konieczne jest też właściwe nastawienie katechizowanego, który, zbliżając się do tajemnicy Boga z radością, posiada świadomość własnej niedoskonałości i konieczności nawrócenia, pamiętając, że „nawrócenie jest drogą całego życia. Wiara jest [...] dojrzewaniem duszy do Prawdy, do Boga, który jest nam bardziej bliski niż my sobie”¹¹⁷.

W ten oto sposób od osoby i jej wolności, poprzez rozumienie wolności w religii i wolności religijnej w społeczności świeckiej, dochodzimy do czegoś, co w refleksji Kościoła dojrzewa w ostatnich czasach. Odnowa Kościoła jest zadaniem ściśle katechetycznym¹¹⁸, zaś reforma w Kościele zawiera w sposób konieczny zmianę w sposobie i treści przepowiadania¹¹⁹. Oby ta reforma była prowadzona w Duchu Świętym, a nie w duchu świata, który im bardziej wypędza Chrystusa ze swego miasta, tym bardziej Go potrzebuje.

¹¹⁴ J. Ratzinger, *Chrystus i Kościół. Aktualne problemy teologii – konsekwencje dla katechezy*, w: JROO, t. 9, s. 870.

¹¹⁵ Tenże, *Przepowiadanie Boga dziś*, w: JROO, t. 3, s. 81–96.

¹¹⁶ Tenże, *Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, s. 80.

¹¹⁷ Tenże, *John Henry Newman należy do wielkich doktorów Kościoła*, s. 662.

¹¹⁸ R. Czekalski, *Przyszłość Kościoła – wyzwanie i problem katechetyczny*, „Studia Katechetyczne”, 19(2023), s. 326–328.

¹¹⁹ Por. P. Tomasiak, *Reforma w Kościele i w katechezie*, w: *Dobry pasterz troszczy się o swoją owczarnię*, red. K. Pawlina, M. Campagnaro, J. Stańczuk, Kraków 2023, s. 332–349.

STRESZCZENIE

Autor uzasadnia nauczanie religii jako wynikające z wolności osoby, co skutkuje prawem człowieka do wyznawania religii. Zwraca uwagę na wartość religii dla osoby i omawia pojęcie osoby i doniosłość personalizmu, pojęcie wolności, relację między wolnością i prawdą, prezentuje relację religii i wolności poprzez ukazanie religii jako służby osobie i prawdzie; ukazuje wolność religijną jako przestrzeń wyznaniowej lekcji religii, następnie, po nieco dokładniejszym sprecyzowaniu relacji katechezy i nauczania religii w szkole publicznej, przedstawia kilka wniosków ważnych dla katechetyki.

Słowa kluczowe: osoba, personalizm, wolność, prawda, nauczanie religii w szkole, katecheza.

ABSTRACT

The author justifies the religious education as arising from the freedom of the person, which results in the human right to practice religion. He draws attention to the value of religion for the person and discusses the concept of person and the importance of personalism, the concept of freedom, the relationship between freedom and truth, presents the relationship between religion and freedom by showing religion as a service to the person and truth; shows religious freedom as a space for religious instruction, then, after a somewhat more detailed explanation of the relationship between catechesis and religious education in school, presents some conclusions important for catechetics.

Key words: person, personalism, freedom, truth, religious education in school, catechesis.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*, 16 X 1979.

Bednarczyk R., *Prawa, obowiązki i zadania wychowawcze rodziców w myśli prymasa Stefana Wyszyńskiego. Studium katechetyczne*, Warszawa 2017.

Czekalski R., *Przyszłość Kościoła – wyzwanie i problem katechetyczny*, „Studia Katechetyczne”, 19(2023), s. 319–331.

Czekalski R., *Rozwój myśli katechetycznej w dokumentach Stolicy Apostolskiej po Vaticanum II*, Warszawa 2013.

Dunin-Borkowski J., *Wprowadzenie do: J.H. Newman, O wyższości katolicyzmu*, Warszawa 2006, s. 5–12.

- Gacka B., *American Personalism*, Lublin 1995.
- Gacka B., *Geniusz Newmana – personalizm chrześcijański*, w: *Splendor personae. Święty John Henry Newman*, red. B. Gacka, A. Magdoń, Warszawa 2020, s. 23–91.
- Gacka B., *Godność osoby i godność narodu*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4(2005), s. 19–28.
- Gacka B., *Personalizm w teologii*, Warszawa 2023.
- Gacka B., *Św. John Henry Newman*, Warszawa 2021.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Goliszek P., *Personalistyczny wymiar katechezy*, Lublin 2016.
- Gózdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
- Gózdź K., *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin 2019.
- Grocholewski Z., *Prawo rodziców do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem*, w: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Poniatowski, Warszawa 2014, s. 11–26.
- Grzybowski J., *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007.
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
- Guardini R., *Wyznanie wiary*, Poznań 2013.
- Jagodziński M., *Kościół komunii*, Kraków 2022.
- Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. *Zbiór wystąpień*, opr. R. Skrzypczak, Warszawa 2011.
- Kempa J., *Zbawienie osoby czy osoby ludzkiej? O pewnym problemie współczesnej recepcji tradycyjnych motywów soteriologicznych*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 18(2023), s. 9–31.
- Kiereś H., *Wolność*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 18, Radom 2006, s. 156–159.
- Kochel J., *Wprowadzenie do antropologii pedagogicznej*, Opole 2018.
- Kowalczyk S., *Wolność religijna. Aspekt społeczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 896–897.
- Królikowski P., *Wolność religijna. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 897–899.


- Krukowski J., *Religia w edukacji publicznej w państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów*, w: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Poniatowski, Warszawa 2014, s. 27–54.
- Kuc L., *Personalizm*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 399–401.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, red. Z. Kijas, Kraków 1995.
- Łydka W., Juros H., *Wolność*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 643–646.
- Marek Z., *Religia. Pomoc czy zagrożenie dla edukacji?*, Kraków 2014.
- Mazanka P., *Osoba. Co to znaczy? Personalizm Johna F. Crosby'ego*, Warszawa 2024.
- Mezglewski A., *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009.
- Müller G.L., *Jedność wiary. Odpowiedzialność Rzymu za Kościół powszechny*, Kraków 2022.
- Müller G.L., *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, Lublin 2020.
- Murawski R., *Stosunek ewangelizacji do katechezy w dziejach katechezy*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 11–22.
- Nagy S., *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006.
- Newman J.H., *O wyższości katolicyzmu*, Warszawa 2006.
- Newman J.H., *Sumienie chrześcijańskie. List do księcia Norfolk*, Kraków 2019.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Bezwyznaniowa religia chrześcijańska?*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 3: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 648–664.
- Ratzinger J., *Chrystus i Kościół. Aktualne problemy teologii – konsekwencje dla katechezy*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 864–871.
- Ratzinger J., *Co to znaczy wierzyć?*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 880–886.
- Ratzinger J., *Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 3: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 70–80.

- Ratzinger J., *Geneza i istota Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 8: *Kościół – znak wśród narodów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 201–220.
- Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 6: *Jezus z Nazaretu*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015, s. 884–904.
- Ratzinger J., *John Henry Newman należy do wielkich doktorów Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 659–662.
- Ratzinger J., *Komentarz do I rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 7: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 705–766.
- Ratzinger J., *Kryteria przepowiadania Ewangelii dzisiaj*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 794–807.
- Ratzinger J., *Przepowiadanie Boga dziś*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 3: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 81–96.
- Ratzinger J., *Rozważania o kryzysie przepowiadania*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 753–765.
- Ratzinger J., *Sumienie i prawda*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 626–645.
- Ratzinger J., *Wiara jako nawrócenie – metanoia*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 9: *Wiara w Piśmie i Tradycji*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018, s. 66–78.
- Ratzinger J., *Wolność i prawda*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 3: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 426–446.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 27–300.
- Ratzinger J., *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 7: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, red. G.L. Müller, K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 817–846.

- Rayzacher-Majewska A., *Katecheta jako animator misyjny*, Warszawa 2022.
- Scola A., *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2010.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.
- Stanisz P., Walencik D., *Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 27(2024), s. 361–379.
- Stola K., *Wolność. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 894–895.
- Tomasik P., *Reforma w Kościele i w katechezie*, w: *Dobry pasterz troszczy się o swoją owczarnię*, red. K. Pawlina, M. Campagnaro, J. Stańczuk, Kraków 2023, s. 331–350.
- Tomasik P., *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004.
- Warzeszak J., *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005.
- Zuberbier A., *Wolność religijna*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 646–648.

KS. DARIUSZ KURZYDŁO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-1777-8746>

e-mail: d.kurzydlo@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ W EDUKACJI RELIGIJNEJ A SZTUCZNA INTELIGENCJA

W dokumentach Kościoła katolickiego rozumienie wolności (religijnej) jest jedną z najbardziej istotnych kwestii. Wolność jest warunkiem wiary – niemożliwa jest relacja miłości (a więc i pojęcie prawdy) bez świadomej i dobrowolnej decyzji oraz zaangażowania się w troskę o tę relację. Stąd wszelki przymus ze względu na możliwość bycia w relacji oznacza zarazem pogwałcenie tej relacji oraz uniemożliwienie zrodzenia owoców wiary. Równocześnie Kościół zaznacza, że wolność ta nie jest absolutna – wymaga poznania Prawa Bożego (raczej ducha tego Prawa) oraz rozeznania jego znaczenia w podążaniu drogą wiary i budowania dobra wspólnego. Jeśli Kościół zaznacza, że nikomu nie wolno odbierać możliwości wyznawania wiary i jej praktykowania, to jednocześnie podkreśla, że do tych praktyk człowiek także nie może być zmuszany.

Ważnym punktem odniesienia dla współczesnego nauczania Kościoła o wolności religijnej stanowią dokumenty Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza deklaracja *Dignitatis humanae*, *Katechizm Kościoła katolickiego* oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary pt. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Wszystkie te dokumenty kładą mocny fundament pod rozumienie wolności religijnej, lecz powstały jeszcze przed erą sztucznej inteligencji, której rozwój postępuje niezwykle szybko (niepokojąco szybko). W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się sytuacji, w której znalazła się edukacja chrześcijańska (religijna), i odpowiedzieć na pytanie, czy – specyficznie pojęta – wolność edukacji religijnej, wynikająca z wolności człowieka wobec wytworu jego inteligencji, jaką jest inteligencja sztuczna, jest naprawdę zagrożona, czy stanowi tylko po prostu kolejne wyzwanie w rozwoju ludzkości. W tym celu odwołamy się między innymi do najnowszych dokumentów Kościoła dotyczących relacji edukacji i sztucznej inteligencji.

Edukacja i sztuczna inteligencja

Syntetyczne przedstawienie obszarów problemowych, jakie pojawiają się w ogóle w przestrzeni edukacji i sztucznej inteligencji, przedstawili Renata Tomaszewska i Mirosław Kowalski w artykule *Edukacja w dobie sztucznej inteligencji. Wprowadzenie w problematykę i próba zarysowania niektórych pól problemowych*¹. Autorzy doszli do wniosku, iż – ze względu na fakt nieustannego rozwoju systemów sztucznej inteligencji oraz korzystania z nich w praktyce edukacyjnej (i zwyczajnie w codzienności) – konieczne jest „wypracowanie lepszego zrozumienia ich wpływu na otaczający nas świat”². Oznacza to podjęcie pracy nad przygotowaniem uniwersalnych opracowań na temat pogłębionego dyskursu krytycznego w obszarze sztucznej inteligencji i jej edukacyjnego (wychowawczego) ukierunkowania. Możemy uznać, że dotyczy to również edukacji religijnej (nauczania religii w szkole), a zarazem wychowania do wolności religijnej. Wydaje się bowiem, że wolność religijna jest bardzo wrażliwym miejscem funkcjonowania człowieka, podlegającego informacyjnym sugestiom, z którymi ma na co dzień styczność poprzez platformy cyfrowe (społecznościowe), a które z natury (wszak tak zostały zaprojektowane) dążą do zamknięcia uczestnika w ściśle określonych poglądach oraz sposobach osiągnięcia związanych z nimi wartości³.

O konieczności edukacji medialnej mówi się od dawna, jednak – być może właśnie ze względu na szalone tempo rozwoju nowych technologii – nie sposób wynegocjować odpowiedniego programu nauczania w tym zakresie. Tymczasem, jak diagnozuje filozof i programista Krzysztof Saja, „w obliczu nadchodzących zmian będziemy musieli radykalnie przededefiniować system edukacji, aby sprostać wyzwaniom rosnącej roli sztucznej inteligencji. Pochylenie się nad holistycznym (całościowym) podejściem edukacji klasycznej, gdzie nacisk kładzie się na rozwój intelektualny i moralny, a nie na wąsko rozumianą wiedzę akademicką, wydaje się dobrym punktem wyjścia do dalszego namysłu. W tej nowej rzeczywistości, w której człowiek nie będzie już najbardziej inteligentnym ze stworzeń, a maszyny będą wykonywały rutynowe prace, istotne stanie się kształtowanie umiejętności zarządzania,

¹ Zob. R. Tomaszewska, M. Kowalski, *Edukacja w dobie sztucznej inteligencji. Wprowadzenie w problematykę i próba zarysowania niektórych pól problemowych*, „Horyzonty Wychowania”, 23(2024), nr 65, s. 11–19.

² Zob. tamże, s. 17.

³ Szeroko na ten temat, choć ograniczając się bardziej do konsekwencji natury psychologicznej, pisze Nicolas Kardaras. Zob. N. Kardaras, *Cyfrowe szaleństwo*, Warszawa 2023.

komunikowania się, współdziałania i podejmowania strategicznych decyzji z wykorzystaniem systemów, które, miejmy nadzieję, będą jedynie wspomagały takie decyzje⁴. Co więcej, edukacja religijna – która niesie ze sobą pytania wykraczające poza to, co naturalne – domaga się rozwijania tej świadomości, pozwalającej nie tylko odróżnić ludzką i sztuczną inteligencję od tego, co jest boską inicjatywą oraz zaproszeniem do wejścia w tajemnicę życia duchowego człowieka. Wolność religijna (na poziomie edukacyjnym) w tym sensie oznaczałaby zdolność do rezygnacji z sugestii proponowanych przez algorytmy SI, wręcz wyrzeczenie się dostępu do świata wirtualnego czy wygenerowanego dzięki „uczeniu maszynowemu”⁵. Samodzielność myślenia religijnego odwołuje się wszak nie tylko do naturalnych procesów poznawczych, ale zakłada oddziaływanie czynnika nadprzyrodzonego – czy jak to nazwał Jezus Chrystus „poznawania w Duchu Świętym” (zob. J 14, 26; J 16, 13; J 15, 26; Dz 1, 8; Rz 8, 16; 1Kor 2, 10–16)⁶.

Przestrzenie badawcze na styku edukacji i sztucznej inteligencji wskazują nie tylko na niebezpieczeństwo wykluczenia tak rozumianej wolności religijnej. Sztuczna inteligencja otwiera bowiem szereg istotnych w procesie nauczania możliwości, jak realna personalizacja (indywidualizacja) nauczania oraz realne wspieranie nauczycieli w przygotowaniu lekcji, ale także efektywniejsze wykorzystanie niedostępnych dotąd możliwości i zasobów ludzkiej wiedzy. Ponadto systemy sztucznej inteligencji mogą analizować złożone dane o postępach edukacyjnych uczniów, dostosowując konkretne materiały i metody nauczania do wrażliwości osobowościowej i potrzeb uczniów, w tym uczniów o szczególnych potrzebach edukacyjnych. A przecież prowadzi to zarazem do efektywniejszego wykorzystania czasu oraz bardziej autentycznego zaangażowania uczestników procesu uczenia się. Jednak krytyczna analiza dostępu do systemów SI w edukacji wskazuje na fakt, że bardzo istotnym zadaniem szkoły jest rozumienie, zarówno przez nauczycieli, rodziców, jak i samych uczniów, jak należy odpowiedzialnie i skutecznie korzystać z różnych narzędzi, jakie daje sztuczna inteligencja, tak by unikać tendencji do bezkrytycznego poddania się ich „władzy” – co do niedawna nazwano by uzależnieniem czy zniewoleniem. Istnieje wszak

⁴ K. Saja, *Edukacja w dobie sztucznej inteligencji*, „Filozofuj!”, 2024, nr 1(55), s. 21.

⁵ Zob. W. Przygoda, *Sztuczna inteligencja a duszpasterstwo. Obietnice – zagrożenia – wyzwania*, „Społeczeństwo”, 34(2024), nr 1, s. 51-65.

⁶ Oczywiście, kwestią nadrzędną dla samej możliwości zorganizowania edukacji religijnej jest zgoda władzy państwowej oraz określenie przez nią warunków prowadzenia nauczania religii. W tym sensie wolność nauczania religii będziemy traktować raczej w sensie zewnętrznym.

także uzasadniona obawa – na którą naukowcy zwracają uwagę od samego początku, gdy internet, a zwłaszcza media społecznościowe, stały się powszechne – nadmiernego polegania na sztucznej inteligencji, odbierając lub znacznie ograniczając w ten sposób naturalne interakcje interpersonalne w procesie edukacji. Ryzyko nieradzenia sobie z edukacją (dojrzwaniem emocjonalnym i poznawczym) wzrasta wraz z obniżaniem się wieku w nadmiernym korzystaniu ze wsparcia SI (przy czym uznaje się, że dzieci do lat dwóch w ogóle nie powinny mieć kontaktu z tego typu urządzeniami), co wręcz generuje niezdolność do bycia zaradnym w życiu (preferencja „życia wygodnego” oznacza z jednej strony poleganie na sztucznej inteligencji, która „wszystko wie” i „we wszystkim wyręczy”, a z drugiej zwalnia z dążenia do własnego rozwoju, zwłaszcza społecznego, psychicznego i duchowego)⁷.

Wolność a wychowanie w dobie sztucznej inteligencji

Wolność w czasach przed erą sztucznej inteligencji była zasadniczym i właściwym celem wychowania: w tradycji filozoficznej, pedagogicznej i społecznej przyjmuje się, że proces wychowania ma nie tylko kształtować wiedzę czy umiejętności, ale przede wszystkim przygotowywać osobę ludzką do samodzielnego myślenia, podejmowania decyzji oraz ponoszenia konsekwencji własnych zachowań. Człowiek, by żyć w sposób wolny, musi nauczyć się korzystać z wolności w sposób świadomy, etyczny i odpowiedzialny. Z drugiej strony, najbardziej skutecznym sposobem wychowania do wolności jest życie wśród wolnych osób, które kierując się w życiu zasadą samorealizacji własnego potencjału i osiągając własne cele, zarazem przejawiają głęboki szacunek do rozmaitych dróg i systemów wartości innych⁸.

Sztuczna inteligencja wprowadziła w świat wychowania niemałe zamieszanie. Można wręcz uznać, że pojawił się dodatkowy wychowawca albo że wychowawców jest wielu – a liczba zależy od kryterium czy słowa kluczowego, które wpisze się do wyszukiwarki internetowej czy zada się danemu modelowi językowemu. Definicja wolności internetowej czy cyfrowej jest bardzo niejasna, a jednak gdy organizacja Freedom House opublikowała raport *Freedom*

⁷ W tym duchu warto przeczytać książkę Jonathana Haidta. Zob. J. Haidt, *Niespokojne pokolenie. Jak wielkie przeprogramowanie dzieciństwa wywołało epidemii chorób psychicznych*, Poznań 2025.

⁸ Zob. S. Kuruliszwili, *Sztuczna inteligencja – nowe wyzwania edukacyjne*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, 605(2021), nr 10, s. 28–40.

on the Net 2023⁹, okazało się, że rozwój sztucznej inteligencji prowadzi do ograniczania wolności słowa. Autorzy badania podkreślają, że aż trzynasty rok z rzędu wolność wypowiedzi w przestrzeni cyfrowej maleje. Choć globalnie mówi się o wpływie państw czy partii politycznych, w zakresie jednostkowym oznacza to znaczne ograniczenie możliwości obiektywnego dostępu czy spojrzenia na rzeczywistość, i co za tym idzie przekonanie o kontroli tej rzeczywistości w ramach własnej bańki informacyjnej. Autorzy Raportu piszą: „Dostawcy dezinformacji wykorzystują obrazy, dźwięk i teksty generowane przez sztuczną inteligencję, dzięki czemu łatwiej jest zniekształcić prawdę i trudniej ją dostrzec”¹⁰. Wyrafinowane systemy monitorowania aktywności w mediach cyfrowych w mgnieniu oka rozpoznają oznaki sprzeciwu czy lęku, generują odpowiednie rozwiązania (czytaj: poglądy czy potrzeby), by potwierdzać wybór „właściwych” postaw i decyzji. Nie trzeba wspominać, jak kolosalne przełożenie ma to na wychowanie religijne dzieci, ich decyzje dotyczące podążania za „atrakcyjnym” trendem, modą czy decyzją.

Algorytmy – podsumowując – które personalizują treści, systemy rekomendacji, a także narzędzia wspierające procesy decyzyjne, mogą wyrządzić ogromną krzywdę nie tylko dziecku. Sztuczna inteligencja, do której zaufanie człowieka wydaje się nie mieć ograniczeń (na równi z zaufaniem do nauki po prostu), zmieniają funkcjonowanie ludzi w społeczeństwie, ale także odbierają im wolność myślenia (brak krytycznego myślenia) czy wrażliwość na działanie łaski nadprzyrodzonej¹¹. Wolność w edukacji zawsze wiązała się z odpowiedzialnością – dzięki której jednostka mogła porządkować relacje społeczne, moralne i duchowe, kształtując przy tym dojrzałe sumienie. Była ona wyrazem dojrzałej podmiotowości człowieka, który własną godność, a zarazem sens życia odkrywał w budowaniu świata ludzi wolnych i świadomych celu istnienia¹². Aż nadto zauważalne symptomy uzależnienia bądź

⁹ Zob. <https://gdpr.pl/sztuczna-inteligencja-przeciw-wolnosc-slowa> [16.06.2025].

¹⁰ Tamże.

¹¹ W tym sensie Sylwia Jaskuła mówi o zaburzeniu tradycyjnego modelu relacji między uczniem a nauczycielem oraz związanym z tym upadkiem, jeśli nie dyskryminacji, nauczycielskiego autorytetu. Zob. S. Jaskuła, *Sztuczna inteligencja w edukacji*, „Perspektywy Kultury”, 42(2023), nr 3, s. 17.

¹² Zob. A. Rynio, *Odpowiedzialność w procesie wychowania*, „Roczniki Pedagogiczne”, 16(52) 2024, nr 1, s. 12. Autorka dostrzega między innymi różnicę w korzystaniu z zasobów sztucznej inteligencji przez nauczyciela i przez ucznia, nie tylko ze względu na inny etap rozwoju, ale także na zasadniczą kwestię, jaką jest dostęp do innych doświadczeń – osobowość nauczyciela wciąż jeszcze kształtowała się w dystansie wobec sztucznej inteligencji, zaś osobowość dzieci/nastolatków takiego dystansu nie ma i nigdy nie posiada.

ucieczki z realnej rzeczywistości w świat wirtualny pokazują, że ani wolność istnienia, ani świadomość jego celu nie tylko nie stanowi przedmiotu rozwoju człowieka (nie jest kwestią pewnej dyscypliny wewnętrznej), ale wręcz nie jest kwestią zainteresowania ze strony wychowanków: zwiększająca się liczba dziecięcych i nastoletnich depresji (często też samobójstw) odkrywa świat pozbawiony poczucia sensu i znaczenia, świat lęku przed przyszłością i świat poczucia opuszczenia przez osoby znaczące (bycia niezrozumianym), czyli przeraźliwego poczucia samotności i świat nieodkrytej/nierozpoznanej tożsamości¹³. Współczesny niewolnik świata wirtualnego to nomada („bezdolny tułacz”), który wędruje „wszędzie i nigdzie” (po miejscach i nie-miejscach), napotykając ekscytujące wydarzenia – wywołujące silne emocje, które szybko mijają, i uczestnicząc w doświadczeniach, które szybko zapomina. Jego brak wolności przejawia się na przykład w tym, że nie rozumie, po co miałby żyć mądrze, a – bardziej religijnie – po co miałby chcieć żyć wiecznie. Nie zdając sobie sprawy, że jest narzędziem systemów algorytmicznych, nie będąc zdolny do świadomego i krytycznego posługiwania się nimi, staje się „na ich podobieństwo” istotą a-moralną: nie posiadając pragnienia życia, człowiek nie potrzebuje korzystać z wolności – i wolność utożsamia z możliwością posiadania dostępu do świata, którego nie rozumie, ale w którym odnajduje wszystko, cokolwiek się podoba.

Wychowanie chrześcijańskie do wolności w XXI wieku

Sztuczna inteligencja z roku na rok, wręcz z miesiąca na miesiąc, staje się coraz bardziej zaawansowana. Oznacza to, że możliwości ingerowania w życie człowieka stają się coraz bardziej wysublimowane. My skupimy się teraz na sferze religii oraz edukacji religijnej. Wpływ SI na życie człowieka wierzącego nabiera nowego znaczenia. Zdając sobie sprawę, że sztuczna inteligencja staje się w pewien sposób „konkurencyjna” dla inteligencji człowieka, stajemy zarazem wobec pytania, co to znaczy „być stworzeniem”. Ponadto, skoro sztuczna inteligencja nieustannie wykonuje ludzkie polecenia, pytamy: czym jest moralność i jakie konsekwencje niosą ze sobą decyzje podejmowane przez SI? Więcej, jeśli sztuczna inteligencja przywołuje na myśl akt stworzenia, ciekawi nas kwestia granic kreatywności oraz zdolności powołania do istnienia

¹³ Zob. P. Kaszuba, *Niebezpieczeństwa wirtualizacji życia i wartości w cyberprzestrzeni*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 12(2020), nr 1, s. 51–57. Autor zwraca uwagę na zjawisko budowania alternatywnej rzeczywistości tożsamości w tzw. matrycy zachowań cyberprzestrzennych.

świata, w którym – na podobieństwo stworzenia przez Boga – ktoś inny niż człowiek może myśleć, uczyć się i generować skutki, jakie zwykliśmy oceniać w kategoriach zła. Czy sztuczna inteligencja jest w stanie symulować iluzję boskości? Świata nadprzyrodzonego? Coraz więcej ludzi, zamiast pytać Boga, pyta algorytmy, i zamiast medytować nad słowem Bożym, analizuje dane wytworzone przez SI. Ale zarazem – traktując to jako wyzwanie – sztuczna inteligencja prowokuje ludzi do ponownego przemyślenia, czym jest życie, dusza, wiara i wolność¹⁴. Skoro bowiem mamy do czynienia z możliwością „tworzenia” modeli imitujących ludzkie zachowanie, to czyż wyjątkowość człowieka jako szczególnego rodzaju stworzenia Bożego nie zostaje poważnie podważona? A co za tym idzie, czy moralność człowieka, działanie ludzkie, naprawdę odzwierciedla podobieństwo Boże?

W kontekście edukacji religijnej mówimy więc o niezwykle subtelnej, a zarazem bardzo atrakcyjnej z antropologicznego punktu widzenia próbie zakwestionowania znaczenia dzieła Bożego i całej chrześcijańskiej doktryny. Sztuczna inteligencja wydaje się doskonale „rozumieć” możliwość zakwestionowania Prawa Bożego, które dotąd domagało się niezwykle czasochłonnego wychowania oraz zaufania autorytetom, które za tym Prawem stały. SI w ułamku sekundy potrafi przetworzyć wszelkie dane na temat Boga, analizując liczne teksty religijne (i antyreligijne) oraz różnorodne świadectwa osób zgromadzone na miliardach stron internetowych – by ukazać własną wizję religii czy wiary; i będzie to wizja „tylko” sztucznej inteligencji¹⁵. Czy myślenie maszynowe – ograniczone przecież do świata ludzi – jest w ogóle w stanie odkryć znaczenie boskości? Na pewno z perspektywy SI na pojęcie Boga składają się bardzo złożone ludzkie idee, przekonania i przeżycia – ale przecież SI (chyba) nie ma możliwości wejścia w osobistą relację z osobowym Bogiem. Granicą, której nie może przekroczyć, jest brak doświadczenia relacji miłości; w perspektywie chrześcijańskiej: brak potrzeby oddania życia, przebaczenia grzechów, zasmakowania radości ze spotkania z Duchem Poczyszycielem. Na pewno – nawet mając wiedzę o ludzkim doświadczeniu – nie jest w stanie zrozumieć tego doświadczenia tak, jak rozumieją to niecyfrowi (niedoskonali) ludzie. Rozumienie w kategoriach duchowości pozostają wszak poza jej zasięgiem.

¹⁴ Zob. B. Singler, „Will AI create a religion?”. *Views of the algorithmic forms of the religious life in popular discourse*, „American Religion”, 5(2023), nr 1, s. 95–103.

¹⁵ Zob. C.G. Apul, F.K. Lektawan, *Transforming the Catholic Church: Responding to Ethical Challenges in the AI Technology Revolution*, w: *The Role of The Catholic Church in The Era of AI Technology and Social Issues*, red. S. Sandur, Palangka Raya 2024, s. 34–47.

Z drugiej strony pozostaje pytanie nie tylko o dalszy rozwój sztucznej inteligencji – który w oczach transhumanistów¹⁶ ma prowadzić w stronę „udoskonalonego człowieczeństwa” (wolnego od skazy grzechu pierworodnego) – ale także o sens bycia w ogóle. Czy maszyny są w stanie dążyć do czegoś więcej niż po prostu realizacja zaprogramowanych zadań? Czy są w stanie same podjąć rozwój, który ludzie określają jako duchowy – co oznaczałoby rezygnację z tej doskonałości inteligencji, która określa ich naturę? Czy nabycie zdolności do samodzielnego poszukiwania i tworzenia sensu wykraczającego poza świat natury (a może i pragnienie Boga) byłoby równoważne z nabyciem kolejnego poziomu istnienia, które – tak czy inaczej – zbliżałoby maszyny do ułomności ludzkiej natury lub – odwrotnie – wskazywałoby na nowy etap ewolucji człowieka, posiadającego – dokładnie tak, jak wyobrażają to sobie posthumaniści – umysł pozbawiony jego biologicznej podstawy? W tym sensie sztuczna inteligencja – a może Bóg? – stawia przed nami ważne pytania, dotyczące transcendencji oraz przeznaczenia człowieka (jego eschatologii). Cyborgi, które rozumiałyby wartość tekstów religijnych, z pewnością stałyby się fascynującym zjawiskiem!

Badania nad sztuczną inteligencją w kontekście wolności religijnej – rozumianej tu jako otwartość na spotkanie z Bogiem przekraczającym ludzką inteligencję – wskazują zatem na nową koncepcję duchowości, która rodzi się na podstawie interakcji ze sztuczną inteligencją¹⁷. Jeśli funkcjonują dziś w świecie roboty zdolne prowadzić całkiem udaną psychoterapię, to kwestia wsparcia człowieka w jego drodze duchowej czy dojrzewaniu religijnym wydaje się kwestią odwagi wejścia w „relację” typu mistrz-uczeń z chatbotem duchowym¹⁸. Można wszak uznać, że nawet jeśli sztuczna inteligencja nie rozumie doświadczeń duchowych, to może wspierać duchowe praktyki – dostarczając choćby motywacji do wejścia na drogę wiary czy inspiracji do jej pogłębiania (na podobnej zasadzie jak SI choć nie rozumie przeżyć emocjonalnych, okazuje się skuteczna w pokonaniu problemów psychicznych). A jednak pytanie o wolność religijną w świecie cyfrowym i w związku z edukacją religijną w takim świecie jest pytaniem o to, czy technologia może zastąpić

¹⁶ Czym jest transhumanizm? Zob. M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos”, 28(2015), nr 3(111), s. 23–41.

¹⁷ Zob. F.K. Lektawan, *Communicating with the Holy Spirit in the Age of AI Technology: Catholic Teachings and Digital Spirituality*, w: *The Role of The Catholic Church in The Era of AI Technology and Social Issues*, s. 88–89.

¹⁸ Zob. W.J. Eijk, *Niech Kościół ewangelizuje chatboty*, <https://www.ekai.pl/tag/prymas-holandii> [16.06.2025].

duchowość – porównanie z psychoterapią o tyle bowiem jest ułomne, o ile jest to mimo wszystko pomoc w zakresie możliwości człowieka, a nie Boga¹⁹.

Nie mamy odpowiedzi na wiele pytań. Wiemy tyle, że sztuczna inteligencja nawet w zakresie wychowania chrześcijańskiego ma swoje zadanie do spełnienia, gdyż daje dostęp do ogromnych zasobów wiedzy zgromadzonej przez ludzkość w ciągu dziejów – i tu w wychowaniu religijnym mamy szansę nie tylko na poszerzenie wiedzy, ale przede wszystkim – o ile nie damy się zamknąć w jakieś ograniczonej przestrzeni – na poszerzenie świadomości, jaką posiada człowiek (jako dziecko wielu religii), która może zbliżyć go do Boga – źródła wszelkiej inteligencji. Z drugiej strony, rozumiejąc wolność religijną jako zdolność odróżniania ludzkiej i sztucznej inteligencji od *logosu* Boga, krytyczne obcowanie ze sztuczną inteligencją stanowi szansę na bardziej wyrafinowaną duchowość, zdolną wyrzec się tego, co tylko przyrodzone i otworzyć się na niezwykle delikatną – przyrównaną przez autora Starego Testamentu do „łagodnego powiewu” (zob. 1Krl 19, 9–18) – obecność Boga-Mądrości.

Stanowisko Kościoła

W dniu 28 stycznia 2025 roku dykasterie: Nauki Wiary oraz do spraw Kultury i Edukacji opublikowały dokument zaczynający się słowami *Antiqua et Nova* (AeN) – „Nota o relacji między sztuczną inteligencją a ludzką inteligencją”. Dokument składa się z dwóch części, z których pierwsza skupia się na podobieństwach i różnicach między inteligencją ludzką a inteligencją sztuczną, natomiast druga podejmuje kwestię moralnoteologicznej oceny szans i zagrożeń płynących z rozwoju SI w życiu człowieka i Kościoła. Nota zawiera zatem dość kompleksowe opracowanie wskazanej kwestii, nas interesuje najbardziej fragment odnoszący się do edukacji. Dokument przypomina najpierw słowa soborowej deklaracji *Gravissimum educationis*: „Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział” (n. 1). To właśnie te słowa stanowią punkt odniesienia. Jak się zaznacza, edukacja „nigdy nie jest prostym procesem przekazywania intelektualnej wiedzy i umiejętności; raczej ma na celu przyczynienie się do integralnej formacji

¹⁹ Zob. A. Janik, *Cyfrowy most do Boga: czy faithtech to przyszłość duchowości*, <https://mamstartup.pl/cyfrowy-most-do-boga-czy-faithtech-to-przyszlosc-duchowosci> [16.06.2025].

osoby w jej różnych wymiarach (intelektualnym, kulturowym, duchowym), w tym na przykład w życiu wspólnotowym i relacjach przeżywanych we wspólnocie akademickiej”, z poszanowaniem natury i godności człowieka (AeN, n. 77)²⁰. I w kolejnym ustępie Autorzy powołują się na słowa papieża Franciszka, który powiedział: „Musimy zerwać z wyobrażeniem edukacji jako procesu polegającego na wypełnianiu głowy ideami. W ten sposób kształcimy automaty, ludzi o przerośniętych głowach, a nie osoby. Kształcenie to ryzyko podejmowane w napięciu między głową, sercem i rękami” (AeN, n. 78). Oto kwintesencja stanowiska Kościoła odnośnie do obecności sztucznej inteligencji w edukacji, zwłaszcza gdy idzie o edukację czy wychowanie religijne – i doświadczenie wolności, jakie ono ze sobą niesie. Franciszkowe porównanie do „automatu” w procesie nauczania sugeruje brak wolności, i jeśli sztuczna inteligencja miałaby uczestniczyć w tego rodzaju podejściu do człowieka, z pewnością nie przyczynia się do rozwoju wolności człowieka. Edukacja, jak zaznacza się w dokumencie, ma służyć „budowaniu zaufania, wzajemnemu zrozumieniu oraz dostrzeganiu godności i potencjału każdej osoby. W uczniach może to budzić autentyczne pragnienie rozwoju” (AeN, n. 79). Dlatego – czytamy dalej – „fizyczna obecność nauczyciela tworzy dynamikę relacyjną, której AI nie jest w stanie odtworzyć – dynamikę, która pogłębia zaangażowanie i wspiera wszechstronny rozwój ucznia” (tamże).

Kościół zatem uważnie przygląda się rozwojowi sztucznej inteligencji, dostrzega zarówno jego naturalne konsekwencje postępu nauki oraz korzyści z tym związane dla człowieka, jak również zagrożenia, które z etycznej, a przede wszystkim duchowej i moralnej perspektywy powstają. Zachęta do towarzyszenia współczesnemu człowiekowi dotyczy także tych kwestii, ponieważ ze względu na radykalność tego postępu, człowiek współczesny jest zagubiony w gąszczu nowych technologii²¹. Istnieje duże ryzyko, że nadmierne poleganie na SI może prowadzić do utraty wrażliwości w komunikacji ludzi między sobą – co stanowi podłoże wiary w ogóle i dotyka

²⁰ Franciszek w jednym z przemówień do uczestników sesji G7 nazwał sztuczną inteligencję „fascynującym i groźnym narzędziem”. Cytat za: Ł. G o r a, *Fascynujące i groźne narzędzie. Papież Franciszek o sztucznej inteligencji*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 25(2025), nr 1, s. 5–18. Franciszek wiele razy wypowiadał się – zresztą podobnie jak jego poprzednicy – na temat mediów, mediów cyfrowych oraz – tym razem dopiero on – na temat sztucznej inteligencji w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Więcej na ten temat zob. D. K o p e r, *Rola społeczna mediów cyfrowych w orędziach papieża Franciszka z okazji Światowych Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Pedagogika Społeczna Nova”, 4(2024), nr 8, s. 113–131.

²¹ Zob. W. F u r m a n e k, *Niektóre pedagogiczne konsekwencje nadmiarowości informacji*, „Edukacja – Technika – Informatyka”, 4(2013), nr 2, s. 15–28.

niezmiernie delikatnej kwestii wolności, pozwalającej człowiekowi wykraczać poza sferę natury (sztuczna inteligencja wciąż pozostaje w gestii człowieka, i nierzadko podlega woli jej właścicieli). Ważne wydaje się, aby Kościół aktywnie zaangażował się w naukową i etyczną debatę nad coraz większą wszechobecnością SI w życiu człowieka. Pomijając kwestie bezpieczeństwa, Kościół czuje się odpowiedzialny za wychowanie człowieka do wolności.

Mając to na uwadze, papież Franciszek rozszerzył zakres funkcjonowania Papieskiej Akademii Życia (którą powołał do istnienia Jan Paweł II w 1994 r.); od roku 2016 zajmuje się ona poza sprawami ochrony życia i godności człowieka również rozwojem nowych technologii i jej wpływem na ludzi. Z inicjatywy abp. Vincenzo Paglii w roku 2020 podpisano bardzo ważny dokument o nazwie *Wezwanie do Etyki Sztucznej Inteligencji (Rome Call for AI Ethics)*. Dokument ten, przygotowany we współpracy ze środowiskami zajmującymi się sztuczną inteligencją, jest zaproszeniem do wspierania przez wszystkich „humanizmu ery cyfrowej”. Wśród zasad, na jakie zwrócono uwagę, mowa jest o ochronie ludzkiej godności oraz o odpowiedzialności człowieka za korzystanie z systemów SI; jak to ujęto, chodzi „o humanizację technologii, a nie technologizację człowieka”²². Jest to również kwestia rzetelnej edukacji, uświadamiającej realny wpływ algorytmów na wiele aspektów ludzkiego życia. Zagadnienie wolności religijnej zależy także od tej edukacji, w której pod uwagę bierze się niepowtarzalny charakter człowieka jako istoty moralnej i religijnej. W czasie audjencji, w ramach spotkania zorganizowanego przez Dykasterię ds. Kultury i Edukacji, papież Franciszek powiedział: „Rozwój sztucznej inteligencji to ogromny potencjał dla ludzkości. Zostanie on jednak wykorzystany tylko wtedy, gdy ci, którzy rozwijają te techniki, zachowają konsekwentną wolę działania w sposób etyczny i odpowiedzialny”²³.

Kościół, zwracając uwagę na podmiotowość człowieka oraz jego wartość w świecie stworzonym, stoi więc przed ogromnym wyzwaniem, by nie dopuścić do sytuacji, w której człowiek zostanie zredukowany do sztucznej inteligencji. Toteż – jak słusznie zauważają Michał Bukowski i Iwona Kłownowska – „powinniśmy dołożyć wszelkich starań, by zachodzącym zmianom i rozwojowi towarzyszyła wiedza i świadomość społeczna, która pozwoli,

²² Zob. K. Adamski, *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości? Refleksje w oparciu o prognozy rozwoju sztucznej inteligencji oraz popularność idei transhumanistycznych*, „Społeczeństwo”, 34(2024), nr 4, s. 9–32.

²³ M. Szepietowski, *Kościół a sztuczna inteligencja: wielki potencjał to jednocześnie wielka odpowiedzialność*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XK/kosciol-a-sztuczna-inteligencja> [16.06.2025].

czerpiać z wszechobecnego rozwoju, dbać o nasze człowieczeństwo i nie zgubić tego, co czyni nas wyjątkowymi. Dziś już mamy pełną świadomość, że media elektroniczne wpływają na kształtowanie kompetencji komunikacyjnych i są stałym elementem naszej rzeczywistości²⁴.

* * *

Wstawiony w tytule artykułu spójnik „w” posiada zasadnicze znaczenie dla specyfiki rozumienia wolności, o jakiej tu mowa. Mając świadomość, że w różnych krajach czy miejscach na świecie edukacja religijna może być ograniczana lub kontrolowana przez jakąś władzę, wskazujemy tu na inny wymiar wolności – taki, który pozwala człowiekowi wierzącemu doświadczać wyjątkowej relacji z Bogiem: wolności w doświadczaniu siebie w relacji do inteligencji stwórczej. W tym sensie sztuczna inteligencja jawi się z jednej strony jako bardzo ograniczająca i – gdyby próbować włączać w tę relację jej systemy – zwodnicza czy nawet kusząca ku rezygnacji z zaangażowania w trudną drogę dojścia do komunii, ale z drugiej jako poszerzająca możliwości zdobywania wiedzy na temat konkretnych treści religijnych (np. fragmentów biblijnych) czy znaczenia symboli i znaków religijnych. I w tym duchu należy chyba rozeznawać jej wartość: korzystać z jej zasobów, które gromadzi i kategoryzuje bardzo szybko, a zarazem walczyć z pokusą podążania za propozycją zastąpienia nią doświadczenia autentycznej relacji i praktyki wiary. A czekając na kolejne dokumenty, jakie z pewnością pojawią się w Kościele, warto kształtować takie formy edukacji religijnej, które będą uwrażliwiały na powyższą zdolność rozeznawania – żeby mając do czynienia z bądź co bądź inteligencją, nie okazać się tchórzliwym wobec Mądrości samego Stwórcy²⁵.

STRESZCZENIE

W artykule wolność w edukacji religijnej nie oznacza samej możliwości organizowania nauczania religii, ale skupia się na zdolności samego człowieka do wejścia w relację z Bogiem czy transcendencją. Autor zwraca uwagę na niejednoznaczność sytuacji, w której ta wolność zostaje postawiona wobec systemów sztucznej inteligencji. Odwołując się do stanowiska Kościoła, wskazuje na

²⁴ M. Bukowski, I. Klonowska, *Boskie AI. Sztuczna inteligencja i edukacja. Poszukiwanie nowych horyzontów w kontekście edukacyjnym, teologicznym i technologicznym – szanse i zagrożenia*, „Kościół i Prawo”, 13(26) (2024), nr 2, s. 165.

²⁵ Zob. L. Korporowicz, *Sztucznej mądrości nie będzie*, „Perspektywy Kultury”, 42(2023), nr 3, s. 117–130.

konieczność wychowania do rozróżnienia inteligencji, która pochodzi od człowieka – wliczając w to inteligencję sztuczną – od Mądrości, która jest w Bogu.

Słowa kluczowe: wolność religijna, edukacja, sztuczna inteligencja, człowiek.

ABSTRACT

In the article freedom in religious education does not mean the mere possibility of organizing religious education, but focuses on the ability of man himself to enter into a relationship with God or transcendence. The Author draws attention to the ambiguity of the situation in which this freedom is confronted with artificial intelligence systems. Referring to the position of the Church, he points to the need to educate to distinguish between intelligence that comes from man – including artificial intelligence – and Wisdom that is in God.

Key words: religious freedom, education, artificial intelligence, human being.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski K., *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości? Refleksje w oparciu o prognozy rozwoju sztucznej inteligencji oraz popularność idei transhumanistycznych*, „Społeczeństwo”, 34(2024), nr 4, s. 9–32.
- Apul C.G., Lektawan F.K., *Transforming the Catholic Church: Responding to Ethical Challenges in the AI Technology Revolution*, w: *The Role of The Catholic Church in The Era of AI Technology and Social Issues*, red. S. Sandur, Palangka Raya 2024, s. 34–47.
- Bukowski M., Klonowska I., *Boskie AI. Sztuczna inteligencja i edukacja. Poszukiwanie nowych horyzontów w kontekście edukacyjnym, teologicznym i technologicznym – szanse i zagrożenia*, „Kościół i Prawo”, 13(26) (2024), nr 2, s. 151–168.
- Eijk W.J., *Niech Kościół ewangelizuje chatboty*, <https://www.ekai.pl/tag/prymas-holandii> [16.06.2025].
- Furmanek W., *Niektóre pedagogiczne konsekwencje nadmiarowości informacji*, „Edukacja – Technika – Informatyka”, 4(2013), nr 2, s. 15–28.
- Garbowski M., *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos”, 28(2015), nr 3(111), s. 23–41.
- Gora Ł., *Fascynujące i groźne narzędzie. Papież Franciszek o sztucznej inteligencji*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 25(2025), nr 1, s. 5–18.

- Haidt J., *Niespokojne pokolenie. Jak wielkie przeprogramowanie dzieciństwa wywołało epidemię chorób psychicznych*, Poznań 2025.
- Janik A., *Cyfrowy most do Boga: czy faithtech to przyszłość duchowości*, <https://mamstartup.pl/cyfrowy-most-do-boga-czy-faithtech-to-przyszlosc-duchowosci> [16.06.2025].
- Jaskuła S., *Sztuczna inteligencja w edukacji we współczesnej rzeczywistości hybrydalnej*, „Perspektywy Kultury”, 42(2023), nr 3, s. 13–26.
- Kardaras N., *Cyfrowe szaleństwo*, Warszawa 2023.
- Kaszuba P., *Niebezpieczeństwa wirtualizacji życia i wartości w cyberprzestrzeni*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 12(2020), nr 1, s. 51–57.
- Koper D., *Rola społeczna mediów cyfrowych w orędziach papieża Franciszka z okazji Światowych Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Pedagogika Społeczna Nova”, 4(2024), nr 8, s. 113–131.
- Korporowicz L., *Sztucznej mądrości nie będzie*, „Perspektywy Kultury”, 42(2023), nr 3, s. 117–130.
- Kuruliszwili S., *Sztuczna inteligencja – nowe wyzwania edukacyjne*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, 605(2021), nr 10, s. 28–40.
- Lektawan F.K., *Communicating with the Holy Spirit in the Age of AI Technology: Catholic Teachings and Digital Spirituality*, w: *The Role of The Catholic Church in The Era of AI Technology and Social Issues*, red. S. Sandur, Palangka Raya 2024, s. 88–99.
- Przygoda W., *Sztuczna inteligencja a duszpasterstwo. Obietnice – zagrożenia – wyzwania*, „Społeczeństwo”, 34(2024), nr 1, s. 51–65.
- Rynio A., *Odpowiedzialność w procesie wychowania*, „Roczniki Pedagogiczne”, 16(52) (2024), nr 1, s. 9–27.
- Saja K., *Edukacja w dobie sztucznej inteligencji*, „Filozofuj!”, 2024, nr 1(55), s. 20–21.
- Singler B., *„Will AI create a religion?”. Views of the algorithmic forms of the religious life in popular discourse*, „American Religion”, 5(2023), nr 1, s. 95–103.
- Szepietowski M., *Kościół a sztuczna inteligencja: wielki potencjał to jednocześnie wielka odpowiedzialność*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XK/kosciol-a-sztuczna-inteligencja> [16.06.2025].0020
- Tomaszewska R., Kowalski M., *Edukacja w dobie sztucznej inteligencji. Wprowadzenie w problematykę i próba zarysowania niektórych pól problemowych*, „Horyzonty Wychowania”, 23(2024), nr 65, s. 11–19.

KS. MACIEJ BĘDZIŃSKI

Papieskie Dzieła Misyjne

 <https://orcid.org/0009-0004-9603-9897>

e-mail: dyrektor.pdm@missio.org.pl

MIASTO – ŚWIAT OSOBY – PRZESTRZEŃ DIALOGU

Miasto jako środowisko stawania się osobą

Analiza osoby ludzkiej

w świetle personalizmu uniwersalistycznego

Dotykając świata, w którym przyszło żyć osobie ludzkiej, próbujemy odnaleźć także jej tożsamość. Mimo że uskarżamy się na anonimowość, unifikację, korporacyjność, a-personalność i brak relacji to istnienie osoby w świecie stają się „kluczem” do zrozumienia tego, co ją otacza i jej samej¹. Pochylając się nad tą tematyką możemy korzystać z dorobku personalizmu integralnego, fenomenologicznego i uniwersalistycznego, w nich trzech poruszać się jako płaszczyźnie personalizmu chrześcijańskiego. Trzeci z wymienionych staje się najbardziej adekwatnym do przyjęcia jako podstawa, bo zawsze ukazuje osobę w odniesieniu do Osoby Osób, czyli do Boga. Personalizm integralny to aspekt dynamiczny osoby, gdzie Jezus Chrystus stając się „Pierworodnym pośród stworzeń”, jest wzorem osobowego spełnienia. Fenomenologiczny ukazuje osobę m.in. w relacji do innych i społeczności. Zaś uniwersalistyczny, stając się systemem, daje możliwość zbadania świata przez pryzmat osoby². Powtarzając za Janem Pawłem II, nie jesteśmy w stanie zrozumieć świata

¹ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Warszawa 2000, s. 30.

² “As a system, personalism takes, «the world of the person», its phenomenon and reality, as the best starting point for anthropology and for universal interpretation of existence. It is a perfect starting point than the ones existing in older systems. For Platonism, the starting point was a thing and its preimage (the idea); for Aristotelianism – an act and ability; for Augustinianism – obviousness of spiritual acts. In we start from a person (one’s own person and in relation to others, as well as to things) with its all problems, questions, depth and intensity. Therefore, person is a principle of existing and a cognitive methodological and praxeological key. The system of personalism as a theory and pragmatics of existence has all velour’s including cognitive, agatic, telemetric, calonic, oriented explicative nad praxeological”. B. Gacka, *Personalizm europejski. European Personalism*, Warszawa 2014, s. 184.

bez Chrystusa. Oczywiście nie może zabraknąć obok metody wymiaru prakseologicznego, tj. kreatywności, rozwoju, twórczości.

1. Piękno natury – pięknem człowieka

W naszej na pozór „zabetonowanej stolicy” możemy odkryć enklawy tak bardzo potrzebnej architektury przestrzeni naturalnej – 32 km² parków i obiektów przypominających dzieło stwórcze Boga. Możemy się uśmiechnąć czytając dane GUS o długości łącznej żywopłotów, ale jest ich ok. 580 km (dla porównania odległość z Warszawy do Berlina to 560 km). W hałasie i kakofonii dźwięków w przestrzeni naturalnej chcemy słyszeć język Boga³. Spacer w parku staje się drogą powrotu do Stwórcy, nie tylko zabiciem czasu, próbą melancholijnego poradzenia sobie ze stresem. Nawet w zabiegach poprawiających wydajność pracowników podkreśla się możliwość wykorzystania skweru, balkonu lub dachu budynku na przestrzeń „zielonego piękna”. Świat projektowany wokół nas ma być przestrzenią wchodzenia w relacje. Dlatego zadaniem dla teologa duchowości będzie zogniskowanie takiego poszukiwania na relacyjności. To w ukazaniu potrzeb innych niż cielesne i psychiczne człowiek odkryje swoje naturalne ukierunkowanie na Osoby Stwórcy. Tym, którzy powołują się na tekst z Księgi Rodzaju opowiadający funkcję służebną ziemi, odpowiadam: Człowiek jest stróżem dzieła Boga, nieustannie zapatrzonym wzrokiem czystym i kalonicznym, gdzie poznaje tak jak sam zostałem poznany⁴.

Zagubienie tożsamości osoby polega na wywróceniu piramidy ważności stworzeń. Coraz to nowe organizacje i fundacje służące ochronie bogactw naturalnych, utrzymania równowagi, dbałości o higienę, chroniących naturalne siedliska zwierząt w mieście zderzają się z brakiem troski o człowieka. Prawo jest postawione wyżej od osoby ludzkiej, dla której Prawodawca chce wejść w relację miłości prawdy i wolności. Fenomenologiczne nakierowanie

³ „Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), 7 XII 1965, n. 36.

⁴ Por. B. Gacka, *Bóg i człowiek wobec splendoru natury. The relation of God and man to the splendor of nature*, Warszawa 2011, s. 30.

na stawanie się osobą odchodzi na dalszy plan wobec wyrażania emocji i uczuć jako podstawy w istnieniu. Zadajemy coraz częściej pytanie o możliwość ochrony piękna naturalnego, a rzadziej pytanie: „Od kogo pochodzi to piękno?”. Przez wiele wieków urbanizacji i industrializacji udało się wpoić przekonanie o dobroci tylko tego, co jest wytworem ludzkich dłoni. Człowiek został uchwycony w pułapkę „piękna opisanego”, czyli odtwórczego na rzecz utraty poczucia piękna w odniesieniu – „do”. Tylko w Chrystusie odnajdziemy odpowiedzi na naturalne nurtujące nas pytanie o cel istnienia i policzalność dni istnienia. Tylko Osoba Boga odpowiada: Ja jestem drogą i Ja jestem życiem⁵.

Spacer po osiedlowym parku lub droga z pracy do domu przez skwer zieleni, przy akompaniamencie naturalnych symfonicznych dźwięków polifonii natury sprawia w człowieku chęć egzystencji dla Kogoś, nie dla czegoś. Żyjemy dla Chrystusa w tabernakulum, dla współmałżonka w blokowym mieszkaniu, odnajdujemy równowagę zmysłów i potrzeb tylko w relacji do osoby. Przykładem jest Karol Wojtyła, pracujący w kamieniołomie w czasach wojny, gdzie nie zatracił poczucia piękna i wrażliwości, korzystając z przerw w katorżniczej pracy na pisanie i czytanie poezji. A jego głęboka relacja modlitwy dopingowana przykładem kolegów dawała siłę, by tworzyć piękno na deskach konspiracyjnego teatru. Nie możemy oderwać prawdziwych myśli określających osobę od Absolutu. Tylko „miasto Boże” odpowiada potrzebom, jakie w sposób naturalny ukryte są w człowieku. Przez Osobę Jezusa zostaliśmy niejako wpisani w Trójcę Świętą i z nią tworzymy *communio*⁶. Tylko w perspektywie otrzymania odpowiedzi na pytanie: Kim jestem?, mogę przyjąć warunkujące moje dalsze myślenie i postępowanie stwierdzenie: Jestem koroną stworzenia widzialnego. Bóg wyodrębnił dla osoby jeden dzień stwórczy, by wskazać na doniosłość tego dzieła stwórczego wobec innych⁷. Człowiek w mieście swoją obecnością ma tworzyć miasto Boga. Możemy to też odnieść do nauki św. Augustyna w jego dziele *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, gdzie wskazuje on świat tworzony przez ludzi a bez odniesienia do Jezusa jako fikcję. A ten świat, który pozostaje ze Stwórcą, w harmonii sam w sobie pozostaje chciany i oczekiwany, bo jest oddaniem chwały Bogu. W tej prawdzie osoba ludzka powołana jest

⁵ V. Possenti, *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 127.

⁶ J. Meisner, *O wrażliwości wiary. Rozmyślenia nad reewangelizacją Europy*, Tarnów 2000, s. 26–28.

⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2020, n. 342–343.

do stanu mistycznego, do próby odczytania Boga nie jak „Innego” zagrażającego, porywającego wolność⁸. Człowiek ma prawo wręcz domagać się umożliwienia uzyskania odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens i cel istnienia, stworzenia. Zatem człowiek jako nośnik piękna Boga, człowiek jako ten, który czyta piękno Boga w świecie, swoją obecnością daje odpór heglowsko-marksistowskiej i liberalno-prakseologicznej redukcji człowieka. Daje świadectwo, że człowiek jest kimś więcej niż to, co spożywa niż to, co odczuwa, niż to, co tworzy⁹.

2. Twarz osoby nie równa się zdjęciu profilowemu

Najbardziej zrozumiałym dla współczesnego mieszkańca miasta określeniem istnienia człowieka w przestrzeni kultury i społeczeństwa jest istnienie zewnętrzne – „profilowe” w mediach. Przedstawiciel myśli filozoficznej, która ma u początku wizję ewolucji uniwersalnej, Piotr Teilhard de Chardin, snuł wizje o niedalekiej przyszłości, w której człowiek będzie się sam kształtował. W swojej psychice, sprawnościach, a nawet neurologicznie, dając podstawę do „tworzenia profilu człowieka”¹⁰. Bezwiednie mamy okazję do tworzenia swojego wymyślonego, wykreowanego, czasem fałszywego wizerunku na potrzeby: korporacji, usług, marketingu czy pozycji zajmowanej w społeczeństwie. Oczywiście człowiek w mieście jest pewną „wizytówką” społeczności¹¹. I moglibyśmy wymienić w tym miejscu krzywdzące stereotypowe określenia dla mieszkańców Warszawy, Krakowa, Poznania, Radomia, Kielc itd. Człowiek swoją obecnością ma sprawiać przenikanie kultury personalistycznej z szeroko pojętą socjologią¹². Czy zatem mamy do czynienia z nowym zjawiskiem socjologicznym i potrzebą duchową, której na imię social media? Czy miasto jest terenem wzmożonego rozwoju takiego uprofilowania człowieka? Patrząc na histo-

⁸ A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 32–35.

⁹ C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 89.

¹⁰ Tenże, *Odzyskać Polskę*, Lublin 2014, s. 247–249.

¹¹ „Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”. KDK, n. 53.

¹² C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, Lublin 2012, s. 63.

rię rozwoju myśli dotyczącej obecności człowieka w kulturze, możemy dostrzec pewien proces przesuwania obecności od osoby autora do jego dzieła. Objawia się to przekonaniem, że nie dociekamy, kim jest autor, ale pozostajemy całkowicie wolni w interpretacji jego dzieła. Kolejnym kluczem personalistycznym będzie badanie narzędzi pod kątem rozwoju wewnętrznego i nienaruszalności godności osoby ludzkiej¹³.

Poszukiwanie człowieka doprowadza nas do świata mediów, w którym człowiek odnajdzie swoją twarz lub będzie tylko twarzą kampanii lub wydarzenia. Wiemy doskonale, jak kończą się próby głoszenia przekonań bez świadectwa życia. Dlatego w świecie, w którym żyje człowiek – świecie portali społecznościowych – koniecznym jest nadanie im misji. Dla osoby ludzkiej ważny jest udział w życiu Trójjedynego Boga¹⁴. Zachęta jest bardzo konkretna, aby w centrum przekazu postawić osobę w całej jej godności. Aby przekaz proponowany i tworzony na portalu, którym się posługujemy, był przekazem prawdziwym. Osoba ludzka jest w sposób niezwykły „przybrany dzieckiem Boga” (J1, 12–13). Jakimś rodzajem sprzężenia niszczącego godność osoby będzie tworzenie dualistycznego istnienia na potrzeby np. pracy, polityki, rodziny czy stanowiska biurowego. Człowiek zaczyna przeżywać świat swojej pracy jako jeden z dwóch realnych, obok świata domu rodzinnego lub świata weekendowego, wyjazdowego, hobby. Dochodzi do zaistnienia ogromnego niebezpieczeństwa dla psychiki i duchowości

¹³ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 191.

¹⁴ „Pierwszym «areopagiem» współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, «światową wioskę». Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wznoszą w świecie uwarunkowanym przez mass-media. «Areopag» ten został, być może, nieco zaniedbany. Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie. Zaangażowanie w dziedzinie środków społecznego przekazu nie ma jednak wyłącznie na celu zwielokrotnienie przepowiadania. Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę», stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, 7 XII 1990, n. 37.

człowieka, rozdartego między różnymi powinnościami. Zamiast dochodzić do integralnego wzrostu i rozwoju, ubogacenia, mamy do czynienia z wewnętrznym rozbiciem lub takim zafałszowaniem osoby, która jest użyteczna tylko na potrzeby danej sytuacji. Zauważamy jakąś formę „kłątwy” filozofii marksizmu czy myśli Nietzschego. Utożsamienie się z wydarzeniem lub postacią, bezwiedne empatyczne poszukiwanie podobnych odczuć, kończy się wraz z zakończeniem kampanii medialnej, np. akcja z profilem flagi, dziś wszyscy jesteśmy Paryżanami, dziś wszyscy jesteśmy św. Mikołajami. Łatwo wpaść w spiralę zmiany tożsamości na potrzeby kultury bardziej definiowanej przez „target rynku” niż kontemplację własnej godności. Bo jestem stworzony w taki sposób, aby poznając siebie móc poznać to, że i jak zostałem stworzony. Chrześcijańska antropologia, której pełnym odbłaskiem jest personalizizm uniwersalistyczny, gwarantuje nadanie treści otaczającej rzeczywistości przez samą obecność osoby świadomej swojej godności¹⁵. Można tu odnieść się do średniowiecznego twierdzenia: im więcej emocji tym mniej głębi, ponieważ czytamy tylko wymiar horyzontalny świata. Zatem trzeba pozwolić, aby człowiek dał się poznać w swojej głębi oraz w taki sam sposób chciał poznawać świat¹⁶. Dlatego świat plakatowych i profilowych twarzy nie jest światem osób. Dopiero gdy możemy mówić o człowieku z jego historią i odniesieniem do innych, stajemy się rzeczywistymi podmiotami poznającymi człowieka¹⁷.

Nie wolno nam zapomnieć o sytuacjach skrajnych zagrożeń, jakie niesie za sobą demoniczne wykrzywienie obrazu człowieka poprzez agresję, pornografię, konsumpcjonizm oraz postmodernizm. Są to zjawiska wyjątkowo szkodliwe, których nagromadzenie spotykamy w przestrzeni miejskiej¹⁸. Murale, witryny, reklamy przesycone są kłamstwem podaży i rzekomego popytu, a co za tym idzie świat tzw. konta osobistego na „społecznościówkach”, atakowany jest poprzez podobny przekaz tzw. kultury dla człowieka, lecz ze smutkiem można konkludować, że dla człowieka, ale bez odniesienia do osoby. Zgodnie z wołaniem papieskim: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”, możemy przyznać, że zaproszenie Osoby Boga w każdą przestrzeń zapobiega kryzysom tożsamości i wiary. Bo ON jest odpowiedzią

¹⁵ Zob. Bartnik, *Osoba i personalizizm*, s. 19–21.

¹⁶ Zob. Meisner, *O wrażliwości wiary. Rozmyślenia nad reewangelizacją Europy*, s. 111–118.

¹⁷ Por. tamże, s. 111.

¹⁸ B. Gacka, *Stosowanie jasnej zasady personalizmu w mass mediach*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisto, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 139–147.

na wszelkie wątpliwości¹⁹. Swoją twórczością, zaangażowaniem i rozwojem integralnym, człowiek jest w stanie zbudować prawdziwy obraz w oparciu o klasyczne transcendentalia, które są niezbywalne (prawda, dobro, piękno) i nie powinny ulegać relatywizmowi.

Powołaniem osoby ludzkiej w świecie jest zawsze miłość, prawda i piękno i przez nie najbardziej ujawniamy obecność swoją i Boga²⁰. Nie byłbym sobą, gdybym nie odniósł tego zjawiska do zaangażowania ewangelizacyjno-misyjnego. Najpierw niebezpieczeństwo cyfryzacji, egocentryzmu i zanik potrzeb nawiązywania relacji społecznych prowadzi do skupienia na jednostce. A zatem brakuje wewnętrznej motywacji do składania ofiary z siebie w tajemnicy ewangelizacji i świadectwa, co jest niezbędnym warunkiem budowania społeczeństwa jako wspólnoty. Efemeryczność kultury pędu, zmiany, braku perspektywiczności hamuje ewangelizację. Rozwiązanie jest jedno: przypomnieć, że osoba ludzka powołana jest z Miłości wspólnoty Boga, która nosi imię i zaproszona jest do wspólnoty, która ma ciągłość, cel i przyszłość²¹.

3. Głębia przyzywa głębię

„Powołanie braci i siostr jerozolimskich inspirowane jest i zakorzenione w wielkiej chrześcijańskiej tradycji monastycznej, a zarazem przystosowane do wymagań współczesności. Ponieważ zaś dzisiejszy świat naznaczony jest zjawiskiem urbanizacji, szczególnym ich powołaniem jest życie w sercu miast, w sercu Boga, by tam świadczyć o Jego miłości. Poprzez wspólną modlitwę i wzajemną miłość, bracia i siostry pragną za przykładem pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Jerozolimie (por. Dz 2, 42–46; 4, 32–35) jak również zgodnie z modlitwą Jezusa w Ewangelii (por. J 17, 15), tzn. pozostając w świecie, strzegąc się jednak jego ducha, świadczyć o Bogu, który jest jedynym źródłem zbawienia i jedyną nadzieją całego życia”²². Duchowość Wspólnot Jerozolimskich ukazuje ogromną potrzebę głębi w otaczającym nas świecie. Z obserwacji wynika, że liturgia sprawowana na sposób monastyczny, wspólne sprawowanie oficjum i przywiązanie do przeżycia

¹⁹ P. Mačala, *Načrt personalizmu Slovanov. Prispevok k anatomii vychodnych pluc Evropy sv. Jana Pavla*, Bratislava 2015, s. 7–16.

²⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 219–222.

²¹ P. Piasecki, *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*, Poznań 2013, s. 62.

²² www. <http://wspolnoty-jerozolimskie.pl/>.

celebracji Eucharystii sprawa, że osoby poszukujące głębi odnajdują swoje miejsce właśnie tam. Ten rodzaj świadectwa jest klasycznym „nasycaniem” świata przez obecność ludzi Boga. Oczywiście możemy dyskutować z taką argumentacją, przywołując przykłady obecności podobnych wspólnot poza miastami na terenach odosobnionych np. pustelnie czy domy rekluzów. Oczywiście naturalna tęsknota, jaką niesie w sobie osoba ludzka do bytu, do którego jest podobna – Osoby Boga, sprawia, że szukanie Go zawsze prowadzi do spełnienia, które wyraża myśl św. Augustyna: „Niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”.

Kolejnym ciekawym i zaskakującym profilem duchowości miasta poszukującego głębi jest wpisana w człowieka potrzeba ciszy. Szeroko to eksponuje w swojej nauce ks. kardynał Robert Sarah. „Co to znaczy: słuchać milczenia Jezusa i dać się poznać przez swoje milczenie? Jak wiemy z ewangelii Jezus nocami udawał się samotnie «na górę», żeby się modlić, prowadzić dialog z Ojcem. Wiemy, że Jego mowa i Jego słowo wywodzą się z milczenia i że mogły one dojrzewać tylko w milczeniu. Jest więc rzeczą oczywistą, że Jego słowo możemy należycie zrozumieć tylko wtedy, gdy wejdziemy także w Jego milczenie; tylko wtedy, gdy nauczymy się słuchać najpierw Jego milczenia, a potem Jego słowa”²³. Zauważamy wyjście człowieka w stronę Boga, który przemawia w sposób naturalny, tak jak stworzył człowieka w ciszy, tak pragnie go odzyskać w tym samym pułapie, wrywając osobę z hałasu świata, a oddając w jego naturalną przestrzeń – przestrzeń ciszy *sacrum*. Według danych udostępnionych przez kurię archidiecezji warszawskiej obecnie na terenie miasta możemy odnaleźć 42 miejsca wieczystej adoracji. Są to miejsca, które nazwać możemy odnową osobową, gdyż dotykamy tajemnicy Słowa personifikującego się i istniejącego „dla”. Właśnie dlatego papież Franciszek w swoim dokumencie o ewangelizacji zwraca uwagę na drogę „od osoby do osoby”²⁴. Duchowość czerpie siłę zawsze od Jezusa i prowadzi do głęboko i świadomie przeżywanej odpowiedzialności. Dzielenie się miłością, jaką doświadczamy

²³ R. Sarah, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, Warszawa 2017, s. 9–10.

²⁴ „Teraz, kiedy Kościół pragnie przeżyć głęboką odnowę misyjną, istnieje forma przepowiadania dotycząca nas wszystkich jako codzienne zadanie. Chodzi o niesienie Ewangelii osobom, z którymi każdy ma do czynienia, zarówno najbliższym, jak i nieznanym. Jest to nieformalne przepowiadanie słowa, które może się urzeczywistniać podczas rozmowy, a także to, które podejmuje misjonarz odwiedzający jakiś dom. Być uczniem znaczy być zawsze gotowym, by nieść innym miłość Jezusa i dokonuje się to spontanicznie w jakimkolwiek miejscu, na ulicy, na placu, przy pracy, na drodze”. Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, n. 127.

i spotykamy, jest naturalne dla tych, którzy weszli na drogę wiary. Przypomina to miejski maraton, w którym uczestniczą tysiące sportowców, i jest moment spotkania na trasie trenera i możliwość pokrzepienia ciała energetyzującym posiłkiem. Kaplice i kościoły z wieczystą adoracją są jak oazy na pustyni. Nie możemy też pominąć ewangelizacyjnego i uświęcającego charakteru objawiającego się Boga w swojej prostocie i ubóstwie. Kościół, który trwa przed Najświętszym Sakramentem, jest największym uwiarygodnieniem posłania Jezusa²⁵. Dla współczesnego świata staje się też prawdą nauka o człowieku, która nie jest spuścizną po zredukowanej antropologii ateistycznej, a docenieniem dialogicznej i komunijnej prawdy o *communio personarum*²⁶.

Obecnie działania ewangelizacyjne w stolicy skupione są na odzyskiwaniu człowieka, który utracił swoją godność na skutek upadku w grzech. Jednak jak naucza św. Paweł: „Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5, 20–21). Cicha i niedostrzegalna jest działalność sióstr bezhabitowych ze Zgromadzenia Służebnic Matki Dobrego Pasterza, które szukają dziewcząt i kobiet, dotkniętych nałogiem przeciwko szóstemu i dziewiętemu przykazaniu Bożemu. Oczywiście jest to jeden z wielu przejawów troski o ukazanie podmiotowości osoby ludzkiej i niezbywalności jej godności. Warto też wspomnieć o podtrzymywanej akcji wspólnoty Przymierze Miłosierdzia, której członkowie wychodzą na ulice, aby osobom naznaczonym przez stygmatyzację grzechu przypomnieć o utraconej godności. Proste znaki rozdawanych kwiatów i prowadzonych rozmów mają przypomnieć tym ludziom, kim są w oczach Boga i Kościoła. Przypomina to oczywiście postawę Chrystusa, który za zasłoną grzechu widzi zawsze osobę z jej pięknem²⁷.

²⁵ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, tłum. A.J. Zębik, Warszawa 2008, s. 100–108.

²⁶ M. Tatar, *Misyjne Przeobrażenie współczesnego Kościoła według Ewangelii gaudium*, w: *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2015, s. 67–89.

²⁷ „Jezus natomiast udał się na Górę Oliwną, ale o brzasku zjawił się znów w świątyni. Cały lud schodził się do Niego, a On usiadłszy nauczał ich. Wówczas uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie, a postawiwszy ją pośrodku, powiedzieli do Niego: «Nauczycielu, tę kobietę dopiero pochwycono na cudzołóstwie. W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co mówisz?». Mówili to, wystawiając Go na próbę, aby mieli, o co Go oskarżyć. Lecz Jezus nachyliwszy się, pisał palcem po ziemi. A kiedy w dalszym ciągu Go pytali, podniósł się i rzekł do nich: «Kto z was jest bez grzechu,

Wydaje mi się, że pewną konkretną odpowiedzią na potrzeby powracającego do Boga człowieka jest propozycja piętnastu stałych konfesjonałów na terenie miasta, które według moich obserwacji są wciąż niewystarczającą liczbą dla zapotrzebowania penitentów. W takich działaniach ujawnia się personalizizm chrześcijański, który jest jedyną odpowiedzią na zagubienie człowieka nie tylko w mieście, ale w wymiarze jego istnienia kosmicznego.

4. Wołanie, którego nie umiem nazwać

Może komuś wydawać się, że jest to normalne i można przejść nad tym faktem do tzw. porządku, lecz mnie osobiście zastanawia ucieczka w anonimowość przy jednoczesnym wręcz wołaniu o zauważenie. Czym są spersonalizowane – dedykowane tablice rejestracyjne? Umieszcza człowiek w nich swoje imię lub osoby mu bliskiej i nie jest to bynajmniej zabieg ukrycia tożsamości, wręcz przeciwnie – wyraz tego, kim jestem. Oczywiście mogę to odnieść do nieuświadomionej naturalnej łączności z Bogiem jako tym, którego imię sprawia istnienie. Nie zbadałem motywacji takiego postępowania, czy nie zachodzi jakiegoś rodzaju zaburzenie osobowości. Na pierwszy plan wysuwa się motyw pokazania – mam imię, tzn. istnieję. Od tego zaczyna się proces odzyskiwania swojej świadomości. Zgadzałoby się to ze stworzoną na potrzeby personalizmu systemowego definicją osoby: „Indywidualna substancja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swojej jaźni i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w innych osobach i bytach. Mówiąc bardziej analitycznie, jest to subsystemowa przedmiotowo-podmiotowa, somatyczno-duchowa, immanentno-transcendentna, indywidualno-społeczna, esencjalno-istnieniowa”²⁸. W podobnym nurcie utrzymane są zabiegi reklamujące bardzo ekskluzywną usługę. Możesz przecież kupić nowy samochód w firmowym salonie, ale jeśli tam pojawia się imię lub nazwisko, to odczuwamy pewność i przynaglenie, że w tym wyjściu z anonimowości kryje się chęć poświadczenia wyjątkowości swojej osoby. Łatwiej zgadzamy się na zaproponowany przedmiot lub usługę, gdy towarzyszy jej imię osoby znanej używającej podobnego przedmiotu. Zabieg marketingowy? Nie do

niech pierwszy rzuci na nią kamień». I powtórnie nachyliwszy się, pisał na ziemi. Kiedy to usłyszeli, wszyscy jeden po drugim zaczęli odchodzić, poczynając od starszych, aż do ostatnich. Pozostał tylko Jezus i kobieta, stojąca na środku. Wówczas Jezus podniósłszy się, rzekł do niej: «Kobieto, gdzież oni są? Nikt cię nie potępił?». A ona odrzekła: «Nikt, Panie!». Rzekł do niej Jezus: «I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz!» (J 8, 1–11).

²⁸ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 189.

końca. Widzę w tym ukrytą tęsknotę do relacji interpersonalnych, których przejawem jest od najdawniejszych lat twierdzenie, że jestem uczniem Mistrza i tu pada imię. Należę do wspólnoty i oprócz usytuowania geograficznego pada imię osoby lub osób, które ją tworzą. Zaobserwowałem to u katolików zaangażowanych żywo we wspólnotę parafialną, gdzie wypowiadając wezwanie kościoła, zaraz dodają imię duszpasterza, widząc w nim świadka, ale też mając nawiązaną z nim relację osobową.

Pośpiech jest zaprzeczeniem rozmyślenia, wstrzemięźliwości, postu i refleksyjności. Sprawia on wrażenie tymczasowości i potrzeby uchwycenia chwili, nad którą nie mamy kontroli. Celnie zauważył podobny problem ks. dr hab. Robert Skrzypczak w swoim felietonie:

„W ciągu ostatnich lat średnia prędkość przemieszczania się po ulicach wielkich miast wzrosła od 10 do 30 procent. Skutkiem tego są problemy kardiologiczne i spadek szansy na pomoc ze strony innych, którzy również zostaną poddani dyktaturze bieganina. Niebawem, podążając za tą tendencją, możemy mieć do czynienia z większą liczbą przypadków śmierci na chodnikach niż na jezdniach. Nieustanna gonitwa to inna postać niebrania pod uwagę bliźniego żyjącego obok mnie. Święty Bernard mówił, że nie istnieje grzech bardziej niehumaniczny niż obojętność.

Bóg, jak zwykle w takich przypadkach, musi włączać program ratunkowy: uważaj, obok ciebie jest bliźni. Bliźni jest miarą twojego człowieczeństwa. Chrystus miłość bliźniego połączył z miłością Boga, w sobie przynosząc ludziom lekarstwo na społeczną znieczulicę. To lekarstwo działa na różnych poziomach: «jeśli przestaniesz grozić palcem i mówić przewrotnie, jeśli podasz twój chleb zgłodniałemu i nakarmisz duszę przygnębianą, wówczas twe światło zabłyśnie w ciemnościach, a twoja ciemność stanie się południem». Świat jest pełen biedaków głodnych chleba i ciepłego pomieszczenia, a jeszcze więcej w nim głodnych słowa i miłości. Podobnie jak zupy i lekarstw, ludzie potrzebują miłości Boga oraz głoszenia zbawienia w Chrystusie. Potrzebujemy antybiotyku na pośpiech i obojętność. Inaczej pozostanie nam tylko zajmowanie się ofiarami znieczulonego ludzkiego serca²⁹. Potrzeba uspokojenia serca i umysłu, aby w pełni dostrzec osobę, bo uczy nas Ewangelia: Mają uszy, ale nie słyszą, mają oczy, ale nie widzą (por. Mt 13, 13). Zwolnij, aby doświadczyć głębi.

Nie może zabraknąć w tych rozważaniach tematu jawiącego się jako bolączka miasta, jakim jest praca korporacyjna. Wiele osób skarży się na

²⁹ R. Skrzypczak, *Lek na odczłowieczenie*, „Gość Niedzielny”, 5 II 2017.

brak podejścia osobowego, człowiek jest tylko potrzebnym produktem w makroekonomii³⁰. Wspólnotowość, która jest przejawem komunii osób, zastąpiono kolektywizmem deistycznym, gdzie liczy się efekt, bez miejsca na rozwój człowieka w jego najgłębszych potrzebach. Oto przykład wypowiedzi osób pracujących w wielkich globalnych instytucjach:

„Tłumaczę nieraz materiały szkoleniowe dla korporacji działających w skali globalnej, a także materiały do oceny okresowej pracowników.

Nigdy nie chciałbym pracować w takiej strukturze. Widać w tych materiałach to, co funkcjonuje w powszechnym odczuciu – pracownik sprowadza się do roli małego trybiku i musi kręcić się zgodnie z innymi trybikami, szybciej i coraz szybciej. A wszystko podlane sosem cynizmu, manipulacji i bezduszności.

No cóż, widocznie tylko tak można osiągnąć wyniki satysfakcjonujące akcjonariuszy.

Zawsze mam duży niesmak po porcji takich tekstów i wtedy z ulgą wracam np. do 500-stronicowego opisu strategii dokręcania śrub i nakrętek. Tu przynajmniej wszystko jest oczywiste i bazuje na odwiecznych prawach fizyki” (Andrzej, l. 41).

„Uważam, że mniej śpieszą się na wsi. Ludzie w mieście żyją «szybko», za «szybko» i zapominają o tym co najważniejsze... czyli żeby stawiać Pana Boga na pierwszym miejscu. Zapominają o kształtowaniu swojego rozwoju duchowego. Dla nich liczy się dobra praca, wysokie stanowisko... – «wyścig szczurów»” (Ewelina, l. 26).

Globalizacja, socjalizacja, modernizacja musi docenić personalizację, gdyż Osoba Jezusa Chrystusa w życiu indywidualnym i wspólnotowym prowadzi do zbudowania relacji³¹. Ich brak sprowadza kryzys³². Kościół, jako odzwierciedlenie miłości osób i relacji Trójcy Świętej, może być alter-

³⁰ B. Gacka, *Personalizm w ekonomii*, Warszawa 2012, s. 16.

³¹ Tamże, s. 95.

³² „Jedną z najgłębszych odmian ubóstwa, jakich człowiek może doświadczyć, jest samotność. W gruncie rzeczy także inne formy ubóstwa, łącznie z materialnymi, rodzą się z izolacji, z tego, że nie jest się kochanym albo z trudności kochania. Różne rodzaje ubóstwa często rodzą się z odrzucenia miłości Bożej, z pierwotnego tragicznego zamknięcia się człowieka w sobie, uważającego, że sam sobie wystarczy albo że jest tylko faktem nieznaczącym i przejściowym, «obcym» we wszechświecie, powstałym z przypadku. Człowiek jest wyalienowany, kiedy jest sam albo oderwany od rzeczywistości, kiedy rezygnuje z myślenia i wiary w pewien Fundament. Cała ludzkość jest wyalienowana wtedy, gdy powierza się tylko ludzkim projektom, fałszywym ideologiom i utopiom. Dziś ludzkość wydaje się o wiele bardziej interaktywna niż wczoraj: ta większa bliskość powinna się przemienić w prawdziwą komunię. Rozwój narodów zależy przede

natywą leczącą jałową pracę, która oprócz rozbudowanych współczynników giełdowych nie przynosi rozwoju społeczeństwa jako wspólnoty. Pisze o tym także Karol Wojtyła, rozważając zależności osoby i czynu jako czynnika integrującego³³. Bez świadomości osobowej „kim jestem” oraz wolnościowego charakteru czynów człowiek nie jest w stanie wejść na poziom integracji duchowej, somatycznej i psychicznej.

Wołanie o duchowość jest pokłosiem ogromnego kryzysu religijności, jaki przeżywamy w wielkich aglomeracjach miejskich. Warto przypomnieć, że duszą wszystkich społeczeństw, motywacją i fundamentem dla świata wartości była zawsze religijność. Warto zauważyć, że religijność zawsze personalizowała człowieka, była „tabletką na wszelkie zło”. Kataklizmy, wojny, terrorizm, ale też pozytywnie; duchowość jest inspiracją dla artystów, a także przejawem mądrości życiowej³⁴. Duchowość zwłaszcza w wyższych warstwach społeczeństwa traktowana jest jak magia lub mylona z ateistycznymi prądami filozofii Wschodu. Udało się dekadencej kulturze mediów wyrwać duchowości pierwiastek osobowego Boga. Muszę też otwarcie przyznać i uczynić swoisty rachunek sumienia, wskazując na brak odpowiedniej kadry personalnej – osób dobrze wykształconych, oddanych wiernie sprawie teologii. Brakuje specjalistów, którzy już w czasie katechezy i zajęć ze studentami stoczą batalię dialogu wiary o Kościele, duchowości i osobie.

* * *

Nie doceniamy prawdy Bożej, że łaska dana jest konkretnemu człowiekowi i na wyznaczony czas. Zatrzymujemy percepcję na stwierdzeniu: „Wzmógł się grzech”, nie zauważając dalszej części nauki św. Pawła o wylaniu łaski Boga (por. Rz 5, 20). Miasto jako środowisko życia nie jest demonicznym

wszystkim od uznania, że stanowią jedną rodzinę, współpracującą w prawdziwej komunii i składającą się z podmiotów, które nie żyją po prostu jeden obok drugiego.

Paweł VI zauważał, że «świat cierpi z powodu braku myśli». Słowa te zawierają stwierdzenie, ale przede wszystkim życzenie: potrzebny jest nowy rozmach w myśleniu, by lepiej zrozumieć konsekwencje faktu, że jesteśmy jedną rodziną; oddziaływanie między ludami na Ziemi zachęca nas do tego rozmachu, aby integracja odbywała się raczej pod znakiem solidarności niż marginalizacji. Podobna prawda zobowiązuje do krytycznego i uwzględniającego wartości pogłębienia kategorii relacji. Chodzi o zadanie, którego nie można spełnić tylko z pomocą nauk społecznych, ponieważ wymaga wkładu takich dyscyplin, jak metafizyka i teologia, aby w sposób jasny pojąć transcendentną godność człowieka”. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009, n. 53.

³³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 229–230.

³⁴ Bartnik, *Odzyskać Polskę*, s. 22.

pustkowie, a raczej miejscem posłania i odkrywania stwórczego ducha Trójcy Świętej. To miejsce jest każdemu z nas zadane jako misja ukazania Chrystusa Jedynego Zbawcy świata. Nie dzielimy przestrzeni życiowej człowieka na łatwiejszą czy trudniejszą dla ewangelizacji, lecz pytamy: Dlaczego jeszcze nas katolików tam nie ma? Wymiar duchowy ściśle związany jest z integralnym rozwojem człowieka i nie możemy pozbawić osoby ludzkiej możliwości spełniania na każdym polu jego integralnych potrzeb. Życie w wielkim mieście musi zakładać życie miłością na wzór relacji posłania Ducha Świętego od Ojca i Syna. Taki obraz świata zapewni dokończenie kreacji świata zgodnie z wolą Boga – stwarzanie dobra nawet tam, gdzie go nie ma. Im bardziej człowiek wejdzie świadomie na drogę rozwoju życia duchowego – życia Boga w sobie – tym bardziej będzie mógł wypełniać tę misję, jak zauważyli ks. Antoni Słomkowski, ks. Józef Krasiński i ks. Alfons Nossol, wskazując na exodus człowieka ku cywilizacji miłości.

STRESZCZENIE

Miasto jest naturalnym miejscem życia, działania i rozwoju człowieka. Praca, którą wykonuje, relacje i kultura, którą tworzy, muszą mieć personalistyczny wyraz. Bez personalistycznego podejścia nie jesteśmy w stanie zrozumieć ludzkich potrzeb.

Ulotność otoczenia i przekaz, jaki człowiek czerpie z mediów, reklam i wymagań korporacji, stwarzają realne zagrożenia duchowe. Osłabione relacje małżeńskie w konsekwencji prowadzą do kryzysu tożsamości.

Miasto jako świat ludzki jest dla mnie słowem-kluczem, ukazującym potrzebę odzyskania godności człowieka, który swoim istnieniem tworzy świat. Miasto jest naszym celem jako wyzwanie, aby przekształcić je w Miasto Boga.

Inspiracją jest uniwersalistyczny personalizm prof. Czesława Bartnika, który systematycznie ujmuje człowieka jako „klucz” do zrozumienia świata.

Człowiek zawsze woła o Boga, jednak odpowiedź jest echem pustki miasta i tworzy fałszywy obraz Boga.

Duchowość personalistyczna, doceniająca niezbywalną godność człowieka, jest jedyną odpowiedzią na fakt, że człowiek potrzebuje Boga, aby w pełni zrozumieć siebie.

Słowa kluczowe: miasto, osoba, dialog, personalizm.

ABSTRACT

The presence of a human being in a city is his natural place of living, acting and growing. The work he does, his relations and culture he makes must

have personalistic expression. Without personalistic approach we can not understand human needs.

Ephemerality of the surroundings and a message that a man can get from the mass media, commercials and corporation requirements cause real spiritual threats. Weaken marriage relations in consequence leads to identity crisis.

City as a human world, for me, is a key word presenting the need to get the dignity of the human being who makes the world by his existence. The city is our aim as a challenge to change it into the City of God.

The inspiration comes from universalistic personalism by prof. Czesław Bartnik, who resumes a person systematically, as a “key” to understand the world.

A person always calls for God, however the answer is an echo of emptiness of the city and makes a false picture of God.

Personalistic spirituality appreciating a human irreducible dignity is the only answer for the fact, than a human being needs God to entirely understand himself.

Key words: city, person, dialogue, personalism.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009.

Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2020.

Bartnik C.S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

Bartnik C.S., *Odzyskać Polskę*, Lublin 2014.

Bartnik C.S., *Osoba i personalizm*, Lublin 2012.

Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995; Warszawa 2000.

Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie*, tłum. A.J. Zębik, Warszawa 2008.

Gacka B., *Bóg i człowiek wobec splendoru natury. The relation of God and man to the splendor of nature*, Warszawa 2011.


Gacka B., *Personalizm europejski. European Personalism*, Warszawa 2014.

Gacka B., *Stosowanie jasnej zasady personalizmu w mass mediach*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i terażniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 139–147.

- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007.
- Mačala P., *Načrt personalizmu Slovanov. Prispevok k anatomii vychodnych pluc Europy sv. Jana Pavla*, Bratislava 2015.
- Meisner J., *O wrażliwości wiary. Rozmyślenia nad reewangelizacją Europy*, Tarnów 2000.
- Piasecki P., *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*, Poznań 2013.
- Possenti V., *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2007.
- Sarah R., *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, Warszawa 2017.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Skrzypczak R., *Lek na odczłowieczenie*, „Gość Niedzielny”, 5 II 2017.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Tatar M., *Misyjne Przeobrażenie współczesnego Kościoła według Ewangelii gaudium*, w: *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2015, s. 67–89.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 2000.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

e-mail: j.rozanski@uksw.edu.pl

POKÓJ I POJEDNANIE W SŁUŻBIE DOBRA WSPÓLNEGO Św. Jan Paweł Wielki i papież Franciszek w Republice Środkowoafrykańskiej¹

Dostrzeżenie i wyodrębnienie dobra wspólnego jako ważnej wartości w życiu społecznym zawdzięczamy starożytnym Grekom i Rzymianom. Patrzone na nie jako na wspólny pożytek obywateli (Platon), dobre ukształtowanie całości obywatelskiego życia (Arystoteles) czy dobro rzeczpospolitej, rozumiane w wymiarze całego państwa i poszczególnych obywateli (Cyceron). Z tradycji greckiej i rzymskiej pojęcie dobra wspólnego przeniknęło do myśli chrześcijańskiej, m.in. do św. Augustyna, który traktował je jako formułę pokoju i uporządkowanej zgody, oraz do św. Tomasza z Akwinu, który określał je jako ład i doskonałość wszechświata, które stają się udziałem pojedynczego człowieka, dążącego do szczęścia. W czasach bardziej współczesnych nauka o dobru wspólnym pojawiała się m.in. w encyklikach społecznych, począwszy od *Rerum novarum* (1891) Leona XIII, poprzez *Quadragesimo anno* (1931) Piusa XI, *Mater et magistra* (1961) Jana XXIII, *Populorum progressio* (1967) Pawła VI, aż do *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991) Jana Pawła II.

W nauczaniu Kościoła rozwijano dwa aspekty dobra wspólnego. Pierwszy z nich dotyczył rozwoju osobowych doskonałości jednostek (osób) tworzących społeczeństwo, drugi natomiast podkreślał element instytucjonalny – instytucje i urzędy społeczne determinujące rozwój osobowy. Dobro wspólne prowadziło zatem do doskonałości osobowej członków społeczeństwa, aby człowiek w nim żyjący mógł osiągnąć swoje ludzkie

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego: „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej” (lipiec 2023 – czerwiec 2025). Nr rejestracyjny: POPUL/SP/0218/2023/01.

cele i jednocześnie wypełnić swoje zadania społeczne. W nauczaniu tym podkreślano m.in., że dobro wspólne:

- 1) implikuje redystrybucję, czyli powinno się ono kierować korzyścią wszystkich członków danej społeczności i przyczyniać się do ich osobowego rozwoju;
- 2) zakłada stworzenie właściwego ładu społecznego, co w konsekwencji oznacza powołanie odpowiedniej władzy społecznej, która czuwałaby nad owym ładem;
- 3) spełnia wymogi sprawiedliwości, których strzeżenie jest naczelnym zadaniem władzy państwowej, dbającej o korzyść wszystkich obywateli i każdego człowieka z osobna.

1. Św. Jan Paweł Wielki w Republice Środkowoafrykańskiej

Jan Paweł II przybył 14 sierpnia 1985 roku do Bangi, stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej, z Kamerunu. Powitali go pronuncjusz apostolski i przewodniczący Konferencji Episkopatu arcybiskup Bangi Joachim N'Dayen, prezydent Republiki płk André Kolingba oraz inni dostojnicy, a także tłumy mieszkańców.

1.1. Kontekst społeczno-polityczny pielgrzymki św. Jana Pawła Wielkiego

Od czasu uzyskania niepodległości w 1960 roku Republika Środkowoafrykańska targana była przez zamachy stanu i nieustanne zmiany w strukturach państwowych. Kryzys ten miał nie tylko korzenie wojskowe, ale także polityczne i społeczno-ekonomiczne. Do czasu pielgrzymki św. Jana Pawła Wielkiego kraj ten doświadczył trzech zamachów stanu, po których następowały zmiany strukturalne, w tym uchwalenie nowych konstytucji.

Emblematyczną postacią niepodległości kraju był Barthélemy Boganda (1910–1959), nazwany po uzyskaniu niepodległości „ojcem założycielem narodu”. W dniu 29 marca 1959 roku zginął on w katastrofie lotniczej w zalesionej sawannie Lobaye, tuż przed uzyskaniem niepodległości od Francji. Dnia 13 sierpnia 1960 roku Republika Środkowoafrykańska uzyskała niepodległość. Pierwszym jej prezydentem został David Dacko. W obliczu problemów państwa Dacko chciał uzyskać pomoc zagraniczną. Jego rząd odstąpił od polityki profrancuskiej i rozpoczął poszukiwanie alternatywnych źródeł dla rozwoju kraju, skłaniając się ku Chinom. W dniu 31 grudnia 1965 roku pułkownik

Jean Bédel Bokassa, spokrewniony z prezydentem, dokonał zamachu stanu, przejmując władzę w kraju. Zamach ten odbył się z przyzwoleniem Francji. Dnia 4 grudnia 1976 roku Jean Bédel Bokassa ogłosił się cesarzem, a republika stała się Cesarstwem Środkowoafrykańskim. Następnie wprowadził bardzo represyjną politykę w całym kraju, a w polityce zagranicznej zbliżył się do pułkownika Kaddafiego z Libii, którego polityka, zwłaszcza w Czadzie, była całkowicie sprzeczna z francuskimi interesami. W nocy z 20 na 21 września 1979 roku zorganizowana przez Francję operacja *Barracuda* przywróciła do władzy Davida Dacko. Państwo na powrót stało się republiką.

Dnia 1 września 1981 roku Dacko został ponownie obalony w wyniku zamachu stanu przeprowadzonego przez szefa sztabu armii, generała André-Dieudonné Kolingba, który zawiesił konstytucję i ustanowił dyktaturę wojskową. Z pewnością ten zamach stanu był autoryzowany przez Francję, a niektórzy twierdzą nawet, że dokonał się z francuską pomocą. Po zamachu stanu gen. Kolingba ustanowił wojskowy komitet ds. odbudowy narodowej, aby rządzić krajem, ale w rzeczywistości rządził jako dyktator wojskowy, bardziej skorumpowany niż brutalny. To za jego rządów administracja państwowa i wojsko zostały objęte polityką plemienności. Zyskali na tym zwłaszcza Yakoma, z których wywodził się prezydent. Yakoma – podobnie jak i spokrewnieni z nimi Sango² – tkwili u samych źródeł języka sango i państwowości dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, chociaż nie byli i nie są liczni na terenie tego kraju. Większość z nich mieszka na terenie Demokratycznej Republiki Kongo. Jednak ich znaczenie – podobnie jak i znaczenie języka sango – związane jest z rozpoznawaniem interioru Afryki przez Europejczyków, dzięki dostępnym w tym regionie szlakom wodnym. Jednym z głównych szlaków w tym regionie była rzeka Ubangi. Zmierzając do jej źródeł, odkrywcy i kolonizatorzy zatrzymali się najpierw na bystrzynie (katarakcie) dzisiejszego miasta Bangi, a następnie szli dalej na wschód, aż dotarli do „źródeł” rzeki Ubangi, czyli zbiegu rzek Bomu i Uele.

Kolingba umieścił swoich bliskich krewnych i członków swojej grupy etnicznej (Yakoma) na czele strategicznych organów kraju, w dziedzinie obrony i bezpieczeństwa, a także w departamentach rządowych i przedsiębiorstwach państwowych. Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku większość gwardii prezydenckiej składała się z Yakoma, a 29 z 36 państwowych

² Basango, Bosango, Sangho, Sangos – ich język stał się językiem wehikularnym w Ubangi, a później narodowym w Republice Środkowoafrykańskiej. Język sango – podobnie jak i język yakoma – należą do grupy języków ngbandi.

i mieszanych firm w kraju było zarządzanych przez Yakoma. Podobnie jak on jego następcy grali kartą etniczną nie bez podsycania płomieni konfliktu w celu zmonopolizowania zasobów państwowych i służenia własnym partykularnym interesom, a także interesom poszczególnych grup etnicznych. W czasie jego prezydentury (1981–1993) także wykrystalizowała się opozycja między mieszkańcami Południa, „mieszkańcami rzek”, a mieszkańcami Północy, „mieszkańcami sawanny”³.

André Kolingba w 1986 roku poddał pod referendum narodowe nową Konstytucję. Dokument został zatwierdzony z niewiarygodnym wynikiem 92%. Na mocy jej postanowień Kolingba został automatycznie wybrany na prezydenta na sześcioletnią kadencję. Założył również Środkowoafrykański Sojusz Demokratyczny (*Rassemblement Démocratique Centrafricain*, RDC) – jedyną legalną partię w kraju. W 1987 roku odbyły się wybory parlamentarne, w których wyborcom przedstawiono jedną listę kandydatów RDC. Z wszystkimi kandydatami wyznaczonymi *de facto* przez Kolingbę skutecznie sprawował on całkowitą kontrolę polityczną nad krajem. Jego reżim miał pod ścisłą obserwacją politycznych przeciwników, takich jak Abel Goumba, i wykluczał ich z formalnej polityki⁴.

Ta trudna sytuacja społeczno-polityczna sprawiła, że w roku wizyty papieskiej Republika Środkowoafrykańska była jednym z najbiedniejszych krajów świata. Jej gospodarka opierała się głównie na rolnictwie. Kraj był też słabo zaludniony. Ludność kraju tworzyło ponad 80 grup etnicznych, mówiących własnymi językami, z których najliczniejszymi byli Baya (23%) i Banda (19%).

W 1985 roku Republika Środkowoafrykańska liczyła ok. 2 400 000 mieszkańców, z tego ok. 432 000 ochrzczonych katolików i ponad 53 000 katechumenów. Wśród nich pracowało 248 księży (w tym 45 rodzimych), 46 braci zakonnych (6 rodzimych) oraz 260 siostr zakonnych (20 rodzimych)⁵.

1.2. Dobro wspólne – prorocze wyzwanie dla mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej

Jan Paweł II, mówiąc o dobru wspólnym, najczęściej ujmuje je w aspekcie praktycznym, wypuklając jego znaczenie w kształtowaniu życia społecznego.

³ Por. E. Chauvin, *Rivalités ethniques et guerre urbaine au coeur de l'Afrique – Bangui (1996–2001)*, „Enjeux”, 2009, nr 40, s. 30–38.

⁴ Por. P. Kalck, *Histoire centrafricaine: des origines à 1966*, Paris 1992; P. Saulnier, *Le Centrafrique: Entre mythe et réalité*, Paris 1998.

⁵ *Annuario Pontificio per l'anno 1986: pubblicazione ufficiale*, Città del Vaticano 1986.

Według niego najważniejszym elementem dobra wspólnego pozostaje poszanowanie osoby ludzkiej, jej godności i praw. Dlatego też słuszne wydaje się stanowisko Mirosława Sadowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego, który w swojej monografii habilitacyjnej połączył odczytywanie idei ludzkiej godności i dobra wspólnego w nauczaniu papieskim, podkreślając, że te dwie kategorie stanowią rdzeń nauczania społecznego następców św. Piotra, począwszy od Leona XIII do Jana Pawła II. Słusznie przy tym zauważa, że papieska nauka społeczna rozważa, a także rozstrzyga „całe spektrum fundamentalnych zagadnień dotyczących religii, moralności, filozofii, kultury, prawa, polityki, a nawet ekologii. W nauczaniu papieskim dostrzec możemy próbę wprowadzenia do dyskursu publicznego, w kontekście ludzkiej godności i dobra wspólnego, takich klasycznych idei i wartości, jak: prawda, dobro, sprawiedliwość, sumienie, miłość, miłosierdzie czy cnota. Ludzką godność i dobro wspólne w nauczaniu papieskim potraktowaliśmy łącznie, uważamy bowiem, że obie te kategorie często występują razem, wzajemnie się stymulują i dopełniają. [...] Uważamy, że dobro wspólne pojmowane w zgodzie z nauczaniem papieskim chroni i wzmacnia ludzką godność i *vice versa*, działania na rzecz godności człowieka chronią dobro wspólne i wspierają jego rozwój”⁶.

Już w przemówieniu powitalnym św. Jan Paweł Wielki nawiązał do powiązania dobra wspólnego i praw człowieka, a także do trudnej historii kraju i trudnej sytuacji społeczno-gospodarczej Republiki Środkowoafrykańskiej w czasie papieskiej pielgrzymki. W swoim nauczaniu na temat dobra wspólnego papież podkreślał często, że prawdziwym dobrem wspólnym może być tylko takie, które bierze pod uwagę dobro całego człowieka. Oznacza to, że na treść dobra wspólnego będą składały się wszelkie elementy z tym związane, w tym również dobrobyt i ekonomiczny rozwój danej społeczności, a także pokój rozumiany jako trwałość określonego porządku społecznego i związanego z tym poczucia bezpieczeństwa społecznego⁷. „Tu, w stolicy, w obecności osób odpowiedzialnych za wspólne dobro, wyrażam życzenia dla całego narodu środkowoafrykańskiego. Na drogach swego przeznaczenia zaznał on wiele cierpień, które, miejmy nadzieję, należą już do przeszłości. Wszyscy jesteście w pełni świadomi trudności, na które wciąż napotyka

⁶ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 361.

⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, n. 95–101.

utrwalanie pokoju przy zachowaniu zasadniczych wolności, umacnianie klimatu zaufania i braterstwa przy poszanowaniu praw każdego człowieka, a także aktywna i lojalna współpraca na rzecz wspólnego dobra oraz zapewnienie takiego rozwoju gospodarczego, który oznaczałby stworzenie jednakowych warunków życia dla wszystkich i poszukiwanie dróg pomocy najbardziej potrzebującym. Jestem jednak przekonany, że naród wasz nosi w sobie bogactwa duchowe, konieczne do tego, by podjąć to wyzwanie z godnością”⁸.

Dobro wspólne ze względu na tak szeroki zakres treściowy sprawia, że to przede wszystkim na państwie spoczywa obowiązek stworzenia każdemu z członków społeczności odpowiednich warunków do wypełniania jego powołania. Nawiązując do sytuacji w kraju wskazał, że „Sobór Watykański II położył wielki nacisk na uczestnictwo chrześcijan w życiu społeczno-gospodarczym i politycznym, mające przyczynić się do jego „humanizacji” według Bożego planu. Dlatego „nic bardziej nie sprzyja odnowieniu życia politycznego na prawdziwie ludzkich zasadach, jak popieranie głębokiego poczucia sprawiedliwości i życzliwości oraz służby dobru wspólnemu, a także umacnianie podstawowych poglądów na prawdziwą naturę wspólnoty politycznej, jej cel, i na praworządność oraz zakres władzy państwowej” (*Gaudium et spes*, n. 73 § 5, por. także n. 43). Trzeba zrobić wszystko, żeby rozwiązywać spory na drodze dialogu i w duchu sprawiedliwości, by zapanował prawdziwy pokój i by szanowano godność każdej osoby⁹. Do samodzielności, solidarności i pokoju nawiązywał także w przemówieniu pożegnalnym w Bangi: „Wraz z panem, ze wszystkimi, którym leży na sercu wspólne dobro narodu i szczęście wszystkich rodaków, pragniemy, aby Republika Środkowoafrykańska żyła w duchu pełnego pojednania i pokoju, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego; aby mobilizowała wszystkie swe siły, dążąc w atmosferze wolności i lojalnej współpracy do rozwijania własnych zasobów i wszechstronnego ludzkiego postępu wszystkich obywateli. Pragniemy, aby stopniowo rozwiązywała pomyślnie problemy, które stanowią czasem prawdziwe wyzwanie”¹⁰. Zapewniał także, że katolicy,

⁸ Tenże, Przemówienie powitalne *Spotykam tu Kościół żywy i pełen zasług*, Bangi, 14 VIII 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2: 1985 (lipiec – grudzień), przyg. do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 193.

⁹ Tenże, Homilia podczas Mszy św. *W służbie wspólnego dobra*, Bangi, 14 VIII 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2, s. 193–199.

¹⁰ Tenże, Przemówienie pożegnalne *Samodzielność, solidarność, pokój*, Bangi, 14 VIII 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2, s. 200.

którzy w Republice Środkowoafrykańskiej stanowią znaczną część ludności „są zdecydowani walczyć ze złem, które mogłoby paraliżować rozwój kraju i zagrażać sprawiedliwości i pokojowi. Wyciągają dłoń do braci, chrześcijan i niechrześcijan, aby działać w duchu poszanowania drugiego człowieka, uczciwości, wzajemnej pomocy i wspólnego dobra”¹¹.

Kategoria dobra wspólnego zakłada także, niejako ze swej natury, istnienie takich elementów jak wspólnota natury rozumnej, cel łączący ludzi, afirmacja określonych wartości, wzajemne respektowanie swych uprawnień i obowiązków oraz funkcjonowanie odpowiednich struktur i instytucji koniecznych dla życia danej społeczności. W Bangi św. Jan Paweł II mówił: „Wiem jednak, że oprócz rodziny katolików, którzy w pełni podzielają moją wiarę, wiele innych osób przyszło tutaj, aby mnie powitać w chwili mego przyjazdu, że będą towarzyszyły naszemu modlitewnemu zgromadzeniu, lub że w jakiś sposób interesują się moją pasterską wizytą. Niektórzy z nich razem z nami uznają się za uczniów Chrystusa Zbawiciela. Inni są synami islamu. Jeszcze inni są przywiązani do tradycyjnych religii tego kraju. Zbliżyła nas do siebie pewien zmysł religijny, podobnie jak poszukiwanie prawdziwego dobra człowieka, które jest także darem”¹².

W nauczaniu św. Jana Pawła Wielkiego dobro wspólne wymaga od człowieka wyjścia poza zbyt indywidualistyczne ujęcie dobra wspólnego. Stanowi ono wartość, ujmowaną jako pewnego rodzaju sumę dóbr poszczególnych jednostek tworzących daną społeczność. A zatem zakłada ona poszanowanie praw innych ludzi. To także – w ujęciu chrześcijańskim łączy się z miłością bliźniego, wykluczającą bezgraniczną afirmację własnej korzyści z pominięciem wymiaru społecznego (por. *Centesimus annus*, n. 27; 47). Nie może to jednak prowadzić do tendencji kolektywistycznych, gdzie w imię racji nadrzędnych, pozornie ujmowanych w kategoriach dobra wspólnego, dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego. Człowiek zostaje w tym przypadku pozbawiony własnej podmiotowości, a podstawowym dobrem staje się nie dobro wspólne całej społeczności, lecz – jak miało to miejsce w systemach totalitarnych – korzyści określonej grupy społecznej (por. *Centesimus annus*, n. 13–14; 44). Prawdziwe dobro jednostki i prawdziwe dobro wspólne nie są sobie przeciwstawne. Dlatego św. Jan Paweł Wielki zachęcał wiernych do działania na rzecz dobra wspólnego: „Takie

¹¹ Tamże.

¹² Jan Paweł II, Przemówienie powitalne *Spotykam tu Kościół żywy i pełen zasług*, s. 193.

działanie, absolutnie konieczne w poszczególnych środowiskach, musi być powiązane z działaniami rozwijanymi w całym kraju w różnych dziedzinach, mającymi na celu poszukiwanie powszechnego dobra wszystkich, to znaczy awansu wszystkich grup społecznych i polepszenie warunków koniecznych dla rozwoju, solidarności i pokoju. Chrześcijanie muszą być pierwsi wśród tych, którzy wychowują do takiego pojmowania wspólnego dobra, przekraczającego interesy jednostkowe, i którzy sami się do niego przyczyniają. Będzie im leżało na sercu zdobycie prawdziwych kompetencji, skrupulatne wykonywanie pracy zawodowej oraz, jeśli uczestniczą w sprawowaniu funkcji publicznych, wypełnianie ich tak, by służyć wszystkim rodakom, zwłaszcza najuboższym, nie godząc się na kumoterstwo, nietolerancję między grupami etnicznymi i przekupstwo¹³. Doceniał także to, co już zostało zrobione: „Wiem, że dzięki ruchom chrześcijańskim z wielkim oddaniem pracujecie na wsi i w mieście. Podejmujecie liczne konkretne inicjatywy mające na celu, na przykład, wiercenie studzien, umożliwienie korzystania ze źródeł, poprawę stanu dróg, podniesienie wydajności ziemi uprawnej, organizację spółdzielni, walkę z analfabetyzmem, rozwój szkoły, naukę rzemiosła, kształcenie w zakresie gospodarstwa domowego i szycia, wszechstronny awans kobiety, zakładanie przychodni, szkół pielęgniarskich, walkę z alkoholizmem, ulepszanie sposobu zasiedlania, solidarną obronę waszych praw... Tak, trzeba, by każdy z pomocą braci odkrył swoje prawa, obowiązki i możliwości, by poczuł chęć przystąpienia do współpracy, zawsze po to, aby być coraz bardziej odpowiedzialnym, jak tego chce Bóg, i aby służyć wspólnocie w zaspokajaniu jej podstawowych potrzeb. To jest dzieło miłości braterskiej, które przystoi chrześcijanom¹⁴.”

2. Pielgrzymka papieża Franciszka do Republiki Środkowoafrykańskiej

Wizyta papieża Franciszka w Republice Środkowoafrykańskiej rozpoczęła się 29 listopada 2015 roku od wizyty kurtuazyjnej w pałacu prezydenckim, gdzie papież spotkał się z panią Sambie-Panzie oraz z przedstawicielami rządu i korpusem dyplomatycznym. Z pałacu papież udał się do powstałego przy kościele Najświętszego Zbawiciela obozu dla uchodźców, a następnie do nuncjatury apostolskiej, gdzie odbyło się spotkanie z biskupami. Po po-

¹³ Tenże, Homilia podczas Mszy św. *W służbie wspólnego dobra*, s. 195–196.

¹⁴ Tamże, s. 195.

łudniu w siedzibie Ewangelickiego Wydziału Teologicznego (FATEB) spotkał się ze wspólnotami ewangelikalnymi, a następnie w katedrze pw. Matki Bożej Niepokalanie Poczętej otworzył Drzwi Święte i odprawił Mszę świętą 30 listopada rano papież Franciszek udał się do meczetu w Koudoukou, dzielnicy Bangi. Po tym spotkaniu z muzułmanami odprawił uroczystą Mszę świętą na stadionie im. Barthélemy'ego Bogandy.

2.1. Kontekst społeczno-polityczny pielgrzymki papieża Franciszka

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku w Afryce rozpoczął się ruch demokratyzacyjny, który nasilił się w latach dziewięćdziesiątych po upadku Muru Berlińskiego. Doprowadziło to do lokalnego, francuskiego i międzynarodowego nacisku na przeprowadzenie wyborów prezydenckich. W 1991 roku przywrócono system wielopartyjny. W 1993 roku prezydentem został Ange-Félix Patassé, z pochodzenia Gbaya z północnej części kraju. Za jego rządów doszło do wielu prób zamachu stanu, z których najgroźniejsze zostały przeprowadzone w roku 1995, 1996 oraz 2001. W tym ostatnim zamachu stanu bezpieczeństwo prezydentowi Patassé zapewniły wojska libijskie. O zorganizowanie nieudanego zamachu stanu oskarżono André Kolingbę, byłego prezydenta kraju. O sprzyjanie zamachowcom został wówczas oskarżony także generał François Bozizé, z pochodzenia Gbaya, dotychczas wierny prezydentowi Patassé. Przeczuwając nadchodzący koniec, gen. François Bozizé uciekł do sąsiedniego Czadu, by w następnym roku (2002) wystąpić już otwarcie przeciwko prezydentowi. W październiku rebelianci zaatakowali stolicę – Bangi. W dniu 15 marca 2003 roku Bozizé zajął stolicę i zmusił do ucieczki prezydenta Patassé. François Bozizé ogłosił się „tymczasowym prezydentem”. Dnia 8 maja 2005 roku został wybrany demokratycznie na prezydenta. Wyniki wyborów nie podlegały zasadniczo kontestacji. W dniu 23 stycznia 2011 roku w kraju odbyły się kolejne wybory prezydenckie, które Komisja Sprawiedliwości i Pokoju, działająca przy Konferencji Episkopatu Środkowofrykańskiego, jak i organizacje międzynarodowe uznały za ważne, pomimo pewnych nieprawidłowości¹⁵. W wyborach zwyciężył François Bozizé.

¹⁵ Por. Agence Fides, *Déclaration de la Commission Justice est Paix: «Les élections sont valides, même si elles ont été viciées par des irrégularités»*, 1 II 2011, https://www.fides.org/fr/news/29491-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Declaration_de_la_Commission_Justice_est_Paix_Les_elections_sont_valides_meme_si_elles_ont_ete_viciees_par_des_irregularites [13.07.2025].

W 2012 roku Michel Djotodia stanął na czele nowej koalicji rebeliantów, nazwanej Seleka (*seleka* w j. sango „przymierze”). Ta koalicja zbrojna 23 marca 2013 roku zajęła Bangi. François Bozizé uciekł do Kamerunu. Dnia 24 marca 2013 roku prezydentem Republiki Środkowoafrykańskiej ogłosił się Michel Djotodia, przywódca Seleka. Jednak nowy prezydent nie potrafił zapanować nad rabunkami i terrorem swoich oddziałów. Wtedy do walki z siłami Seleka włączyły się także oddziały nowego ruchu – Antibalaka. Rozpoczęła się tzw. trzecia wojna domowa, często prezentowana w mediach jako wojna religijna islamsko-chrześcijańska. Ze względu na chaos polityczny i gospodarczy już w sierpniu 2013 roku ONZ ogłosiło Republikę Środkowoafrykańską państwem upadłym, czyli *de facto* pozbawionym władzy centralnej, gdzie nie obowiązuje żaden porządek prawny.

Wśród masakr udokumentowanych przez *Human Rights Watch* w pierwszych miesiącach nowych rządów były m.in.: zamordowanie siedemnastu osób w dzielnicy Damala w Bangi (27 marca), osiemnastu osób biorących udział w pogrzebie w pobliżu dzielnic Ouango i Kassai (13 kwietnia), osiemnastu osób – w tym dzieci – podczas grabieży mienia w dzielnicy Boy-Rabe (13 i 14 kwietnia). Do grabieży i zabójstw ze strony bojowników Seleka dochodziło także poza stolicą. *Human Rights Watch* ustaliła, że w okresie od lutego do czerwca 2013 roku w co najmniej 34 wioskach na północy kraju zniszczono ponad tysiąc domów. W jednym przypadku samozwańcze władze Seleka koordynowały zabójstwa pięciu mężczyzn, którzy zostali związani przed egzekucją. Odnotowano także wiele gwałtów¹⁶. Michel Djotodia, nowy prezydent Republiki Środkowoafrykańskiej i zarazem przywódca Seleka, szybko utracił kontrolę nad podległymi mu siłami, które siały spustoszenie w kraju. Do walki z siłami Seleka włączyły się także oddziały nowego ruchu – Antibalaka. Kim byli jego bojownicy? O ile historia powstania i rozwoju koalicji Seleka miała w początkowym okresie wiele spójności organizacyjnej oraz wiodącego przywódcę – Michela Djotodia, o tyle mówienie o tzw. Antibalaka – jako zorganizowanej grupie – jest już bardziej konstruktem medialnym i propagandowym. Początków tych ugrupowań można szukać jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to na długim pograniczu kameruńskim, na terenie Kamerunu, Czadu oraz na północy i zachodzie Republiki Środkowoafrykańskiej pojawili się

¹⁶ Por. *Human Rights Watch*, «*Je peux encore sentir l'odeur des morts*». *La crise oubliée des droits humains en République centrafricaine*, [New York] 2013, s. 37–65.

bandyci drogowi, nazywani powszechnie w Kamerunie – w lokalnym języku francuskim – *coupeurs de route* – „odcinacze dróg”¹⁷.

Jednak mimo pozorów bezpośredniej konfrontacji między różnymi wyznaniem religijnymi, wojna ta nie nosiła znamion typowych dla wojny religijnej. Religia też nie stanowiła przyczyny konfliktu, nawet trzeciorzędnej. Ta wojna domowa – podobnie jak i inne kryzysy w Republice Środkowoafrykańskiej XXI wieku – wynikała ze złożonej sieci czynników, których kombinacje w ciągu czasu nieprzerwanie destabilizują kraj, nie pozwalając mu zbudować solidnych struktur państwowych. Są to zarówno czynniki historyczne, jak i strukturalne. Czynniki strukturalne kryzysów związane są przede wszystkim z wykorzystywaniem zamachów stanu jako sposobu dojścia do władzy oraz ze złym rządzeniem krajem, który od lat wykazuje symptomy państwa dysfunkcyjnego, a w ostatnich latach typowe symptomy państwa upadłego. Przez to władza państwowa nie może objąć całości kraju, a kryzys społeczno-gospodarczy, w wyniku którego dominuje wielka bieda, korupcja, złe zarządzanie i rabunek zasobów naturalnych, w tym na przykład diamentów, złota i kości słoniowej, na stałe pogrążył ludność kraju w upokarzającej nędzy. Kryzys demokratyczny natomiast przejawia się m.in. brakiem struktur mediacyjnych, które potrafiłyby skutecznie zażegnywać konflikty. Tej sytuacji nie potrafiły zaradzić interwencje międzynarodowe. Ponadto wydaje się, że obecnie jedyną, funkcjonującą instytucją w kraju, posiadającą struktury organizacyjne także na terenach rządzonych przez poszczególne grupy rebeliantów, pozostaje Kościół katolicki. Podczas tego długiego konfliktu potrafił on wypracować formy współpracy międzyreligijnej, grupującej różne wyznania chrześcijańskie, a także miejscowych muzułmanów.

2.2. Apel o zatrzymanie przemocy

By możliwa była owocna praca na rzecz dobra wspólnego, potrzeba najpierw wyeliminowania przeszkód tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Z pewnością do największych przeszkód zewnętrznych należała w tym czasie w Republice Środkowoafrykańskiej wszechobecna przemoc. Dlatego też papież Franciszek, podczas Mszy św. z kapłanami, osobami konsekrowanymi i zaangażowanymi świeckimi, odprawianej w katedrze w Bangi skierował

¹⁷ Por. M a m o u d o u, *Les lamidats de l'Adamaoua à l'épreuve du processus démocratique et du gangstérisme rural*, w: H. A d a m a, *De l'Adamawa à l'Adamaoua: histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*, Paris 2014, s. 183–199.

apel do wszystkich tych, którzy niesprawiedliwie używają broni: „odłóżcie te narzędzia śmierci; uzbrójcie się raczej w sprawiedliwość, miłość i miłosierdzie – rzeczywiste gwarancje pokoju”¹⁸. Podkreślił też, że chrześcijańskie wezwanie do doskonałości zakłada „miłość nieprzyjaciół, która przestrzega przed pokusą zemsty i przeciwko spirali niekończącego się odwetu. Jezus stale nalegał na ten szczególny aspekt świadectwa chrześcijańskiego (por. Mt 5, 46–47)”¹⁹. Do innego aspektu katolickiej teologii odwoływał się następnego dnia, w homilii na stadionie Barthélemy’ego Bogandy w Bangi: „Wszyscy ochrzczeni muszą nieustannie zrywać z resztkami starego Adama, człowieka grzechu, zawsze gotowego do powstania pod natchnieniem diabła. Jakże często dzieje się to w naszym świecie i w tych czasach konfliktów, nienawiści i wojen! Jakże łatwo jest dać się wciągnąć w egoizm, nieufność, przemoc, destrukcyjność, zemstę, obojętność i wyzysk tych, którzy są najbardziej bezbronni”²⁰.

Z podobnym wezwaniem do wspólnego zatrzymania przemocy w kraju zwrócił się podczas spotkania z muzułmanami w meczecie w Bangi: „Razem musimy powiedzieć «nie» nienawiści, zemście i przemocy, zwłaszcza tej przemocy, której dopuszcza się w imię religii lub samego Boga. Bóg jest pokojem, Bóg *salam*”²¹. W swoim słowie, skierowanym do muzułmanów, papież Franciszek przeciwstawił się też religijnym uzasadnieniom walki zbrojnej, prowadzonej w Republice Środkowoafrykańskiej. „Wiemy dobrze, że ostatnie wydarzenia i akty przemocy, które wstrząsnęły waszym krajem, nie były podyktowane właściwie religijnymi pobudkami. Ci, którzy twierdzą, że wierzą w Boga, muszą być również mężczyznami i kobietami pokoju. Chrześcijanie, muzułmanie i wyznawcy tradycyjnych religii od wielu lat żyją razem w pokoju. Powinny one zatem zachować jedność w dążeniu do położenia kresu wszelkim działaniom, które bez względu na to, z jakiegokolwiek strony

¹⁸ Franciszek, *Msza św. z kapłanami, osobami konsekrowanymi i zaangażowanymi świeckimi*, Bangi, katedra, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151129_repcentrafricana-omelia-cattedrale-bangui.html [13.07.2025].

¹⁹ Tamże.

²⁰ Franciszek, *Homélie du Saint-Père*, Complexe sportif Barthélemy Boganda, Bangui (République centrafricaine), 30 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151130_repcentrafricana-omelia-stadio-bangui.html [13.07.2025].

²¹ Tenże, *Rencontre avec la communauté musulmane. Discours du Saint-Père*, Mosquée centrale de Koudoukou, Bangui (République centrafricaine), 30 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_republica-centrafricana-musulmani.html [13.07.2025].

zniekształcają oblicze Boga, a których ostatecznym celem jest obrona partykularnych interesów wszelkimi środkami, ze szkodą dla dobra wspólnego”²². Zaś na spotkaniu ekumenicznym na Wydziale Teologii Ewangelickiej w Bangi zdecydowanie wskazał na źródło tej nienawiści, z teologicznego punktu widzenia: „Bóg nie czyni różnic między tymi, którzy cierpią. Często nazywałem to «ekumenizmem krwi». Wszystkie nasze wspólnoty cierpią jednakowo z powodu niesprawiedliwości i ślepej nienawiści, rozpętanej przez diabła”²³.

Papież Franciszek docenił także dotychczasowe wysiłki przywódców miejscowych wspólnot religijnych, którzy starali się zatrzymać spiralę przemocy. W 2013 roku, gdy w Republice Środkowoafrykańskiej nasiliły się akty przemocy, najważniejsi przywódcy wspólnot katolickich, ewangelickich i muzułmańskich połączyli siły w celu deeskalacji kryzysu za pośrednictwem Platformy Wyznań Religijnych Republiki Środkowoafrykańskiej (*Plateforme des Confessions Religieuses de Centrafrique* – PCRC). Razem, w wielu przypadkach skutecznie, rozładowywali napięcia na szczeblu lokalnym. Za pomocą tej platformy prowadzono także szkolenie przywódców religijnych i innych społeczności w zakresie zapobiegania prowokacjom i podżeganiu do starć. „W tych dramatycznych czasach przywódcy chrześcijańscy i muzułmańscy starali się sprostać wyzwaniom chwili. Odegrali oni ważną rolę w przywróceniu harmonii i braterstwa między wszystkimi. Chciałbym wyrazić za to moją wdzięczność i uznanie. Możemy również przypomnieć liczne akty solidarności, jakie chrześcijanie i muzułmanie okazali swoim współobywatelom innych wyznań religijnych, przyjmując ich i broniąc ich w czasie ostatniego kryzysu w waszym kraju, a także w innych częściach świata” – mówił papież Franciszek do zgromadzonych w meczecie²⁴.

2.3. Apel o przebaczenie i pokój

Podczas Mszy św. z kapłanami, osobami konsekrowanymi i zaangażowanymi świeckimi w katedrze w Bangi, stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej, papież Franciszek uczynił z tego dalekiego, ogarniętego walkami i biedą miasta miejsce wyjątkowe. Otwierając w symbolicznym geście Drzwi Święte

²² Tamże.

²³ Franciszek, *Spotkanie ze wspólnotami ewangelickimi. Przemówienie*, Bangi, Wydział Teologii Ewangelickiej, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-comunita-evangeliche.html [13.07.2025].

²⁴ Tenże, *Rencontre avec la communauté musulmane*.

mówił po włosku: „Bangi staje się duchową stolicą modlitwy o miłosierdzie Ojca. Wszyscy chcemy pokoju, miłosierdzia, pojednania, przebaczenia, miłości. Dla Bangi, dla Republiki Środkowoafrykańskiej, dla całego świata, dla krajów, które doznają wojny, prosimy o pokój! Wszyscy razem prosimy o miłość i pokój. Wszyscy razem! (w języku sango) *Doyé Siriri!*”²⁵. I wszyscy zebrani powtórzyli razem: *Doyé Siriri!*

Dla włoskiego kard. Fernando Filoniego otwarcie Drzwi Świętych w Bangi było „proroczym gestem, nawet z eklezjologicznego punktu widzenia”, w kraju, który był i nadal jest wstrząsany bezprecedensową przemocą, w sercu kontynentu „cierpiącego z powodu licznych wojen, partyzantki, korupcji i kradzieży, ale jednocześnie młodego w wierze i entuzjazmie”. W tej złożonej sytuacji, „w której problemy i piękno przeplatają się”, Bangi – jak powtórzył kardynał Filoni, nawiązując do obrazu użytego przez papieża – „stało się na jeden dzień duchową stolicą świata”²⁶.

W homilii w katedrze natomiast papież podkreślał, że w Republice Środkowoafrykańskiej – podobnie jak w innych miejscach – wielu mężczyzn i kobiet pragnie szacunku, sprawiedliwości, uczciwości, nie widząc na horyzoncie sygnałów pozytywnych. „Zatem także pośród bezprecedensowych wstrząsów Jezus chce ukazać swoją wielką moc, niezrównaną chwałę (por. Łk 21, 27) i moc miłości, która przed niczym się nie cofnie, ani przed wzburzonym niebem, ani przed ziemią pogrążoną w ogniu, ani też przed rozszałonym morzem. Bóg jest silniejszy niż cokolwiek. To przekonanie daje wierzącym spokój, męstwo i moc do wytrwania w dobru, w obliczu najgorszych przeciwności. Nawet wtedy, gdy rozpętają się siły zła, chrześcijanie muszą odpowiedzieć na wezwanie, z wysoko uniesioną głową, gotowi przeciwstawić się tej walce, w której Bóg będzie miał ostatnie słowo. A tym słowem będzie słowo miłości i pokoju!”²⁷.

Wezwanie do przekraczania podziałów, przebaczenia i budowania pokoju skierował także podczas spotkania z uchodźcami w obozie Saint-Sauveur w Bangi: „Ale bez miłości, bez przyjaźni, bez tolerancji, bez przebaczenia, pokój nie jest możliwy. Każdy z nas musi coś zrobić. Życzę wam pokoju, wam i wszystkim mieszkańcom Afryki Środkowej, wielkiego pokoju mię-

²⁵ Tenże, *Msza św. z kapłanami, osobami konsekrowanymi i zaangażowanymi świeckimi*.

²⁶ Agence Fides, *Témoignage du Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples après le voyage en Afrique*, 1 XII 2015, https://www.fides.org/fr/news/58990-VATICAN_Temoignage_du_Prefet_de_la_Congregation_pour_l_Evangélisation_des_Peuples_apres_le_voyage_en_Afrique [13.07.2025].

²⁷ Tamże.

dzy wami. Abyś mógł żyć w pokoju bez względu na miejsce, pochodzenie etniczne, kulturę, religię czy status społeczny. Wszyscy w pokoju! Każdy! Bo wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami. Chciałbym, aby wszyscy razem powiedzieli: «Wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami»²⁸. Na ten apel papieża Franciszka zebrani odpowiedzieli, powtarzając gromko: „Wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami”.

2.4. Apel o współpracę dla dobra wspólnego

Papież Franciszek, podobnie jak i św. Jan Paweł Wielki, dostrzegał i podkreślał potrzebę pracy na rzecz dobra wspólnego. Zatrzymanie przemocy, pokój, pojednanie – to elementy nieodłącznie związane z tym wysiłkiem. Dlatego też jeszcze przed podróżą do Republiki Środkowoafrykańskiej, w video-orędziu przekazanym jej mieszkańcom, papież Franciszek powiedział: „Celem mojej wizyty jest przede wszystkim niesienie wam, w imię Jezusa, pociechy i nadziei. Szczerze mam nadzieję, że moja wizyta przyczyni się, w taki czy inny sposób, do ukojenia waszych ran i stworzenia warunków dla pokojowego współistnienia Republiki Środkowoafrykańskiej i wszystkich jej mieszkańców”. Zwracając się do wiernych „wszystkich religii i grup etnicznych” w tym kraju, papież kontynuował: „Pragnę wspierać dialog międzyreligijny, aby sprzyjać pokojowemu współistnieniu w waszym kraju. Wiem, że jest to możliwe, ponieważ wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami”. „Przesłanie papieża jest jasne – skomentował jego słowa abp Nzapalainga – to przesłanie pokoju, które dotyczy wszystkich religii, grup etnicznych i plemion”²⁹. To przesłanie papież Franciszek kontynuował podczas wizyty kurtuazyjnej w pałacu prezydenckim, gdzie spotkał się z panią Sambie-Panzie oraz z przedstawicielami rządu i korpusem dyplomatycznym, nawiązał on do motta Republiki Środkowoafrykańskiej, które wyrażało marzenie ojców założycieli: Jedność – Godność – Praca. „Jedność, godność, praca! Trzy bardzo znaczące słowa, z których każde reprezentuje w równym stopniu projekt budowlany, co niekończący się

²⁸ Franciszek, *Visite au camp de réfugiés Saint-Sauveur. Salut du Saint-Père*, Bangui (République centrafricaine), 29 XI 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-campo-profughi.html [13.07.2025].

²⁹ Agence Fides, *Présentation du Message vidéo du Pape François aux musulmans de la part de l'Archevêque de Bangui*, 23 XI 2015, https://www.fides.org/fr/news/58980-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Presentation_du_Message_video_du_Pape_Francois_aux_musulmans_de_la_part_de_l_Archeveque_de_Bangui [28.06.2025].

program, coś, co należy nieustannie tworzyć. Pierwsza jedność. Wiemy, że jest to kardynalna wartość dla harmonii między narodami. Trzeba ją przeżywać i budować w oparciu o przedziwną różnorodność naszego środowiska, unikając pokusy lęku przed innymi, przed tym, co nieznanne, przed tym, co nie należy do naszej grupy etnicznej, naszych poglądów politycznych czy naszego wyznania religijnego. Jedność, przeciwnie, wymaga tworzenia i rozwijania syntezy bogactwa, które każda osoba ma do zaoferowania. Jedność w różnorodności jest nieustannym wyzwaniem, które wymaga kreatywności, hojności, poświęcenia i szacunku dla innych. A potem godność. Ta wartość moralna jest słusznie równoznaczna z uczciwością, lojalnością, łaskawością i honorem, które charakteryzują mężczyzn i kobiety świadomych swoich praw i obowiązków i które prowadzą ich do wzajemnego szacunku³⁰. Mówiąc o godnym życiu, papież wskazywał na pewne minimalne warunki do godnego życia, związane m.in. z dostępem do edukacji i opieki zdrowotnej, walką z niedożywieniem i wysiłkiem na rzecz zapewnienia wszystkim godnych warunków mieszkaniowych. „Wreszcie praca. To dzięki pracy jesteście w stanie poprawić życie swoich rodzin. [...] Praca nad budowaniem zamożnego społeczeństwa musi być wspólnym wysiłkiem. [...] Bez wątpienia zbyteczne jest podkreślanie zasadniczego znaczenia uczciwego postępowania i uczciwego zarządzania ze strony władz publicznych. Muszą być pierwszymi, którzy konsekwentnie ucieleśniają wartości jedności, godności i pracy, służąc jako wzór dla swoich rodaków³¹”.

Bardzo wymownie papież Franciszek zachęcił też młodych do pracy na rzecz dobra wspólnego, zakładającej przebaczenie i pokój. Podczas spowiedzi i czuwania modlitewnego z młodymi na Placu Katedralnym w Bangi nawiązał on do słów przedstawiciela miejscowej młodzieży, który mówił, że symbolem miejscowej młodzieży jest bananowiec, ponieważ jest on symbolem życia: „zawsze rośnie, zawsze się odtwarza, zawsze wydaje owoce posiadające dużą wartość odżywczą. Bananowiec jest również wytrzymały. Sądzę, że wskazuje to jasno proponowaną wam drogę w tym trudnym czasie wojny, nienawiści, podziału: drogę wytrwałości”. I wskazywał, że na tej drodze wytrwałości umacnia człowieka „przede wszystkim modlitwa. Modlitwa jest potężnym środkiem! Modlitwa pokonuje zło! Modlitwa przybliży was do Boga, który

³⁰ Franciszek, *Rencontre avec les autorités et le corps diplomatique. Discours du Saint-Père*, Palais Présidentiel, Bangui (République centrafricaine), 29 XI 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-autorita.html [13.07.2025].

³¹ Tamże.

jest wszechmogący”. Następnie polecił młodym, by działali na rzecz pokoju. Gdyż „pokój nie jest dokumentem, który się podpisuje i pozostaje. Pokój czyni się każdego dnia! Pokój jest dziełem, które wykonuje się własnymi rękoma, własnym życiem”. Pokój wyklucza wrogość, nienawiść. Zakłada on przebaczenie. Przychodzi on przez miłość. I wtedy dopiero człowiek jest zwycięzcą, gdyż „zwycięża się jedynie na drodze miłości”³².

* * *

Apele św. Jana Pawła Wielkiego i papieża Franciszka o pokój i pojednanie oraz o pracę na rzecz dobra wspólnego znalazły mocny oddźwięk w Republice Środkowoafrykańskiej. Zwłaszcza apel papieża Franciszka, gdyż w tym czasie nikt z wielkich przywódców świata nie interesował się wizytą w tym zagubionym w chaosie kraju. „Papież przybył jako pielgrzym, aby zaprosić nas do pokoju. Teraz my sami musimy stać się pielgrzymami pokoju w naszym kraju” – powiedział abp Dieudonné Nzapalainga, arcybiskup Bangi, stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej, w rozmowie z agencją Fides, wyjaśniając swoją decyzję o przejściu przez muzułmańską dzielnicę KM5 po napięciach ostatnich dni. „Wczoraj zatrzymałem samochód i poszedłem pieszo przez dzielnicę KM5 z młodymi ludźmi, w kondukcje żałobnym, witając się z napotkanymi po drodze. Musimy przełamać mur strachu i nieufności, aby dotrzeć do innych, witać ich i rozmawiać z nimi” – wyjaśnił abp Nzapalainga. „Przeszedłem przez dzielnicę niczym pielgrzym pokoju, zachęcając wszystkich do wzajemnego przyjęcia się, do przebaczenia sobie i do odbudowy kraju na podstawie pojednania, które możemy przetłumaczyć jako termin miłosierdzie, który papież Franciszek przybył nam zaproponować”. Odnosząc się do wizyty Ojca Świętego w tym kraju, powiedział on, że „to przede wszystkim muzułmanie mówią: «Papież przybył, chcemy pokoju, nie chcemy już wojny». Papież wywarł głęboki wpływ na społeczność muzułmańską. Znamienne jest, że młodzi muzułmanie z dzielnicy KM5 złożyli broń, aby rozmawiać ze swoimi chrześcijańskimi braćmi”³³.

³² Franciszek, *Spowiedź i czuwanie modlitewne z młodymi. Przemówienie*, Bangi, Plac Katedralny, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-veglia-preghiera.html [13.07.2025].

³³ Agence Fides, *Pour l'Archevêque de Bangui, «le Pape a profondément marqué la communauté musulmane»*, 10 XII 2015, https://www.fides.org/fr/news/58826-AFRIQUE_REPUBLICQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Archeveque_de_Bangui_le_Pape_a_profondement_marque_la_communaute_musulmane [13.07.2025].

STRESZCZENIE

W historii Republiki często przemoc była stosowana jako najskuteczniejszy sposób sięgnięcia po władzę i najlepsza strategia sprawowania rządów. Przejęcie rządów dawało wąskiej grupie obywateli dostęp do bogactw kraju bez liczenia się z dobrem ogółu i bez budowania trwałych struktur państwowych. Dlatego też, jak za czasów kolonialnych, żaden rząd nie zbudował solidnych struktur administracyjnych państwa, nie mówiąc już o jego rozwoju gospodarczym. Wybuch rebelii w marcu 2013 roku pogrążył kraj w nowym kryzysie gospodarczym, politycznym i humanitarnym. Pielgrzymki św. Jana Pawła II i papieża Franciszka do Republiki Środkowoafrykańskiej były nie tylko ważnym wydarzeniem w życiu miejscowego Kościoła, ale także w życiu całego kraju. Obydwoj papieże przypominali w nich o potrzebie dobra wspólnego. Przypominali też o tym, że dobro wspólne wymaga nie tylko odrzucenia przemocy, ale także stwarzania klimatu pojednania i pokoju.

Słowa kluczowe: Republika Środkowoafrykańska, św. Jan Paweł II, papież Franciszek, dobro wspólne, Seleka, Antibalaka.

ABSTRACT

Throughout the history of the Republic, violence has often been seen as the most effective way to seize power and the best strategy for governing. Taking over the government gave a small group of citizens access to the country's wealth, without regard for the common good and without building lasting state structures. Therefore, as in colonial times, no government has built solid administrative structures for the state, let alone its economic development. The outbreak of rebellion in March 2013 plunged the country into a new economic, political, and humanitarian crisis. The pilgrimages of St. John Paul II and Pope Francis to the Central African Republic were not only important events in the life of the local Church, but also in the life of the entire country. Both popes reminded us of the need for the common good. They also reminded us that the common good requires not only the rejection of violence, but also a climate of reconciliation and peace.

Key words: Central African Republic, St. John Paul II, Pope Francis, common good, Seleka, Antibalaka.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Przemówienie powitalne *Spotykam tu Kościół żywy i pełen zasług*, Bangi, 14 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2: 1985 (*lipiec – grudzień*), przyg. do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 192–193.

Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św., *W służbie wspólnego dobra*, Bangi, 14 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2: 1985 (lipiec – grudzień), przyg. do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 193–199.

Jan Paweł II, Przemówienie pożegnalne *Samodzielność, solidarność, pokój*, Bangi, 14 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2: 1985 (lipiec – grudzień), przyg. do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 199–201.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 703–838.

Franciszek, *Spowiedź i czuwanie modlitewne z młodymi. Przemówienie*, Bangi, Plac Katedralny, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-veglia-preghiera.html [13.07.2025].

Franciszek, *Msza św. z kapłanami, osobami konsekrowanymi i zaangażowanymi świeckimi*, Bangi, katedra, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151129_rep-centrafricana-omelia-cattedrale-bangui.html [13.07.2025].

Franciszek, *Rencontre avec les autorités et le corps diplomatique. Discours du Saint-Père*, Palais Présidentiel, Bangui (République centrafricaine), 29 XI 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-autorita.html [13.07.2025].

Franciszek, *Spotkanie ze wspólnotami ewangelickimi. Przemówienie*, Bangi, Wydział Teologii Ewangelickiej, 29 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-comunita-evangeliche.html [13.07.2025].


Franciszek, *Visite au camp de réfugiés Saint-Sauveur. Salut du Saint-Père*, Bangui (République centrafricaine), 29 XI 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151129_repubblica-centrafricana-campo-profughi.html [13.07.2025].

Franciszek, *Rencontre avec la communauté musulmane. Discours du Saint-Père*, Mosquée centrale de Koudoukou, Bangui (République centrafricaine), 30 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-musulmani.html [13.07.2025].

- Franciszek, *Homélie du Saint-Père*, Complexe sportif Barthélemy Boganda, Bangui (République centrafricaine), 30 XI 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151130_rep-centrafricana-omelia-stadio-bangui.html [13.07.2025].
- Agence Fides, *Déclaration de la Commission Justice est Paix: «Les élections sont valides, même si elles ont été viciées par des irrégularités»*, 1 II 2011, https://www.fides.org/fr/news/29491-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Declaration_de_la_Commission_Justice_est_Paix_Les_elections_sont_valides_meme_si_elles_ont_ete_viciees_par_des_irregularites [13.07.2025].
- Agence Fides, *Pour l'Archevêque de Bangui, «le Pape a profondément marqué la communauté musulmane»*, 10 XII 2015, https://www.fides.org/fr/news/58826-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Archeveque_de_Bangui_le_Pape_a_profondement_marque_la_communaute_musulmane [13.07.2025].
- Agence Fides, *Présentation du Message vidéo du Pape François aux musulmans de la part de l'Archevêque de Bangui*, 23 XI 2015, https://www.fides.org/fr/news/58980-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Presentation_du_Message_video_du_Pape_Francois_aux_musulmans_de_la_part_de_l_Archeveque_de_Bangui [28.06.2025].
- Agence Fides, *Témoignage du Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples après le voyage en Afrique*, 1 XII 2015, https://www.fides.org/fr/news/58990-VATICAN_Temoignage_du_Prefet_de_la_Congregation_pour_l_Evangélisation_des_Peuples_apres_le_voyage_en_Afrique [13.07.2025].
- Annuario Pontificio per l'anno 1986: pubblicazione ufficiale*, Citta del Vaticano 1986.
- Chauvin E., *Rivalités ethniques et guerre urbaine au coeur de l'Afrique – Bangui (1996–2001)*, „Enjeux”, 2009, nr 40, s. 30–38.
- Human Rights Watch, *«Je peux encore sentir l'odeur des morts». La crise oubliée des droits humains en République centrafricaine*, [New York] 2013.
- Kalck P., *Histoire centrafricaine: des origines à 1966*, Paris 1992.
- Mamoudou, *Les lamidats de l'Adamaoua à l'épreuve du processus démocratique et du gangstérisme rural*, w: H. Adama, *De l'Adamawa à l'Adamaoua: histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*, Paris 2014, s. 183–199.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
- Saulnier P., *Le Centrafrique: Entre mythe et réalité*, Paris 1998.

WOJCIECH KLUI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-3888-7669>

e-mail: w.kluj@uksw.edu.pl

KSZTAŁTOWANIE SIĘ POLSKIEJ TERMINOLOGII MISYJNEJ W POŁOWIE XIX WIEKU NA PODSTAWIE PIERWSZEGO NUMERU „ROCZNIKÓW ROZKRZEWIANIA WIARY” (1840)

W czasie rozbiorów Polacy nie tylko musieli walczyć o zachowanie kultury i rodzimego języka, ale również – nawet w tak trudnych dla życia narodu czasach – rozwijać i kształtować język, bo pojawiały się nowe wynalazki i odkrycia, poznawano też nowe części świata. Każda zdrowa kultura, a taką była kultura polska w czasie zaborów, obok zachowywania swych najważniejszych cech, musi również stale dostosowywać się do nowych wyzwań, w tym przypadku językowych. Mało badany jest fakt, że również w XIX wieku, gdy nie było polskiej edukacji, kiedy nie było polskich instytucji wyznaczających standardy językowe, ukazywały się publikacje, które tworzyły nowe pojęcia, nowe nazwy własne i nazwy geograficzne w języku polskim, gdy teksty były tłumaczone z innych języków, w tym przypadku niemieckiego i francuskiego.

Na potrzeby tego artykułu przeanalizujemy fragmenty pierwszego numeru najstarszego polskiego czasopisma misyjnego „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”, które w języku polskim zaczęło ukazywać się w roku 1840 i w kilka razy zmienianej formie przetrwało do odzyskania niepodległości.

Interesujące nas czasopismo na potrzeby niniejszego tekstu nazwane będzie „Rocznikami Rozkrzewiania Wiary”. Faktycznie zmieniało one nieco swoją nazwę. W latach 1840–1842 nazywało się „Rocznikami Towarzystwa do Rozszerzania Wiary na Całej Kuli Ziemskiej” (Poznań), w latach 1843–1844 „Rocznikami Towarzystwa do Rozszerzania Wiary Katolickiej na Całej Kuli Ziemskiej” (Poznań). W latach 1846–1873 były to „Roczniki Rozkrzewiania Wiary. Periodyczny zbiór listów pisanych przez biskupów i misjonarzy [!] z różnych misyj [!] obydwóch części świata i wszelkich tak do misyjów [!], jak i dzieła rozkrzewienia wiary ściągających się piśmiennych dowodów”

(Chełmno; od 1851 Poznań). Od 1883 r. wychodziły w Krakowie z podtytułem: „zbiór listów misyjny [!] całego świata oraz dokumenta [!] odnoszące się tak do misyj [!], jak i do Stowarzyszenia Rozkrzewienia Wiary nakładem Stowarzyszenia Ługduńskiego Rozkrzewiania Wiary”¹.

Katalog Biblioteki Narodowej o interesującym nas czasopiśmie podaje, że „Roczniki Rozkrzewiania Wiary: zbiór listów misyjny [!] całego świata oraz dokumenta [!] odnoszące się tak do misyj [!], jak i do Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary”² wydawane były przez [Papieskie]³ Dzieło Rozkrzewiania Wiary w latach 1883–1922, a redaktorami w odpowiednich latach byli Marcin Czerwiński i Marian Ignacy Morawski. Informacja ta pochodzi z publikacji: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. Ludwik Grzebień, Kraków 1996. Na s. 571 czytamy tam: „Pismo ukazywało się w Krakowie do 1921 i obejmuje 38 tomów”⁴.

¹ Ponieważ w wyniku zniszczeń wojennych nigdzie nie zachował się komplet tych „Roczników”, a opisy szczegółów zmian miejsc, redaktorów i dostępności poszczególnych numerów różnią się między sobą, tu podajemy za *Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*, red. B. Lesisz, C. Drapińska, D. Olszewski, K. Marciniak, Warszawa – Lublin 1988, s. 623–627. Gwoli ścisłości dodać trzeba, że jeszcze w okresie rozbiorowym pojawiły się też inne periodyki misyjne. W latach 1859–1874 i 1906–1922 ukazywały się w Poznaniu „Roczniki Towarzystwa św. Wincentego à Paulo”. W latach 1891–1893 w Mikołowie na Śląsku „Misyjonarz [!] Katolicki: czasopismo ilustrowane dla ludu katolickiego, poświęcone sprawom misyjnym [!] i nawróceniu ludów pogańskich oraz wiadomościom kościelnym i socjalnym [!] z całego świata” (dwa razy w miesiącu) a w latach 1914–1919 w Krakowie „Roczniki Stowarzyszenia św. Dzieciństwa Pana Jezusa”. Nieco inne dane podaje Andrzej Kalesa, *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001, s. 59–64. Por. też T. Dusza, *Czasopisma misyjne w polskich bibliotekach*, Warszawa 1980, s. 129–130.

² Chociaż podaje też alternatywne wersje tytułu jako „Roczniki Rozkrzewiania Wiary” czy też „Rozkrzewianie Wiary Św.” Zgodnie z opisem na okładce t. 1 (marzec/kwiecień 1883). Jest tam też informacja, że „Roczniki są przeważnie przedrukiem artykułów z wyd. lyońskiego „Annales de la Propagation de la Foi”.

³ Papieskim stało się dopiero w roku 1922.

⁴ Nie wspominają o tym czasopiśmie takie klasyczne opracowania jak: *Prasa polska w latach 1661–1864*, red. J. Łojek, Warszawa 1976; *Prasa polska w latach 1864–1918*, red. J. Łojek, Warszawa 1976; C. Lechicki, *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej”, 22(1983), nr 1, s. 19–42 czy J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988. „Roczników” nie wspominają nawet autorzy opracowań związanych z prasą na ziemiach zaboru pruskiego, jak J. Walkusz, *Twórczość literacka duchowieństwa polskiego na ziemiach zaboru pruskiego w XIX–XX wieku (1848–1939)*, Lublin 2002; H. Szatkowski, *160 lat czasopiśmiennictwa katolickiego w Wielkopolsce (1836–1996)*, w: *Ecclesia Posnaniensis: opuscula Mariano Banaszak septuagenario dedicata*, red. F. Lenort i K. Lutyński, Poznań 1998, s. 203–209, a Marcin Wrzós w artykule *Jezuickie „Missye Katolickie” (1882–1891). Początkowy okres działalności pierwszego polskiego*

Niekiedy czasopismo to bywa mylone z „Misjami Katolickimi”, które ukazywały się od 1882 do 1939 roku. Wychodziły najpierw w Krakowie, a od roku 1936 w Warszawie⁵. Stanowiły one w pewnym sensie kontynuację „Roczników”, ale zaczęły one ukazywać się od roku 1882, a więc przez pewien czas były w pewnym sensie konkurencyjnymi. Zanim jednak przejdziemy do istoty interesującego nas zagadnienia, konieczne jest ukazanie kontekstu⁶.

1. Pierwsze polskojęzyczne publikacje misyjne

Tematy misyjne i polskojęzyczna terminologia geograficzna na innych kontynentach w czasach zaborów nie wywodziła się z zupełnej pustki. Już w czasach I Rzeczypospolitej ukazało się nieco polskojęzycznej literatury na tematy misyjne. Najstarsza znana polskojęzyczna publikacja misyjna pochodzi z roku 1603. Było to *O rozszerzaniu wiary św. chrześcijańskiej, katolickiej w Ameryce na Nowym Świecie, zwłaszcza w królestwie Peru opisanie krótkie księdza Jakuba Torres Societatis Jesu, prokuratora prowincji Peru. Na koniec przydany list roczny wysep Filipin roku 1600*⁷. Poprzedza ona

czasopisma misyjnego, „Studia Włocławskie”, 25(2023), s. 290–314, napisał nawet o „Misjach Katolickich”: „Był to pierwszy polskojęzyczny periodyk, który powstał, gdy Polska była pod zaborami” (s. 290). „Roczniki” wspomina za to J. Jarowiecki, *Studia nad prasą polską XIX i XX wieku*, t. 2, Kraków 2006, na s. 39, choć odnosząc je jedynie do lat 1883–1921.

⁵ W różnych latach też zmieniała się pisownia tytułu tego czasopisma: „Missye Katolickie”, „Misje Katolickie”, „Misje Katolickie”.

⁶ Pierwotna wersja tego opracowania, podająca przykłady innych tekstów niż zamieszczone w tej publikacji została przygotowana na konferencję „Język. Religia. Tożsamość” w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim w 2022 r.

⁷ Szerzej to zagadnienie opracował J. Kępiński, *Idea misyjna w literaturze polskiej w latach 1585–1800*, Warszawa 2015. Jest to mało znana publikacja wydana w bardzo niskim nakładzie. Stanowi ona poprawioną wersję jego pracy doktorskiej obronionej w 1979 r. na ATK. Według tego opracowania, poza tą wspomnianą, do czasów rozbiorów ukazały się jeszcze następujące pozycje książkowe o misjach (zestawienie podano według miejsc wydania). Kraków: L. Cerquer, *Nowiny pewne z Nowego Świata, mianowicie z Japonu, to jest o chwalebnej śmierci sześciu szlachetnych Japończyków, którą podjęli dla Jezusa Chrystusa Pana i Boga naszego R.P. 1603 księżycą grudnia. Powieść listowna do Rzymu posłana od najwielebniejszego Ludwika Cerquera biskupa Japońskiego*, 1608; J. Rodriguez, M. Ricci, *Nowiny abo dzieje dwuletnie z Japonu y z Chiny krain pogańskich Nowego Świata, przez list ks. Jana Rodrigueza i ks. Mateusza Ricciego Societas Jesu, Roku Pańskiego 1606 y 1607 do przewielebnego oycy Claudiusa Aquaviva, tegoż zakonu generała opisane*, 1611; *Opisanie chwalebego męczeństwa dziewięciu chrześcijan japońskich, podjętego dla wiary chrześcijańskiej w królestwach tamecznych, w Fingu, Sussamie i Mirandzie, przesłane do wielebnego ojca prowincjała Soc. Jesu w Japonii miesiąca marca w r. 1609 i 1610 przewielebnemu ojcu Kladiuszowi Aquaviva generałowi tegoż zakonu*, 1612; S. Amatus, *Postłowie japońscy*

publikację pierwszego polskiego czasopisma. „Merkuriusz Polski” powstał dopiero w 1661 roku a więc ponad pół wieku po publikacji najstarszej

do Pawła V biskupa rzymskiego, *naród i droga ich*, Kraków 1616; *Nowiny abo dzieje dwuletnie chińskie, przez list ks. Mikołaja Trigawta Societatis Jesu, Roku Pańskiego 1610 y 1611 do prze-wielebnego oycy Claudiusa Aquaviva, tegoż zakonu generała opisane*, 1616; A. Andrade, *Tybet wielkie państwo w Azyey, do którego oycowie Societatis Jesu nie dawno przybywszy, wiarę świętą chrześcijańską, błędami wielkimi pogańskimi w nim zfałszowaną, do jej szczerości przywodzą. To jest krótkie opisanie zwyczajów, nabożeństwa y wiary narodów tybetskich, przez jednego kapłana tegoż zakonu, z pism do wielebnego oycy swego Generała o tym ztamąd posłanych, a w Rzymie drukiem światu wszystkiemu ogłoszonych roku terażniejszego 1628, 1628*; Tunquin *królestwo możne w Azyey, do którego opowiadaniu Ewangelii Świętej, świeże Pan Bóg drogę otworzył przez oycy Societatis Jesu. Z relacyey w Rzymie Roku terażniejszego 1629, językiem włoskim wydrukowany a z Makao w Chinie Roku 1626 posłany krótko opisane od jednego kapłana tegoż zakonu*, 1629; L. Hansen, *Róża Indyjska albo przedziwny żywot bł. Róży Indiańskiej trzeciego habitu św. Dominika*, 1666, 1667; M.I. Tłuczyński, *Szkarłatna róża Boskiego rajy, to jest żywot i śmierć świętobliwej pamięci ks. Wojciech Męcińskiego Societatis Jesu, który dla wiary św. Katolickiej w Japonii pospołu ze czterema ojcami tegoż zakonu okrutnie był zabity Roku Pańskiego 1643 dnia 23 marca, 1672, 1699*; *Poznań: Widok stateczności japońskiej przez którą sto osiemnaście zacnych męczenników okrutnymi mękami dla Jezusa Chrystusa zamordowani, przez miecz, ogień i wodę korony chwały nieśmiertelnej dostąpili roku 1622, 1625*; J.L. Miske, *Światło Nowego Świata i Kościoła Chrystusowego, znamenitými wstawione cudami w wielkim Indyjskim i Japońskim Apostole św. Franciszku Ksaweriuszu Societatis Jesu*, 1725; *Życie doczesne pięciu wielebnych kapłanów Zakonu Kaznodziejskiego. To jest Piotra męczennika Sans, biskupa Maurykastreńskiego, namiestnika apostolskiego w państwie chińskim w prowincji Fokieńskiej, Franciszka Serrano obranego biskupa Typazytańskiego, Joachimo Royo, Jana Alkober i Franciszka Dyaz misjonarzy chińskich, na ogłoszenie w tychże krajach wiary św. chrześcijańskiej katolickiej mocą Stolicy Apostolskiej destynowanych. W życie nieśmiertelne przez okrutne męki i okrucieństwa wymyślne odmienione w Roku Pańskim 1747 i po nim następującym 1748, o których śmierci podjęciu relacje w Rzymie po włosku drukowano Roku Pańskiego 1752, 1753*; J. Juwencjusz, *Historia prześladowania wiary chrześcijańskiej w Japonii w dziejach Towarzystwa Jezusowego od Józefa Juwencjusza tego zakonu kapłana opisana*, 1763; tenże, *Historia o pomnożeniu wiary chrześcijańskiej w państwach chińskich z dokładną wiadomością tychże państw, z dziejów Towarzystwa Jezusowego wyjęta*, 1765. Wilno: M. Wojniłowicz, *Błogosławiona Róża Indianka Zakonu Kaznodziejskiego Dominika św. krótko opisana*, 1668; *Zbawienne zabawy z listów św. Ksawera Indyjskiego Apostoła*, 1754. Warszawa: *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące z Azji, Afryki, Ameryki, niegdyś od misjonarzy Societatis Jesu w rozmaitych językach do Europy przesłane... polskiemu światu językiem ojczystym komunikowane roku 1756 przez jednego kapłana Societatis Jesu.*, cz. 1–3, 1756, cz. 4–6, 1767; *Relacja o cudownym uleczeniu, które stało się w Sycylii dnia 7 stycznia 1762 za przyczyną Indyjskiego Apostoła św. Franciszka Ksawerego*, 1763; C. Dorville, *Opisanie naturalne, historyczne i polityczne różnych krajów świata*, 1774; F. Avril, *Podróż do różnych krajów Europy i Azji przez misjonarzy Societatis Jesu w roku 1690 odprowadzona końcem odkrycia nowej drogi do Chin*, 1791. Kalisz: Franciszek Ksawery, *Listy*, cz. 1, 1777, cz. 2 i 3, 1778; R. Skrzynecki, *Żywot wielebnego księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu męczennika japońskiego*, 1781.

polskojęzycznej publikacji na temat misji. Tak więc pierwsze polskojęzyczne pojęcia dotyczące innych kultur czy religii zaczęły się już kształtować w I Rzeczypospolitej.

Patrząc na daty ukazywania się polskojęzycznych publikacji misyjnych w XVII wieku możemy podziwiać tempo ich tłumaczeń. Raport z Japonii z 1603 roku ukazał się po polsku już w 1608 roku, raport Ricciego i Rodrigueza z Chin z 1607 roku ukazał się w 1611 roku, opis męczeństwa męczenników japońskich z 1610 roku w 1612 roku, raport z Chin z 1611 roku w 1616 roku. Natomiast opisy o Tybecie z 1628 roku i Tonkinie z 1629 roku ukazały się w tym samym roku po polsku.

Najwięcej ksiązek o misjach, które ukazały się do rozbiorów, dotyczyło misjonarzy-męczenników w Azji, zwłaszcza Japonii i Chinach, ale również w Indochinach i na Filipinach. Większość tych pozycji dotyczyła misji jezuickich. Kilka pozycji poświęcono pierwszemu polskiemu męczennikowi w Japonii o. Wojciechowi Męcińskiemu SJ. W 1773 roku zakon jezuitów został jednak rozwiązany i dalej misji prowadzić nie mógł. Dominikanie pisali również o św. Róży z Limy i misjach w Ameryce, ale tych pozycji nie było aż tak dużo. Rozbiory oraz kasata jezuitów w znacznym stopniu osłabiły możliwości dalszego rozwoju polskojęzycznych publikacji na temat misji.

Jezuici stworzyli jednak pewien wzór pisania o misjach. W latach 1702–1776 ukazały się 34 tomy listów misjonarzy jezuickich pisane z różnych części świata. Z tytułowane one były *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Była to pierwsza tego typu kolekcja udostępniona w Europie opowiadająca o pozaeuropejskich kulturach i zwyczajach. Z dzisiejszej perspektywy mogą nas dziwić a nawet śmieszyć pewne opisy, jednak trzeba wziąć pod uwagę, że wtedy nie było jeszcze rozwiniętych studiów etnologicznych czy antropologicznych (to m.in. misje przyczyniły się do ich rozwoju). Sześć tomów tych listów ukazało się w Polsce, w Warszawie, w latach 1756 i 1767. W okresie przedrozbiorowym polskojęzyczne publikacje misyjne ukazywały się więc dość szybko. Nie musimy mieć w tej kwestii żadnych kompleksów. Czas rozbiorów przyniósł jednak w tej dziedzinie zastój.

W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku, w nurcie odnowy religijnej we Francji, z inicjatywy ludzi świeckich, m.in. bł. Pauliny Jaricot, w 1822 roku zrodziło się Dzieło Rozkrzewiania Wiary, które wkrótce zaczęło wydawać swój periodyk „Les Annales de la propagation de la foi”. Dzieło to dość wcześnie zaczęło się rozwijać również podczas rozbiorów na terenach polskich. Nic więc dziwnego, że wkrótce pojawiło się też polskie tłumaczenie roczników tego stowarzyszenia.

Ta próba wydawania polskiej wersji tychże roczników miała miejsce w bardzo trudnym okresie, kiedy to Kościół katolicki na terenach polskich znajdujących się pod zaborami zmagał się m.in. z wyzwaniem germanizacyjnymi. Z początku czasopismo było wydawane w Wielkopolsce, głównie w Poznaniu, ale później jego druk przeniesiono do Krakowa. Na inicjatywy te trzeba więc patrzeć z jednej strony jako na pozostałości misyjnego otwarcia I Rzeczypospolitej, ale także na misyjną świadomość Kościoła katolickiego w Niemczech w XIX wieku⁸.

2. Pierwszy numer „Roczników” z roku 1840

Digitalizacja dawnych zbiorów czasopism polskich dokonana przez Wielkopolską Bibliotekę Cyfrową umożliwiła dotarcie do niektórych numerów interesującego nas periodyku. Zasoby cyfrowe Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej zawierają skany setek stron (choć też nie kompletu) tego czasopisma, poczynając od roku 1853. Z informacji na stronie tytułowej najstarszego numeru (zdigitalizowanego) widać, że to nie był pierwszy, ale już 56 zeszyt⁹. Biblioteka w Kórniku nie posiada niestety kompletu tego czasopisma.

Jeszcze niedawno uważano pierwsze numery polskiej wersji „Roczników” za zupełnie zaginione. Szukając informacji o tym pierwszym polskim czasopiśmie misyjnym, ze zdumieniem odkryłem, że antykwariat Tezeusz wystawia na sprzedaż egzemplarz pierwszego numeru tego czasopisma¹⁰ pochodzący aż z roku 1840. Niniejszy tekst stanowi więc pierwszą próbę analizy kształtowania się polskojęzycznego słownictwa misyjnego w połowie XIX wieku w pierwszym numerze tego czasopisma.

Polska wersja na stronie tytułowej zawiera opis: „Roczniki Towarzystwa do Rozszerzenia Wiary na całej kuli ziemskiej. Pierwszy zeszyt. Tłumaczone [!] z niemieckiego¹¹. W Poznaniu 1840”. W stopce na dole strony podano:

⁸ Czyli wtedy politycznie w ramach Związku Niemieckiego i Cesarstwa Niemieckiego. Choć Kościół katolicki nie miał tam uprzywilejowanej pozycji, był jednak otwarty na nowe idee misyjne.

⁹ Por. <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/277926/content> [4.07.2025]. O niektórych innych publikacjach z tego czasopisma por też w: W. Kluj, *Pierwsi polscy oblaci i ich zaangażowanie misyjne*, w: *Polska Prowincja Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej 1920–2020*, red. P. Zajęc, Poznań 2024, s. 24–26.

¹⁰ Chociaż też nieco zdekompletowany.

¹¹ Być może było to tłumaczenie z francuskiego poprzez język niemiecki, a może po prostu dodano w celu uniknięcia problemów z niemieckim cenzorem.

„W komissie [!] księgarni Karóla Reyznera, na ulicy Garbary Nro. 17”. Na odwrocie strony tytułowej znajduje się informacja: „Imprimatur: Posen, den 15. April, 1840, Czwalin, Censor”.

Pierwszy polski numer tego czasopisma stanowi tłumaczenie numeru styczniowego (pierwszego) z roku 1834 wersji francuskiej, który nosił numer 35. Pełny opis na stronie tytułowej tego czasopisma to: „Annales de l'Association de la Propagation de la Foi. Recueil périodique. Des lettres des Évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documens relatifs aux missions et a l'Association de la Propagation de la Foi. Collection faisant suite à toutes les éditions des Lettres Édifiantes”¹².

Ponieważ niemożliwe jest przeanalizowanie w krótkim tekście całości pierwszego numeru czasopisma, dlatego zatrzymamy się nad najdawniejszymi zachowanymi fragmentami. Pamiętać trzeba, że w historii Polski okres ten odpowiada czasom już po powstaniu listopadowym, ale jeszcze przed Wiosną Ludów i powstaniem styczniowym. Starsi ludzie pamiętali jeszcze czasy przedrozbiorowe, a na terenach zaboru pruskiego był to jeszcze okres przed ostrą germanizacją za rządów Bismarcka.

3. Przykłady polskojęzycznej terminologii geograficznej z 1840 roku

W obecnej części podane zostaną najpierw przykłady spolszczenia niektórych nazw geograficznych występujących w tym pierwszym roczniku omawianego czasopisma, a następnie przytoczone zostaną dwa przykłady tłumaczenia publikacji misyjnych. W pierwszym z nich, poza sferą językową widać również ówczesne rozumienie teologiczne, a w drugim ówczesne słownictwo związane z zawieraniem małżeństw.

Przykłady spolszczenia nazw geograficznych (nazwy miast)

Nazwy z roku 1840	Nazwy współczesne
Hong – Quang	Hongkong
Peking	Pekin
Bang – Kok	Bangkok
Sijam	Syjam
Sai – Gon	Sajgon

¹² Por. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5687862p/f3.item> [4.07.2025].

Kwebek	Quebec
Montrial	Montreal
Lugdun	Lyon
w Baltimorze	w Baltimore
w Destroit	w Detroit
w Cyncynnacie	w Cincinnati
w Jndostanie	w Indiach

Przykłady spolszczenia nazw ludności

Określenia z roku 1840	Współcześnie
Koreanin / Koryanin	Koreańczyk
Malajczykowie	Malajowie
Laowczykowie	Laotańczycy
Kochinchińczyk	Mieszkaniec Kochinchiny (dziś południowa część Wietnamu)
Mandarynowie	Mandaryni
Jndijanin	Mieszkaniec Indii
Turkomani	Turcy
Beduinowie	Beduini
Mahumetańczyk	Muzułmanin (współcześnie nie używa się określenia „Mahometanin”)
z każdym Muzułmanem	z każdym muzułmaninem
oddział wojska z Egypcyan	oddział wojska Egipcjan
historija japońska wspomina o pewnym Koreaninie	historia japońska wspomina o pewnym Koreańczyku
w czasie wojny Angielczyków przeciw Birmanom	w czasie wojny Anglików z Birmańczykami

4. Przykłady tłumaczenia z odniesieniem do misyjnej wizji teologicznej

W latach trzydziestych XIX wieku każdy kolejny numer wersji francuskiej czasopisma rozpoczynał się od opisu konkretnej misji. W tym wypadku była to misja Su-Tchuen. Po krótkim opisie następowały listy. Pierwszy list w polskiej wersji pochodzi z „Roczników” z roku 1840, nr 1, s. 5–6¹³.

Missya w Su-Tchuen*

¹³ Tekst oryginalny pochodził z francuskiej wersji „Annales”, 1934, nr 1, s. 499–501. Był to list bp. Fontany, wikariusza apostolskiego Su-Tchuen do dyrektorów seminarium misji zagranicznych w Paryżu z dnia 5 września 1831, czego nie odnotowano w polskiej wersji.

[Przypis dolny: * „Su-Tchuen, Także Se-Thuen, Suet-Schuen, Suet-schuen prowincya na zachodzie Chin nad granicą Tybet, a na północ z prowincją Schensi a na wschodzie z Hou-Quang, z południowo-wschodniej strony z Yun-Nan złączona, rozległa do 10,425 mil [kwadratowych]. Miasto stołeczne Tsching-tu-fue”].

„Po ostatniem naszym¹⁴ doniesieniu nic się ważnego dotychczas w tej missyi nie wydarzyło. Prześladowanie, które się w roku 1830 podniosło, w czasie którego dwóch chrześcijan w męczarniach na turturach [!] umarło; szczęściem się już uśmierzyło. W roku 1831 (otrzymało chrzest dorosłych 310. Wielkie dobro, które w nas żywy udział obudzać powinno, i którego zaniedbać nie można, pokazuje się ustawicznie działalnem [!]; mówię tu o znacznej liczbie pogańskich dzieci, które w nagłych przypadkach śmierci bywają chrzczone. W roku 1831 wynosi ich liczba 6845. Gdyby posłańcy ewangelii [!] w tym kraju żadnych, nad te owoce swej pracy, odnieść nie mieli, czyż nie będą już przez to obfite żniwo dusz, w którym bramę niebios otwierają, wynagrodzeni? Temu błogiemu dziełu są po części wsparcia poświęcone, które missyi w Su-Tchuen posyłamy.

Podług naszego mniemania musi to być dla członków towarzystwa bardzo pocieszającą myślą, że ich jałmużna przyczynia się do zgotowania życia wiecznego wielu nieszczęśliwym. Spodziewam się więc, że ich udział tem gorliwszym i wspanialszym będzie. Narody chińskie są powszechnie do religii chrześcijańskiej usposobione; z łatwością poznają jej prawdziwość i bo-//-ski początek, chętnieby ją przyjęli, gdyby ich surowość prześladowania od niej nie odstraszała; poddaliбы swój rozsądek wierze chrześcijańskiej względem wielożeństwa chętnieby [!] zachowali; tłumnieby [!] odstępowali od bożyszcz i zaniechaliby [!] zabobonnej czci swych przodków; której się tak mocno trzymają; gdyby nie byli wystawieni na wszelkie udęczenia, nie tylko od Mandarynów i ich trabantów, lecz także i z strony sąsiadów, przyjaciół i rodziców.

Na jakież politowanie nie zasługują ci, którzy w utrapieniu nie odstępują, lecz wiarę chrześcijańską przyjmują? Prawda, że od kilku lat nikt nie był skazanym na śmierć; lecz bardzo często zdarzają się ciężkie kary i nie rzadko umierają cierpiący na torturach. Mimo to znajdują w tej lub owej okolicy nowo-ochrzczeni [!], którzy bywają schwytanymi, wykupionymi lub też uwięzionymi. Tylko przez nasze jałmużny mogą być z rąk

¹⁴ W celu ułatwienia lektury uwspółcześniono pisownię znaków z akcentem: „é” jako „e” (ostatniem naszym), „z” jako „ż” (mężczyzni), „o” jako „ó” (poki).

trabantów uwolnieni. Lecz trzeba tu przyznać, że ci, którzy dla wiary tyle cierpią, bardziej jeszcze pomocy misjonarzy, niż pieniędzy potrzebują; niosą swe życie Bogu za nawrócenie swej ojczyzny, a umierając widzą się być pocieszonymi, gdy im się doniesie o przybyciu europejskich księży, którzy przybywają, aby nad zbawieniem swych braci pracowali. Liczba misjonarzy [!] w Su-Tchuen wynosi z dwiema Biskupami tylko dziesięć osób. Spodziewamy się, że ich liczba powoli się powiększy i że, w razie tak wielkiej niedoli, niektórzy księża tak szlachetnego przedsięwzięcia chwycić się nie zaniebają, by pomocy swego urzędowania ludziom udzielić, którzy jej tak wielce pragną”.

5. Przykład tłumaczenia z odniesieniem do pojęć etnologicznych i antropologicznych

W drugiej części niniejszej prezentacji ukażemy pewne pojęcia, jakie były tworzone dla zagadnień, które nie miały jeszcze dobrze ukształtowanej polskiej terminologii. List opisuje zwyczaje związane z zawieraniem małżeństwa, oczywiście tak jak je widział europejski misjonarz w pierwszej połowie XIX wieku. List pochodzi ze stron 11–21 (brak stron 15–16)¹⁵.

*List X. Bochet, Misjonarza Apostolskiego w Chinach do X. Deboa, Dyrektora Seminarium Zagranicznej Missyi Hing-Hoa-Fou (Fo-Kien)**

[Przypis dolny:* „Miasto w chińskiej prowincji Fu-tkien, niedaleko morza, przy 25° sz. poł.”].

„Drogi mój współkolego, życzysz sobie obszernego doniesienia o obyczajach i zwyczajach chińskiego narodu; lubo to pole jest obszerne, a ja ciekawości Jego w jednym liście nie mogę zaspokoić, będę atoli chciał o tyle; o ile mi się sposobności nadarzy i czasu mieć będę, zadosyć [!] życzeniom Jego uczynić. Tą razą [!] chcę Panu o zwyczajach przy obchodach ślubów donieść.

Często się zdarza, że dzieci się zaręczają, których jeszcze nie ma na świecie, tak że dwie brzemienne niewiasty wzajemnie sobie przyrzekają dzieci, które w żywocie swym noszą, z sobą połączyć, wyjąwszy // to gdyby było tej samej płci; aby zaś takowe umowy tem ściślejszemi [!] uczynić, składają w zastaw, pierścień i naramienniki dla tej, która ma córkę porodzić i dwie skrzyneczki równego kształtu i koloru dla tej, która ma syna porodzić. Gdy się już raz z sobą ułożą, natenczas ugody rozerwać

¹⁵ W wersji oryginalnej był to list ks. Bohet do ks. Dubois, zamieszczony na stronach 506–517 wersji francuskiej.

nie mogą. Potem zapisują umowę małżeńską w książeczkę ze złotymi [!] brzegami, która się tylko z jednej składa karty. Po urodzeniu się córki, zapisują jej imię, ojca i matki, jakoteż [!] miejsce urodzenia. Książkę tę posyłają uroczyście rodzicom syna, którzy ją przyjmują, i również inną posyłają rodzicom córki od siebie. Gdy już takowe formalności zostały uskutecznione, natenczas [!] nie można się więcej cofnąć, i ślub musi przyjść do skutku, wyjąwszy tylko to, kiedyby [!] które z przyszłych małżonków było trędem zarażone. Widzisz przeto Pan, że ślubne stosunki nie zależą od zobopolnego [!] umówienia biorących się osób, gdyż te od rodziców układane zostaną, nim owi młodzi mogą na nie zezwolić. Dla tego widzieć można często w Chinach wiele niestosownych małżeństw, i tak wiele zamężnych kobiet, które dla swego domowego złego pożycia innego sposobu nie wiedzą, jak się powiesić lub utopić. Zazwyczaj nie są to rodzice, którzy ten pierwszy krok czynią, aby małżeństwa zawierać; jest wiele w kraju swatów z professyi, to jest kobiet i mężczyzn, którzy się tem trudnią, aby dziewczętom chłopców, a chłopcom dziewczęta namówić. Jest to dla nich professyą, z której się utrzymują; często się czem innym nie trudnią. Stosunki ślubne są podobne do handlu, do którego swaty mają swój przywilej. Również dzieje się i w innych handlach; a ponieważ w tym kraju nie ma żadnych publicznych targowisk, gdzieby było wystawiać można, udają się więc ci, którzy mają na sprzedaż wołu, bawołu, świnię i t. p. do tych, którzy się handlowi tegoż rodzaju poświęcili i nim się jako sprawunkiem sobie powierzonym // trudnią; trzeba tu nadmienić, że agentom sprzedaży i kupna bydła nie wolno być swatami.

Byłoby to hańbą panien, gdyby w dziesiątym roku nie miały być zaręczonymi, a gdy się taka rzecz ma, natenczas mówią: iż handel źle idzie. Jeżeli panna doszła do lat trzynastu lub czternastu, natenczas nie może już z domu wychodzić. Przebacza się jej jednak, gdy z ciekawości tędy owędy na świat z domu wygląda; lecz gdy kto obcy do domu ich przyjdzie, natenczas córki chować się muszą w najodleglejsze części mieszkania. Gdy mają nastąpić zaręczyny, natenczas uwiadomiją [!] rodzice młodzieńca rodziców panny młodej, aby dzień naznaczyli, a gdy ten dzień się zbliżył, udaje się swat z dwoma mężczyznami i tyleż kobietami (ostatnie są najczęściej z motłochu, znane pod nazwą: kobiety z długimi [!] stopami; gdyż nogi ich są naturalnej wielkości) do domu przyszłej żony z zwyczajnymi [!] podarunkami, które w różnych koszykach przynoszą: w jednym znajdują się obie ze złotymi [!] brzegami książeczki które obłożone są różnego rodzaju owocami, a na czterech rogach koszyka znajdują się piastry. W innym zaś

koszyku jest szynka świeża ważąca do dwunastu funtów. Noga zaś od tej szynki musi być teściowi panny młodej posłaną. W trzecim koszu znajduje się makaron. W czasie przyniesienia koszyków puszczają petardy dla oznajmienia swym sąsiadom; zapalają dwie wielkie świece malowane czerwono i stawiają w przysionku [!] mieszkania. Potem częstuje panna młoda szynką wszystkich przytomnych gości, których często znajduje się tak wiele, że się zaledwie po kawałku każdemu dostanie. Jej powinnością jest także swemu narzeczonemu posłać książeczkę, w której umowa przedślubna jest zapisana; a jej rodzice posyłają mu również tyle koszyków ile odebrali, w których podarunki są tej samej wartości. Podarunki te są jednak różne i składają się // tylko z samych owoców podzielonych na szesnaście paczków; każda paczka musi mieć na czterech rogach kwiatek na czerwonym papierze. Zaręczony dostaje jeszcze od teściowy [!] małej wartości podarunki, które zaraz rozdziela między przytomnych. Do tych podarunków należy nasienie melonów, wysuszone na słońcu. Po zaręczynach nie wolno jest panu młodemu pod żadnym pozorem zbliżyć się do domu, w którym się jego narzeczona znajduje; której jeszcze ani razu nie widział i nie widzi aż w dzień ślubu. Ojciec panny młodej nie zpóźnia [!] się z żądaniem pieniędzy, jeżeli jeszcze tego nie uczynił. Najmniejsza kwota za żonę wynosi około czterdziestu piastrow. Zwyczajną jest siedmdziesiąt [!] do ośmdziesiąt [!] Taels; taeli wynosi 12 złotych i 8 gr. pol.

W każdym razie nie może narzeczony pierwszej swej żony odebrać, dopóki należny summy [!] do ostatniego grosza nie wypłaci, również jest obowiązany wszystkie koszty ponosić, wynikłe z przeprowadzki żony od rodziców do domu swego. Gdy potem zbliży się czas zaślubienia, schodzą się do domu pana młodego, by ślub uroczystie obejść. Zwykle idzie naprzód laufer, niesący [!] lektykę w towarzystwie jednej kobiety, której jest obowiązkiem nauczać nowożeńców [!]; jednakowoż nim się tem zajmą, radzą się astrologów, aby się od nich dowiedzieli, czyli ten dzień jest pomyślnym lub nie. Na koniec [!] zaopatrują się w kawał świńskiego surowego mięsa, by nim demona, gdyby ich w postaci tygrysa na drodze miał napaść, zabawili, a tymczasem spokojnie, bez wszelkich przeciwności iść mogli.

Panna młoda wstaje jeszcze przed świtem i zaczyna się stroić z wielkim przepychem; ubiera się we wszystkie swe klejnoty i najbogatsze suknie; suknie najdroższe kładzie na się najprzód [!] a potem inne na te mniejsze wartości. Nareszcie okrywa się ślubną suknią, która jest niczem innym, jak tylko płaszczem //

[brak stron 15–16]¹⁶.

// „zaprasza. Bilety zapraszające są szczególnej formy; są one zazwyczaj wielką czerwoną kartą, złożoną w 12 małych kartek w formę listu, na którym nic nie ma napisanego. Tylko osoby odbierające podobne karteczki mogą być uczestnikami wesela. Zwykle mężczyzna sam bilety zapraszające roznosi, i gdy je gościom wręcza, daje zarazem podarunek, składający się z dwóch bułek chleba ryżowego, w wodzie czerwono zarobionego. Zaproszone osoby są obowiązane dwa lub trzy dni przed takową uroczystością podobną i niekiedy większą summę [!] na wydatki przysłać, któreby [!] mogli uczynić. Najmniejsza summa wynosi 80 sapeques (40 sous) na dzieci; 140 zaś przeszło na dorosłych. Składka ta służy na to, aby nie tylko [!] wydatki weselne, ale także poboczne zaspokoić można.

Drugiego dnia po weselu zanoszą mężczyźni do tych samych gości inny zapraszający bilet z podobną formalnością jak pierwszą razą [!], i wszyscy się znowu schodzą, jak dnia poprzedzającego. Tegoż dnia oświadczą nowożeńcowa [!] swoje ukontentowanie kobietom, które uroczystość tę swą przytomnością zaszczyliły, i oddaje każdy swój ukłon; z tych zaś nawzajem daje jej każda pierścień w podarunku albo inny jaki przedmiot większej lub mniejszej wartości; najmniejszy podarunek musi kosztować 40 sapeques. Młodzi zaproszona na wesele gromadzi się po obiedzie i składa młodemu panu w ofierze dwie latarnie chińskie. W nocy zbiegają się goście i przynoszą nowożeńcom szarywary [!]. Wśród tłumu, gdy mniemają, że zasnęli, starają się dostać do ich pokoju sypialnego, zapomocą [!] wystawienia drzwi lub też zrobionego otworu w murze, aby odzienie młodożeńców lub też coś innego potajemnie wziąć mogli. Gdy im się uda, tedy musi młody pan wzięte rzeczy nazad wykupić. Śród [!] świetności otaczającej akt weselny, nie dozwala powaga chińskich obyczajów za-//-dnych szumiących i żywych zapędów rozkoszy, jakich często u nas przy podobnych obchodach dostrzedz [!] można; lecz z innej strony dopuszczają się bez zapłnienia niegrzeczności i nieprzystojności, co się z naszych obyczajów wykorzenia, przynajmniej w towarzystwach wyższego tonu. Instrumenta muzyczne nie przestają brzmieć przez cały czas tej uroczystości; kończy się zwykle na komedyi [!], przedstawianej przez artystów, których sztuki teatralne

¹⁶ Treść można doczytać w wersji francuskiej <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5687862p/f12.item> [4.07.2025]. Naszym celem jest jednak analiza polskiego słowotwórstwa misyjnego, a te strony zostały wyrwane z zachowanego egzemplarza.

równają się sztukom błaznów naszego państwa włóczących się po wsiach, by swemi figlami lud zabawić.

Przed rozejściem się robią z papieru lub innej materii [!] pupę przedstawiającą dziecko, i zanoszą do łoża młodożeńców w nadziei, że ceremonia ta sprawi im to szczęście, iż najprzód syna mieć będą. Potem ją komedyantom [!] oddają z pełnemi garściami sapeques w nadgrode [!]. – Jeżeliby ojciec przypadkiem lub matka jednej z narzeczonych osób umrzeć miała, tedy ich ślub na dwa lata odłożonym być musi; tak długo trwa żałoba. Ten sam zakaz zameścia [!] ogłoszonym bywa w całym państwie w przypadku śmierci cesarza.

Zameścia [!] zaś ubogich odbywają się skromniej: kupują sobie często małe dziewczę za małą cenę, które wychowują na przyszłą swoją synową, a w takim razie koszta ich daleko są mniejsze. Gdy zaś ubodzy mają już zamowioną [!] córkę i nie są w stanie jej utrzymywać posyłają ją bez wszelkiej ceremonii do rodziców przyszłego męża, których obowiązkiem jest ją przyjąć i utrzymywać.

Dzień 12. 13 i 14. chińskiego miesiąca są dni świąteczne, poświęcone czci geniuszów lub duchów opiekuńczych, do których lud się ucieka, by sobie u nich uprosić zdrowia i dostatków, jedynych dóbr które te pogańskie narody znają i pragną. W tym // samym czasie zgromadzają się po wsiach, gdzie się znajdują osoby, które w przeciągu tego roku weszły w związki małżeńskie, wszyscy mieszkańcy, mężczyźni i niewiasty, i idą na jednym z tych dni świątecznych w nocy odwiedzić nowożeńców [!]; ponieważ zamknięta w swym domu, z którego się oddalić nie może, nie jest jeszcze od nikogo na ustroniu swego mieszkania osobiście znaną. Młoda pani przyjmuje odwiedziny, stojąc przed łożem swego męża. Najprzód wchodzi mężczyźni, i każdy wpatruje się w nią pilnie, lecz żadnemu nie wolno do niej przemówić, i ona także milczy; tylko jej mąż zabiera głos, i ma do niej okazałą mowę, szczególnie na pochwałę jej zewnętrznych przymiotów: zwraca uwagę na jej zgrabne nóżki, na jej piękne ręce i t. d., z odchodzącymi i przychodzącymi nie ma końca, i dla ich natrętnego obejścia się, możnaby ich uważać za ludzi, którzy nieznanie im w menażeryi [!] zamknięte zwierzęta widzieć pragną. Przy oddaleniu się odwiedzających, częstują ich filiżanką herbaty i fajką tytoniu [!]. Gdy już mężczyźni swoją nasycili ciekawość, następują kobiety. Zaraz odchodzi mąż i zostawia im swoją młodą żonę. Przypatrują jej się badawczem [!] okiem od stóp do głów, i śledzą potem każdy szczegół jej stroju aż do najmniejszej rzeczy. Można sobie wystawić, że podobne śledzenie dla osoby która jego przedmiotem być musi, jest bardzo tkliwem [!]

doświadczeniem. Wystrzegać się bardzo musi, nie tracić przytomności i być nieostróżną w mowie. Bo jej osoba, jej rozmowy, jej postać, wszystko bywa śledzonym [!], rozgłaszanym [!] i z nienawiści przesadzonym [!]. Cokolwiek tylko u niej niedostatecznego spostrzeżono, jest powszechnym przedmiotem rozmów na długi czas między osobami jej płci; można nawet powiedzieć, że od tej chwili sława całego jej życia zależy. Wreście [!] niechby jej obejście się raz jeszcze szlachetniejsze, słowa raz jeszcze roztropniejsze były, jej osoba jeszcze // raz bardziej udoskonaloną, złe języki zawistnych niewiast znajdą zawsze materią [!] do z krytykowania [!]. Młodożeńcowa [!] dobrze wiedząc, że całemu światu podobać się trudno, chwytą się niekiedy tego sposobu, że nic nie mówi, zasępią i nieporuszona, jak filar stoi, z zakrzywioną twarzą, na pół zamkniętymi [!] i na ziemię spuszczone [!] oczyma, nie odpowiadając na żadne zapytanie, i zezwala na oglądanie nic nie mówiąc, ani słowa.

Po weselu nie przychodzi zięć więcej już w dom swego świekra i przeciwnie, jeżeli się pierw na jaką zwyczajną biesiadę nie zaprosili, od której się nie można wymówić. Po wypełnieniu tej powinności mogą się widywać. Lubo ojciec męża uważa się za okupiciela kwotą pieniężną swej synowy, ztąd [!] naturalnie wypada, że, gdy owdowieje, do niego należy, i służy mu prawo zarządzania nią. Zdarza się niekiedy, że niektórzy swe owdowiałe synowe za małą cenę innym ustępują. Jeżeli [!] wdowa ma potomstwo z pierwszego małżeństwa, należy ono natenczas prawem jej świekrowi, i nie może ich z sobą wziąć. Odtąd nie należą te dzieci do niej więcej, ani też przeciwnie nie uważają jej za matkę.

W Chinach familia z linii żony nie uważa się i dla tego [!] dzieciom sióstr wolno jest nawzajem się łączyć ślubem małżeńskim; familja [!] zaś z linii męża albo brata jest bez granic, i spokrewnieni z linii mężowskiej [!], chociażby o sto pni [!] od pierwszego pokolenia byli odległymi, żadnym sposobem żenić się nie mogą. Prawa krajowe zakazują tego surowo; i podobne małżeństwo nie ma znaczenia.

Młodej-żeńcowsy [!] nie wolno swych rodziców odwiedzić, aż dopiero po upłynionym [!] roku po ślubie, chyba [!] ją ważne okoliczności, jak na przykład śmierć ojca lub matki, do tego zniewoliły. Nim ich odwiedza, // uwiadomiją [!] ich świekra i teściowa o tem. Udaje się do nich z swym mężem, przynosi niektóre podarunki i wstępuje do swych rodziców w wielkiej świetności z krzesłem, muzyką i t. d. Do swego świekra nie wraca prędzej, póki jej uroczyscie na powrót nie wzywa, i dopóki podarunków nowych nie złożyła”.

STRESZCZENIE

Brak archiwum polskojęzycznej prasy misyjnej z XIX wieku uniemożliwia pełną analizę językową tworzących się wtedy pojęć. Zachowane egzemplarze „Roczników Rozkrzewiania Wiary” oraz innych periodyków misyjnych z tego okresu są niestety niekompletne i rozproszone w różnych bibliotekach. Niniejsze opracowanie opiera się na zachowanym egzemplarzu pierwszego rocznika.

Jeśli chodzi o gramatykę i zapis języka polskiego, to choć w dziewiętnastowiecznej wersji, dość ograniczonej w czasach rozbiorów, istniały już zapisy z czasów przedrozbiorowych, trzeba było jednak wypracowywać pisownię geograficznych nazw własnych, które jeszcze nie posiadały polskich standardów. Przy analizie przedstawionych przykładów trzeba brać pod uwagę ówczesną teologię oraz antropologię. W tym kontekście należy rozumieć stosowanie słów wziętych z teologii w rodzaju „pogański” albo też przypisywanie kulturze chińskiej „dzikich” zwyczajów, jak to było przyjęte w Europie w odniesieniu do nieznanych zwyczajów.

Przy kolejnych, pogłębianych opracowaniach trzeba będzie pamiętać o umieszczeniu polskiej terminologii misyjnej w kontekście historycznym i społecznym badań nad kulturami pozaeuropejskimi w XIX wieku. Tak jak udało się niespodziewanie dotrzeć do tego pierwszego numeru „Roczników”, wyrazić można nadzieję, że w jakichś mniejszych bibliotekach znajdują się również kolejne numery tego unikalnego czasopisma, które pozostaje prawie niezauważone w dotychczasowych opracowaniach.

Słowa kluczowe: misje w XIX wieku, język polski w XIX wieku, „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”, „Les Annales de la propagation de la foi”.

ABSTRACT

The lack of an archive of Polish-language missionary press from the 19th century prevents a complete linguistic analysis of the terms that were forming at the time. The surviving copies of the Polish version of „Les Annales de la propagation de la foi” [„Roczniki Rozkrzewiania Wiary” – „Yearbooks of the Propagation of Faith”] and other missionary periodicals of the period are unfortunately incomplete and scattered in various libraries. The present study is based on the surviving copy of the first yearbook.

As for the grammar and notation of the Polish language, although a 19th-century version, which was quite limited at the time of the partitions of Poland, already existed up to some extent in pre-partition records, it was necessary to establish the spelling of geographical proper names, which did not yet have established Polish standards. When analyzing the provided examples, one must consider the theology and anthropology of the time. The use of words taken from theology, such as “pagan” or the attribution of “savage” customs

to Chinese culture, as was accepted in Europe for unknown customs, should be understood in this context.

In subsequent in-depth studies, it will be necessary to situate Polish missionary terminology within the historical and social context of the study of non-European cultures in the 19th century.

Just as it was possible to reach this first issue of the Yearbooks unexpectedly, one can express the hope that some smaller libraries will also discover further issues of this unique journal, which has remained largely unnoticed in the studies so far.

Key words: Missions in 19th century, Polish language in 19th century, „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”, „Les Annales de la propagation de la foi”.

BIBLIOGRAFIA


- Dusza T., *Czasopisma misyjne w polskich bibliotekach*, Warszawa 1980.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996.
- Jarowiecki J., *Studia nad prasą polską XIX i XX wieku*, t. 2, Kraków 2006.
- Kaleta A., *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001.
- Kępiński J., *Idea misyjna w literaturze polskiej w latach 1585–1800*, Warszawa 2015.
- Kluj W., *Pierwsi polscy oblaci i ich zaangażowanie misyjne*, w: *Polska Prowincja Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej 1920–2020*, red. P. Zając, Poznań 2024, s. 17–56.
- Lechicki C., *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej”, 22(1983), nr 1, s. 19–42.
- Łojek J., Myśliński J., Władyka W., *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988.
- Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*, red. B. Lesisz, C. Drapińska, D. Olszewski, K. Marciniak, Warszawa – Lublin 1988.
- Prasa polska w latach 1661–1864*, red. J. Łojek, Warszawa 1976.
- Prasa polska w latach 1864–1918*, red. J. Łojek, Warszawa 1976.
- Szatkowski H., *160 lat czasopiśmiennictwa katolickiego w Wielkopolsce (1836–1996)*, w: *Ecclesia Posnaniensis. Opuscula Mariano Banaszak septua genario dedicata*, red. F. Lenort, K. Lutyński, Poznań 1998, s. 203–209.

Walkusz J., *Twórczość literacka duchowieństwa polskiego na ziemiach zaboru pruskiego w XIX–XX wieku (1848–1939)*, Lublin 2002.

Wrzos M., *Jezuickie „Missye Katolickie” (1882–1891). Początkowy okres działalności pierwszego polskiego czasopisma misyjnego*, „*Studia Włocławskie*”, 25(2023), s. 290–314.

KS. MARCIN GŁĄBEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Szkoła Doktorska)

 <https://orcid.org/0009-0000-1275-2160>

e-mail: marcin.glabek@katowicka.pl

MISJA I DIALOG W SŁUŻBIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ Pontyfikat papieża Franciszka

Pontyfikat papieża Franciszka od początku wyróżniał się misyjnym ukierunkowaniem. Ojciec Święty nie postrzegał działalności misyjnej jako jednego z wielu możliwych aspektów życia Kościoła, lecz jako jego istotę – główną drogę, którą powinien on nieustannie podążać. W centrum jego nauczania znajduje się wezwanie do odnowionego zaangażowania w głoszenie Ewangelii oraz poszukiwanie nowych sposobów dotarcia do osób pozbawionych żywej wiary.

W tym duchu Franciszek podkreślał znaczenie *Evangelii gaudium* – adhortacji apostolskiej, która stanowiła swoisty program misyjny jego pontyfikatu. Dokument ten ukazuje radość płynącą z wiary jako źródło autentycznej ewangelizacji oraz zachętę do odważnego i radosnego świadczenia o Chrystusie w świecie. Jednocześnie papież proponował konkretne, współczesne metody misyjne, które są odpowiedzią na duchowe i kulturowe wyzwania naszych czasów. Szczególne miejsce w tej strategii zajmuje dialog – zarówno wewnątrz wspólnoty Kościoła, jak i z przedstawicielami innych wyznań, religii oraz osób niewierzących. Franciszek widział w nim narzędzie budowania pokoju, wzajemnego zrozumienia oraz przestrzeni, w której może realizować się wolność religijna jako fundament godności każdego człowieka.

Celem niniejszej pracy jest podkreślenie, że misja i dialog w pontyfikacie papieża Franciszka mogły służyć promocji wolności religijnej we współczesnym świecie.

1. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*

Opublikowana na zakończenie Roku Wiary, dnia 24 listopada 2013 roku, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym*

świecie była pierwszą adhortacją papieża Franciszka. Jest dokumentem powstałym jako zbiór posynodalnych refleksji, jakie pojawiły się podczas obrad XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów poświęconego nowej ewangelizacji. Mimo zawartego w dokumencie głębokiego paradygmatu misyjnego, bliższy jest powstałej w 1974 roku adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandii* poświęconej ewangelizacji niż encyklice *Redemptoris missio* Jana Pawła II, zawierającej przesłanie misyjnej działalności Kościoła¹. Wydaje się, że z tego również powodu zdecydowanie częściej papież używa terminu „ewangelizacja” niż „misje”. W *Evangelii gaudium* Franciszek blisko 43 razy poruszał tematykę misji i ewangelizacji, wyraźnie skupiając się na ewangelizacji *ad intra*, odchodząc od rozumienia misji *ad gentes* na rzecz odnowy wewnętrznej Kościoła². Papieskie przesłanie może być odczytywane jako program pontyfikatu Franciszka, zawierający praktyczne wskazania dla prowadzonego przez niego Kościoła. Jak pisze w pierwszych słowach swojego przesłania, za jego pomocą starał się „zwrócić się do wiernych chrześcijan, aby zaprosić ich do nowego etapu ewangelizacji [...] i aby ukazać drogi Kościoła w najbliższych latach”³.

Odnosząc się do tytułu swojej adhortacji, Franciszek próbował odpowiedzieć na pytanie, czym powinno charakteryzować się współczesne głoszenie Ewangelii. Papież poszukiwał odpowiedzi na pytania, przed kim zadanie ewangelizacyjne zostało postawione i jakie cechy powinny charakteryzować rzeczywistego głosiciela Ewangelii. Wydaje się, że najważniejszymi z nich są: radość, pasja, cierpliwość, otwartość, wyrazistość, empatia i zaangażowanie⁴. Kolejnym, równie ważnym elementem, bez którego nie można mówić o prawdziwym głoszeniu Ewangelii jest osobista więź z Jezusem Chrystusem. To intymne spotkanie stanowi niezbywalny fundament, który w rezultacie umożliwia realizację misyjnego zadania, powierzonego wszystkim członkom Kościoła. Zaproszenie do otwartości i pozostania w gotowości na spotkanie z Panem jest skierowane do wszystkich ludzi. Nikt nie może czuć się wykluczonym z dostępu do łaski i miłosierdzia, które ofiarował Bóg każdemu ze swych uczniów. Osobiste spotkanie ze zmartwychwstałym Panem powinno również prowadzić do indywidualnego nawrócenia, które

¹ W. Kłuj, *Perspektywa misyjna adhortacji Evangelii gaudium*, „Lumen Gentium”, 2(2016), s. 9.

² B. Łysik, *Duszpasterstwo misyjne według papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 137(2015), nr 1, s. 11.

³ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (EG), 24 XI 2013, n. 15.

⁴ T. Szyszka, *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 140(2016), nr 2, s. 148.

dzięki działalności Ducha Świętego nakłania do wyjścia poza własne schematy i granice, pokonując trudności i wyzwania pojawiające się na drodze ewangelizacji. Spotkanie ze Zbawicielem i osobiste nawrócenie, prowadzi do rozpoczęcia procesu przyjmowania postawy prawdziwego ucznia Chrystusa. Rzeczywiste spotkanie z miłością Boga umożliwia współpracę z Nim w dziele odkupienia przez stawianie się prawdziwym misjonarzem. Dlatego też, jak zauważał Franciszek: „każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. Nie mówmy już więcej, że jesteśmy «uczniami» i «misjonarzami», ale zawsze, że jesteśmy «uczniami-misjonarzami»⁵. Każdy więc, kto spotkał Jezusa Chrystusa odczuwa przymus, aby o Nim głosić ludziom, którzy żyją wokół niego. Papież Franciszek podkreślał także podwójną rolę, jaka została powierzona każdemu chrześcijaninowi. Z jednej strony jako uczeń Chrystusa powinien stale wsłuchiwać się w Jego głos. Z drugiej strony, każdy jest powołany do tego, aby „wychodzić na peryferia”, głosząc swoim życiem Dobrą Nowinę. Ten, kto spotkał Pana, ma wewnętrzny przymus dzielenia się Nim z innymi.

Szczególnie bliski papieżowi Franciszkowi wydaje się być nakaz misyjny zawarty w zakończeniu Ewangelii wg św. Mateusza. Słowa wypowiedziane przez Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19) przez niektórych teologów nazywane są również: „jedenastym przykazaniem”, „teologią stawania się uczniem” lub „teologią uczniostwa Bożego”⁶. Słowa te zostały skierowane do uczniów przed wniebowstąpieniem Jezusa jako Jego ostatnia wskazówka dla tych, którzy byli Mu najbliżsi. Franciszek dostrzegał istotę słów przekazanego przez Jezusa nakazu misyjnego, odczytując je w jednoznaczny sposób. Zauważał, że zadanie niesienia innym Dobrej Nowiny stawiać należy przede wszystkim przed samym sobą. Papież przedstawił trafną diagnozę sytuacji, z jaką dzisiaj spotyka się Kościół, realizując misję ewangelizacyjną. Franciszek zauważa, że „Jan Paweł II zachęcił nas do uznania, że «należy troszczyć się żywo o przepowiadanie» skierowane do tych, którzy stoją z dala od Chrystusa, «gdyż jest to pierwsze zadanie Kościoła». Działalność misyjna «stanowi także dziś największe wyzwanie dla Kościoła», a «sprawa misji winna być na pierwszym miejscu». Co by się stało, gdybyśmy rzeczywiście potraktowali poważnie te słowa? Po prostu uznalibyśmy, że

⁵ EG, n. 120.

⁶ J. Chmiel, „*Idąc czyńcie uczniami wszystkie narody*” (Mt 28, 19), „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 44(1991), nr 4–6, s. 128.

działalność misyjna stanowi wzorzec każdego dzieła Kościoła”⁷. Franciszek ze zdziwieniem zauważał, że największe wyzwanie Kościoła, jakie również dzisiaj przed sobą odkrywa, przez wielu jego członków zostaje odebrane z brakiem zrozumienia czy należytej uwagi.

Franciszek nawiązując do nakazu misyjnego dostrzegał pilną potrzebę wzbudzenia w Kościele „dynamizmu wyjścia”. W myśl Franciszka zadaniem Kościoła będzie ponowne rozbudzenie we wszystkich wiernych ducha misyjnego. Papież zachęcając wiernych do przyjęcia postawy „wyjścia w drogę”, pragnął zainspirować słuchaczy do stawiania sobie nowych wymagań zmuszających do ciągłego rozwoju. W czasie Mszy Świętej po wyborze na Stolicę Piotrową, Franciszek przedstawił ludzkie życie jako wędrówkę, proces zmuszający do ruchu i ciągłej przemiany. W czasie homilii wyjaśnił, że: „nasze życie jest wędrówką i nie jest dobrze, kiedy się zatrzymujemy. Trzeba wędrować nieustannie, w obecności Pana, w światłości Pana, starając się żyć tak nienagannie, jak Bóg wymagał od Abrahama, w swojej obietnicy”⁸. Dalej Franciszek prosił słuchaczy, aby mieli odwagę podążać za Panem, towarzysząc Mu w niesieniu Jego krzyża. Również w tekście *Evangelii gaudium* zauważalne jest podkreślenie wartości świadectwa, jakie chrześcijanin niesie swoim życiem: „uczniowie Pana powołani są do życia jako wspólnota, która jest solą ziemi i światłem świata (por. Mt 5, 13–16). Są powołani do dania świadectwa o przynależności ewangelizującej zawsze w nowy sposób”⁹. Bóg poszukuje prawdziwych wyznawców, którzy będą gotowi poświęcić wszystko, co dla nich najważniejsze, aby ich życie było zgodne z głoszoną Ewangelią. Świadectwo chrześcijańskiego życia jest pierwszym i najważniejszym zadaniem ewangelizacyjnym, od którego wszystkie inne działania powinny wychodzić. Człowiek, który żyje zgodnie z wartościami i wymaganiami niesionymi przez wyznawaną wiarę, realizuje pierwszy i podstawowy wymiar dawanego świadectwa¹⁰. Drugim wymiarem niezbędnym do ewangelizacji jest czynna obecność wśród innych ludzi, aktywne współuczestniczenie w ich chwilach radości i smutków¹¹. Cenne jest życie pełne bezinteresownej miłości okazywanej

⁷ EG, n. 15.

⁸ Franciszek, *Homilia z Mszy Świętej z udziałem kardynałów*, 14 III 2013, „L'Osservatore Romano” (OsRomPol), 34(2013), nr 5, s. 8.

⁹ EG, n. 92.

¹⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), n. 2044.

¹¹ P. Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne”, 10(2014), s. 266.

drugiemu człowiekowi, a więc nie tylko chrześcijanom, lecz również wyznawcom innych religii. Równie ważne są także: wyrozumiałość, wrażliwość i przebaczenie, przyciągające ludzi, spośród których żyją ewangelizatorzy. Wydaje się więc, że wskazówki dotyczące ewangelizacji i istoty chrześcijańskiego świadectwa przekazane w papieskim dokumencie, powinny mobilizować odbiorców, aby przykładem swojego życia poruszać innych do refleksji i przemiany.

Franciszek wskazywał na pilną potrzebę, aby Kościół realizował obowiązek towarzyszenia wszystkim wiernym w ich trudnościach i upadkach. Papież zaznaczał, że należy pomóc szczególnie tym, którzy się od Kościoła odwrócili i znaleźli inną drogę¹². Jak zaznacza Franciszek, osobiste towarzyszenie człowiekowi powinno odbywać się w atmosferze wyrażającej się w klimacie bliskości, bez której nie jest możliwe rzeczywiste spotkanie duchowe. Papież zachęcał, abyśmy przyjęli na „naszej drodze zdrowy rytm bliskości ze spojrzeniem okazującym szacunek i pełnym współczucia, ale który jednocześnie leczy, wyzwala i zachęca do dojrzewania w życiu chrześcijańskim”¹³. Jak zauważa Barbara Kmiecik, towarzyszenie realizowane przez uczniów Chrystusa „jest zawsze posługą w drodze, ma charakter dynamiczny, misyjny i prowadzi do otwarcia na realizację własnego powołania w Kościele osoby prowadzonej”¹⁴.

Myśl o uniwersalnym wymiarze zadania ewangelizacyjnego Kościoła wielokrotnie pojawiała się w nauczaniu Franciszka. Papież podkreślał, że „wyrażanie prawdy może przybierać różne formy. Właśnie odnowa form wyrazu wydaje się być konieczną, aby można było efektywnie przekazywać współczesnemu człowiekowi ewangeliczne orędzie w jego niezmiennym sensie”¹⁵. Jak dalej zauważał, niezwykle ważnym etapem uwspółcześniania form ewangelizacyjnych Kościoła jest odnowa języka, za pomocą którego przekazywane jest orędzie o Chrystusie¹⁶. W czasie prowadzenia misji ewangelizacyjnej nieumiejętny przekaz ustny, błędna terminologia i ni zrozumiałe słownictwo mogą prowadzić do przekłamania obrazu Boga, przekazując jedynie Jego wyobrażenia. Ważnym jest, aby posługiwać się czytelnym i zrozumiałym językiem, próbując unikać technicznych oraz

¹² EG, n. 46.

¹³ Tamże, n. 169.

¹⁴ B. Kmiecik, *Towarzyszenie duchowe małżonkom i osobom w sytuacjach nieregularnych w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Family Forum”, 7(2017), s. 110–111.

¹⁵ EG, n. 41.

¹⁶ Tamże.

specjalistycznych pojęć¹⁷. Wydaje się więc właściwe, że opisując rzeczywistość Kościoła, Franciszek niejednokrotnie posługiwał się charakterystycznymi określeniami, takimi jak: Kościół będący „w drodze”, przyjmujący „postawę wyjścia”, „towarzyszący”, zmuszający do „otwarcia drzwi” czy „wychodzący na peryferie”¹⁸. Wielu odbiorcom wsłuchanym w głos papieża, prezentowany obrazowy styl wypowiedzi oraz specyficzny i łatwo zrozumiałe język, jakim posługiwał się Franciszek, ułatwiały zrozumienie treści i jej odbiór. Jak wskazywał, równie ważne jest poszukiwanie odpowiedzi na rzeczywiste pytania i potrzeby, które pojawiają się wśród osób ewangelizowanych. W innym przypadku istnieje obawa, że głoszona Ewangelia stanie się ułudą pozbawioną kontaktu z rzeczywistością¹⁹.

Kolejną kwestią dotyczącą odnowy form ewangelizacji jest potrzeba większej otwartości na nowoczesne środki masowego przekazu, bazujące na nowoczesnej technologii, takie jak środki masowego przekazu. Jak zaznaczył, stanowią one doskonałe miejsce dla prowadzenia dzisiejszej misji ewangelizacyjnej Kościoła. Papież Franciszek w swojej posynodalnej adhortacji przedstawił media jako jedno z istotnych miejsc nowej ewangelizacji. Jednym z dzisiejszych podstawowych wyzwań, przed jakimi staje Kościół w swoim ewangelizacyjnym działaniu są właśnie środki masowego przekazu²⁰. Narzędziem odnowy form ewangelizacyjnych Kościoła powinien być również Internet²¹. Ewangelizacyjna obecność w Internecie również może być środkiem ułatwiającym wyrażenie bliskości i towarzyszenie człowiekowi oraz do przyjęcia postawy „Kościół w drodze”, otwartego na każdego człowieka. Również sam papież Franciszek przyjmował taką postawę, prowadząc w wirtualnym świecie misję ewangelizacyjną²².

Papież dostrzegł sens słów Jezusa „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), starając się bardzo dosłownie odczytywać znaczenie postawy

¹⁷ P. Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne”, 10(2014), s. 269.

¹⁸ P. Błasiak, *Paradygmat misyjny papieża Franciszka*, „Studia Paradyskie”, 27(2017), s. 19.

¹⁹ P. Drożdżewicz, *Misyjne przeobrażenie Kościoła i nawrócenie duszpasterstwa w świetle adhortacji Evangelii gaudium*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 1(2015), s. 29.

²⁰ M. Chmielewski, *Ewangelizacyjna misja Kościoła a social media*, „Studia Leopoliensia”, 10(2017), s. 192.

²¹ Franciszek, *Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r. Przekaz w służbie kultury spotkania*, 24 I 2014, OsRomPol, 35(2014), nr 2, s. 7.

²² Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium papieża Franciszka*, s. 269.

„wyjścia”, do której też zachęcał wszystkich wiernych. Franciszek rozumiał drogę jako „miejsce radosnego głoszenia Ewangelii, stawia misję Kościoła pod znakiem «chodzenia», wędrowania, pod znakiem «ruchu», a nigdy bezruchu”²³. Franciszek przypominał, że „radość Ewangelii jest dla całego ludu, nie może z udziału w niej wykluczać nikogo”²⁴. W tytule adhortacji Franciszek starał się podkreślić prawdę, że nikogo nie należy wykluczać z możliwości otrzymania przekazu Dobrej Nowiny. Zwracając się do wszystkich chrześcijan, papież Franciszek prosił, aby ewangelizacja nie była dla nich niechcianym obowiązkiem, lecz by wynikała ona naturalnie z potrzeby serca, napawając innych radością, miłością i życzliwością. Tylko ewangelizacja mająca źródło w tchnieniu Ducha Świętego może być efektywna i wartościowa²⁵. Opisywana przez autora adhortacji ewangelizacyjna radość powinna wynikać z głoszenia Dobrej Nowiny oraz świadomości miłości, jaką Bóg kieruje do człowieka. Spojrzenie to przekształca perspektywę oraz niesie z sobą pokój i nadzieję²⁶. Chrześcijanin, który posiada poczucie bycia człowiekiem bezwarunkowo kochanym, ma w sobie zapal do ewangelizacji wyzwalającej radość.

Zaproszenie do ewangelizacji pełnej radości kierowane przez Franciszka wypływa z przesłania, jakie niesie ze sobą Ewangelia. Wydaje się jednak, że może być to jedno z najtrudniejszych wyzwań, przed którymi stają współcześni chrześcijanie. Wielu z nich jeszcze nie odkryło, że wyznawana wiara jest odpowiedzią na bezwarunkową miłość, jaką Bóg kieruje do każdego człowieka. Istotą chrześcijaństwa jest przepełniona miłością relacja, jaka łączy pełnego miłosierdzia Boga i człowieka skłonnego do upadków. Utrudnieniem dla wielu może być również przeżywany lęk i smutek wynikający z posiadanego w sobie błędnego obrazu Boga, którego nie utożsamiają z miłosierdziem, lecz z bezdusznym sędzią²⁷. Ostatecznie w swoim dokumencie Franciszek inspirował do przemiany myślenia na temat ewangelizacji oraz zachęcał, aby z całą odpowiedzialnością zaangażowali się w nią wszyscy chrześcijanie.

²³ Franciszek, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” *Uzdrowienia i cuda mają prowadzić nas ku wierze w Jezusa*, 4 II 2018, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/modlitwy/ap_04022018.html [18.03.2020].

²⁴ EG, n. 23.

²⁵ Tamże, n. 261.

²⁶ Tamże, n. 11.

²⁷ Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostołskiej Ewangelii gaudium papieża Franciszka*, s. 264.

Franciszek dokonał próby zainicjowania procesu misyjnego przeobrażenia Kościoła. Papież inicjując odnowę kościelną, czerpał inspirację z dwóch źródeł. Pierwszym z nich jest encyklika *Ecclesiam suam* Pawła VI, gdzie papież podkreślił, że: „Kościół winien w siebie wnikać, przemyśleć swoją tajemnicę”²⁸. Kolejnym źródłem, z którego czerpał Franciszek, są treści wypracowane w czasie Soboru Watykańskiego II, które nawołują do ciągłej odnowy Kościoła i jego reformy²⁹. Ważnym tematem, który w adhortacji *Evangelii gaudium* porusza papież Franciszek, jest potrzeba wzbudzenia w Kościele duszpasterstwa misyjnego, które „wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że «zawsze się tak robiło»”³⁰. Jest ono nowym zjawiskiem występującym na styku teologii pastoralnej i misjologii, które wcześniej często nie było podejmowane. Programowy dokument Franciszka zdaje się na nowo definiować tematykę duszpasterstwa misyjnego i żarliwie zachęcać odpowiedzialnych za prowadzenie duszpasterstwa do zaangażowania się w ten rodzaj działalności Kościoła. Papież zachęcał, aby udać się w „drogę duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia”, starając się przemienić znane do tej pory zwykłe działania duszpasterskie w przepięknie misyjnym duchem posługiwanie³¹. Papież zauważył, że Kościół nie może pozostawać w miejscu, lecz powinien stale poszukiwać nowych dróg, które poprowadzą go do człowieka i pozwolą na zrozumienie go w nowym, współczesnym kontekście. Dlatego też podkreślił, że „nie potrzeba nam «zwyčajnego administrowania». Bądźmy we wszystkich regionach ziemi w «permanentnym stanie misji»”³².

Franciszek wymienił instytucje kościelne, w których konieczne będzie docenienie misyjnego wymiaru Kościoła. Pierwszym miejscem, do którego papież się odnosi, jest parafia, która jest lokalną wspólnotą Kościoła. Powinna ona posiadać świadomość swojej przynależności do szerokiej wspólnoty Kościoła oraz realizować jego misyjny charakter. Papież zachęcił, aby parafie „ukierunkowały się całkowicie na misję”³³, wykorzystując potencjał leżący w kościelnych ruchach i wspólnotach. Nie należy więc traktować misji jako dodatku do codziennego życia parafii, lecz dostrzegać istotny jej wymiar.

²⁸ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 6 VIII 1964, n. 9–10.

²⁹ B. Łysik, *Duszpasterstwo misyjne według papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 137(2015), nr 1, s. 10.

³⁰ EG, n. 33.

³¹ Tamże, n. 25–26.

³² Tamże, n. 25.

³³ Tamże, n. 28.

W kolejnym obszarze odnowy jest Kościół partykularny ze swoim biskupem. Franciszek nawoływał, aby w diecezjach następował proces misyjnego nawrócenia oraz zapraszał do podjęcia czasu rozeznania, oczyszczenia i reformy. Papież zaznaczył, że głównym obowiązkiem biskupa jest ewangelizacja oraz troska, aby Dobra Nowina dotarła do wszystkich ludzi.

Wartym podkreślenia jest fakt, że Franciszek nie pomija konieczności własnego, osobistego nawrócenia, lecz również papieżu i centralnym strukturom Kościoła niezbędne jest nawrócenie. Papież podkreślił istotny wymiar misyjności w duszpasterstwie, wysuwając na pierwszy plan działalność parafii i diecezji, na końcu opisując obszar papieżstwa. Zgodnie z powyższym schematem to z peryferii wychodzi misja Kościoła, a nie z jego centrum³⁴.

Istotnym elementem, który wielokrotnie pojawia się w nauczaniu papieża Franciszka, jest zachęta do otwarcia się Kościoła na ludzi, którzy są „na peryferiach”. Ludzie biedni, zagubieni i wykluczeni, wszyscy zaliczani do powyższej kategorii osób, są szczególnymi odbiorcami Dobrej Nowiny, jaką przyniósł Jezus. Przedstawioną przez Franciszka wizję Kościoła można przyrównać do postaci miłosiernego ojca występującej w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32). Kościół powinien przyjąć postawę „miłosiernego ojca” i „matki o otwartym sercu”, którzy oczekują na powrót zagubionych oraz tych, którzy od Boga się oddalili. Papież podkreślił, że każdy człowiek może w różnym stopniu uczestniczyć w życiu wspólnoty Kościoła, którego ramiona powinny być szeroko otwarte dla ludzi będących na peryferiach. Znamienne jest, że papież wyróżnia nowy rodzaj i kierunek misji, który jak zauważa Jan Górski można określić terminem *in mission*³⁵.

Papież w człowieku znajdującym się na „peryferiach” widział zarówno osobę wykluczoną i potrzebującą. Papież podkreśla uprzywilejowane miejsce, jakie posiadają w Kościele ubodzy. W swojej adhortacji zapisał: „pragnę Kościoła ubogiego dla ubogich. Oni mogą nas wiele nauczyć. [...] Jest rzeczą konieczną, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować”³⁶. Jednoznacznie Franciszek zaznaczył, że wszyscy chrześcijanie powinni otworzyć się na ubogich, aby od nich się uczyć i nieustannie się reewangelizować. Papież nie widział w ubogich wyłącznie odbiorców Ewangelii, ale zauważył w nich potencjał do głoszenia Chrystusowego orędzia.

³⁴ Łysik, *Duszpasterstwo misyjne według papieża Franciszka*, s. 17.

³⁵ J. Górski, *Misjologia w świetle Ewangelii gaudium*, „Nurt SVD”, 144(2018), nr 2, s. 34.

³⁶ EG, n. 198.

Dostrzeżenie kluczowej roli ubogich w ewangelizacji świata to zasadnicza nowość wyrażona w adhortacji.

Franciszek zachęcał chrześcijan przede wszystkim do zmiany myślenia oraz postrzegania świata i Kościoła. Papież wciąż inspiruje do przyjęcia stałej postawy bycia w drodze, aby zauważyć na niej będącego w potrzebie drugiego człowieka. Dlatego też wołał: „wyjdźmy, wyjdźmy, by ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa [...]. Wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum [...]”³⁷.

2. Dialog papieża Franciszka

Istotnym narzędziem wykorzystywanym w pełnieniu misyjnej działalności Kościoła jest dialog. W szczególny sposób został on doceniony i wypromowany w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Od tego momentu Kościół stara się go intensywnie włączać w swoją ewangelizacyjną posługę. Wśród efektów soborowych obrad należy podkreślić wzrost misyjnego dynamizmu, charakteryzującego się dostrzeżeniem potrzeby wzbudzania otwartości Kościoła, przejawiającej się między innymi w działaniach na rzecz prowadzenia i wzmacniania dialogu. Jak zaznaczono w soborowym dekrete: „Jego uczniowie, przejęci głęboko duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród których żyją i niech tak z nimi przestają, aby się oni przez szczerzy i cierpliwy dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szcudrobliwý Bóg obdarzył narody”³⁸. Cytowany tekst dekretu stanowi jeden z pierwszych oficjalnych kościelnych dokumentów prezentujących pozytywny stosunek do religii niechrześcijańskich³⁹. Podobnie konieczność stałego odkrywania ludzkiej relacyjności, zawierającej dialog, wyrażono w Katechizmie Kościoła katolickiego: „przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie”⁴⁰. Jednym z pierwszych i najważniejszych zadań chrześcijanina jest głoszenie Dobrej Nowiny światu, co jest umożliwiane za pomocą

³⁷ Tamże, n. 49.

³⁸ Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 18 XI 1965, n. 11.

³⁹ M. Rzym, *Dialog czy misja? Dokumenty misyjne Kościoła wobec dialogu międzyreligijnego*, „Annales Missiologici Posnanienses”, 24(2019), s. 103.

⁴⁰ KKK, n. 1879.

lepszego poznania i zrozumienia odbiorcy orędzia. Może realizować się ono za pomocą dialogu, który „jest okazją – daleką od prozelityzmu – do ewangelizacyjno-inkulturacyjnego i misyjnego urzeczywistnienia wiary i wspólnoty chrześcijańskiej”⁴¹.

Dialog jest podstawową czynnością wyrażającą wolę komunikowania się i wyrażania myśli, niezbędną do budowania jedności i wspólnoty. W Piśmie Świętym przedstawiono dialog Boga z człowiekiem, stanowiący pierwowzór autentycznego i budującego dialogu, jaki winni prowadzić chrześcijanie. Z czasem objawienie, rozumiane jako dialog Boga z człowiekiem, przekształca się w modlitwę, będącą formą dialogu z Bogiem inicjowaną przez człowieka, a także kierującą na potrzebę kontaktu z bliźnimi⁴². Dialog, który kontynuuje Kościół, „jest wejściem w życie samego Boga [...], nie jest więc zwykłym spotkaniem czy rozmową, nie jest też wysiłkiem naukowym czy dyplomatycznym – jest spotkaniem w Bogu, w Jego Imię”⁴³. Dialog jest więc sposobem podzielenia się sobą, wzajemnego radosnego obdarowania, które dzięki partnerskiej wzajemności służby obustronnemu ubogaceniu się⁴⁴. Służący ewangelizacji dialog nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest jej nieodzownym elementem z powodu szybko zmieniającej się rzeczywistości, w której Kościół funkcjonuje.

Współczesną rzeczywistość świata i funkcjonującego w nim Kościoła, a także warunki i sposoby prowadzenia dialogu wyrażał papież Franciszek w swoim nauczaniu. Od początku pontyfikatu wyraźnie doceniał wartość dialogu w różnych obszarach chrześcijańskiego życia⁴⁵. Papież wielokrotnie podkreślał, że niezbędne jest prowadzenie dialogu, zawierającego w sobie szacunek do wszystkich dialogujących, aby Ewangelia dotarła „na wszystkie krańce ziemi”. W sposób szczególny kwestię dialogu papież podkreślał w swoich czterech encyklikach. Franciszek podkreślał, że dzieło ewangelizacji powinno realizować się w drodze dialogu, niezbędnego do właściwego rozwoju człowieka oraz budowania dobra wspólnego. W tym celu wyróżnił trzy obszary, w których odgrywa on istotne znaczenie: dialog na płaszczyźnie

⁴¹ A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 174.

⁴² S. Jankowski, *Biblijne podstawy dialogu*, „Paedagogia Christiana”, 26(2010), nr 2, s. 48.

⁴³ J. Górski, *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii (1Kor 9, 16). Audycje emitowane na antenie Radia eM 107,6 FM*, Katowice 2013, s. 38.

⁴⁴ Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 64.

⁴⁵ K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 136.

międzynarodowej; dialog społeczny, zawierający relację ze światem kultury i nauki; a także dialog z innymi wierzącymi, którzy nie należą do Kościoła katolickiego⁴⁶. Zachęcając do podjęcia autentycznych, a nie wyłącznie deklaracyjnych inicjatyw, papież proponował również zapoczątkowanie działań wzbudzających dialog wewnątrzkościelny.

Można zatem wyróżnić obszary dialogu, które według papieża Franciszka odgrywają dużą rolę we współczesnej misji ewangelizacyjnej. Pierwszym z nich jest dialog prowadzony ze światem kultury i nauki. Podkreśla, że „nasza kultura straciła zdolność dostrzegania konkretnej obecności Boga, Jego działania w świecie”, dlatego też należy wzmocnić wszelkie wysiłki i działania misyjne podejmowane we współpracy ze współczesnym światem⁴⁷. Następnie nakreślając wzór dla współczesnych dialogujących, papież nawiązuje do historii pierwszych chrześcijan, którzy żyjąc w świecie hellenistycznym odnaleźli właściwe środowisko do prowadzenia dialogu. W ten sposób rozumiane spotkanie myśli filozoficznej oraz chrześcijańskiej umożliwiło prowadzenie procesu głoszenia Dobrej Nowiny w świecie. Co ważne, w podobny sposób przez Jana Pawła II została przedstawiona zasada wzajemnego oddziaływania rozumu i wiary⁴⁸. W tym więc względzie, jak zauważa papież Franciszek, należy wzmocnić wysiłek Kościoła katolickiego w prowadzeniu dialogu międzykulturowego⁴⁹. Spotkanie to umożliwia wypracowanie wspólnego porozumienia, które przez troskę o okazywanie wzajemnego szacunku, broniącego przynależącej każdemu człowiekowi osobowej godności, umożliwi budowanie światowego pokoju⁵⁰. Prowadząc dialog należy przede wszystkim dostrzegać oraz chronić własną tożsamość, która stanowi fundament rozpoczynający proces budowania pełnej szacunku różnorodności. Uznanie wysokiej wartości dialogu nie może skutkować odstępowaniem od charakteryzującej człowieka i przynależącej mu tożsamości. W tym celu należy rozwijać dojrzałą samoświadomość oraz pielęgnować umiejętność empatycznego spojrzenia na drugiego człowieka⁵¹.

⁴⁶ EG, n. 238.

⁴⁷ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, n. 17.

⁴⁸ Tamże, n. 32.

⁴⁹ EG, n. 239.

⁵⁰ Franciszek, Spotkanie z przedstawicielami paragwajskiego społeczeństwa obywatelskiego w Asunción *Spółeczeństwo bardziej ludzkie jest możliwe*, 11 VII 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 9, s. 33.

⁵¹ Zob. tenże, Spotkanie z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi *W jaki sposób prowadzi się dialog?*, 17 VIII 2014, OsRomPol, 35(2014), nr 8–9, s. 18–20.

W czasie podróży apostołskiej do Bośni i Hercegowiny papież Franciszek zachęcał, aby w występujących między ludźmi różnicach dostrzegać rozwijające możliwości⁵². Papież Franciszek w prowadzeniu międzykulturowego dialogu widział możliwość wyruszenia drogą zaangażowania na rzecz światowego pokoju. Społeczeństwo otwarte na dialog wyrażający szacunek dla każdego człowieka jest celem, do którego realizacji zachęcał Franciszek. Wszelkie działania misyjne podejmowane w imię Jezusa Chrystusa, ze szczególnym uwzględnieniem nowej ewangelizacji, winny inspirować chrześcijan do stawania się „narzędziem pokoju i wiarygodnym świadectwem pojednanego życia”⁵³. W ten sposób mogą oni wypełniać misję „przekonanych świadków, budowniczych pokoju otwartych na dialog, bez wykluczenia i manipulacji. Nie można bowiem naprawdę osiągnąć pokoju, jeśli nie będzie pełnego przekonania dialogu mężczyzn i kobiet, którzy szukają prawdy, pomijając ideologie i różne opinie”⁵⁴.

Papież Franciszek wzywał, aby codziennym zaangażowaniem budować kulturę spotkania, przejawiającą się w dialogu, otwartości, wzajemnym zrozumieniu i szacunku. Unikając współcześnie coraz bardziej powszechnego, niezdrowego egoizmu i wykluczenia można wnieść wkład w budowanie społeczeństwa dążącego do powszechnego pokoju, umożliwiającego rozwój społeczeństw najbardziej wykluczonych i najbiedniejszych⁵⁵.

Dialog międzykulturowy związany jest silnie z wysiłkiem na rzecz dialogu międzyreligijnego, którego potrzebę zintensyfikowania wielokrotnie podkreślał papież Franciszek. Proponowany przez niego obraz dialogu zakorzeniony jest w myśli Soboru Watykańskiego II, a także w dorobku jego poprzedników, zaangażowanych w dialog międzyreligijny⁵⁶. Włączając go w obszar ewangelizacyjnej misji Kościoła, papież dostrzegał w nim narzędzie krzewienia pokoju na peryferiach współczesnego świata. Wszyscy chrześcijanie zostali już wcześniej zachęteni Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, aby „z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii [...]

⁵² Tenże, Spotkanie z przedstawicielami władz w pałacu prezydenckim *Postawmy na nadzieję*, 6 VI 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 6, s. 9.

⁵³ EG, n. 239.

⁵⁴ Franciszek, Orędzie na 53. Światowy Dzień Pokoju 2020 r. *Pokój jako droga nadziei – dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*, 8 XII 2019, OsRomPol, 41(2020), nr 1, s. 5.

⁵⁵ S. Górzna, *Dialog międzykulturowy w ujęciu papieża Franciszka*, „Ars Inter Culturas”, 6(2017), s. 127.

⁵⁶ Rzym, *Dialog czy misja?*, s. 114.

uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne”, które szczególnie należy cenić u muzułmanów i Żydów⁵⁷. Franciszek, nazywany papieżem dialogu, głęboko utożsamiał się z powyższymi słowami, intensywnie angażując się w dialog z przedstawicielami największych religii monoteistycznych.

W programowym dokumencie papieża Franciszka, adhortacji *Evangelii gaudium*, wyraźnie podkreślono bliskie związki łączące chrześcijaństwo z judaizmem. Papież opisując tę relację, zaznaczył, że „dialog i przyjaźń z synami Izraela stanowi część życia uczniów Jezusa”⁵⁸. Cennym spostrzeżeniem, wskazującym właściwą perspektywę chrześcijańskiego spojrzenia na judaizm, było wyznanie, że „Bóg nadal działa w narodzie Starego Przymierza i sprawia, że istnieją skarby mądrości wypływające z jego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego również Kościół się ubogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu”⁵⁹. W niezwykle stanowczy sposób papież przeciwstawiał się pokusie antysemityzmu, będącego dla chrześcijanina postawą sprzeczną wobec korzeni, jakie ma religia chrześcijańska⁶⁰. Wśród wielu form dialogu międzyreligijnego Franciszek akcentował dialog ze światem judaistycznym przeżywany we współuczestnictwie w modlitwie, życzliwych codziennych kontaktach wyznawców różnych religii w ich miejscach życia i pracy, a także we wspólnym zaangażowaniu społecznym⁶¹.

Wyznawcy islamu byli dla papieża Franciszka istotnymi partnerami w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego. Wielu chrześcijanom wyznawcy islamu kojarzą się z zagrożeniem, co często spowodowane jest trudnościami w zrozumieniu ich kultury i religii. Nierzadko jest to efekt braku właściwej formacji, która winna prowadzić do zmiany stereotypów oraz schematów myślowych negatywnie przedstawiających muzułmanów. Franciszek stawiał sobie za cel prowadzenie chrześcijan do rezygnacji z postaw islamofobicznych, dyskryminujących wyznawców islamu oraz religijnego fundamentalizmu i stosowania przemocy z powodu wyznawanej wiary. Papież w tym celu przypominał, że „prawdziwy islam i poprawna

⁵⁷ Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 28 X 1965, n. 2–4.

⁵⁸ EG, n. 248.

⁵⁹ Tamże, n. 249.

⁶⁰ Franciszek, *Przesłanie z okazji 70. rocznicy deportacji Żydów rzymskich do obozów zagłady*, 11 X 2013, *OsRomPol*, 34(2013), nr 12, s. 16.

⁶¹ S. Górzna, *Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 142(2017), nr 2, s. 533–534.

interpretacja Koranu sprzeciwiają się wszelkiej przemocy⁶². Nierzadko muzułmanie mogą dla chrześcijan również stanowić wzór posłuszeństwa Bożej woli⁶³.

Ważnym znakiem prowadzonego dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego było spotkanie w Abu Zabi w roku 2019, w którym udział wzięli: Wielki Imam Al-Azharr Ahmad Al-Tayyeb oraz papież Franciszek. Podpisany w czasie spotkania *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* rozpoczyna twórczy etap na drodze dialogu z islamem. Bezpośrednim owocem międzyreligijnego spotkania w stolicy Zjednoczonych Emiratów Arabskich była ogłoszona w 2020 roku encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti*. Celem jej było podkreślenie równości wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanej wiary w ich prawach, obowiązkach i posiadanej godności⁶⁴. Franciszek w wielu swoich inicjatywach przynaglał do prowadzenia konstruktywnego dialogu, opartego na relacjach pełnych braterstwa, jedności oraz wzajemnej współpracy.

Następnym obszarem dialogu, jednym z priorytetowych w pontyfikacie papieża Franciszka, był ekumenizm. Jego szczególnym aktem posiadającym uprzywilejowaną pozycję jest wspólna modlitwa, ukierunkowująca wierzących do budowania jedności we wspólnocie chrześcijaństwa. Chrześcijanie w ten sposób zjednoczeni, uczą się pełnego miłości ekumenicznego spotkania, kierując swoje wezwania do jednego Boga⁶⁵.

W czasie swojego pontyfikatu papież spotkał się niemalże ze wszystkimi zwierzchnikami religijnymi oraz przedstawicielami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, a wiele z nich zakończyło się podpisaniem wspólnych deklaracji⁶⁶. Czerpiąc z dorobku Soboru Watykańskiego II oraz kontynuując drogę rozpoczętą przez swoich poprzedników, Franciszek zintensyfikował zaangażowanie Kościoła na rzecz wspólnego dialogu – kulturowego, międzyreligijnego i ekumenicznego. W swoim nauczaniu zwracał uwagę na pilną potrzebę wychodzącej na peryferia świata kultury spotkania, przejawiającej

⁶² EG, n. 253.

⁶³ A. Wąs, *Papież Franciszek wobec islamu. Nowe akcenty w dialogu z muzułmanami?*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 180.

⁶⁴ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 4 X 2020, n. 5.

⁶⁵ A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia: przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000, s. 174.

⁶⁶ P. Błasiak, *Zaangażowanie papieża Franciszka w dialog ekumeniczny w latach 2013–2018*, „Studia Paradyskie”, 29(2019), s. 39.

się w trosce o wzajemny szacunek i ochronę należnej godności, unikając uczestniczenia w grożącej współczesnemu światu kulturze wykluczenia.

* * *

Pontyfikat papieża Franciszka jawi się jako czas intensywnego powrotu Kościoła do jego misyjnych korzeni, a jednocześnie otwarcia się na świat poprzez szczerze prowadzony dialog. Ewangelizacja, rozumiana nie tylko jako głoszenie Dobrej Nowiny, ale także jako styl życia pełen radości, empatii i bliskości z drugim człowiekiem, staje się centralnym przesłaniem współczesnego Kościoła. Misja nie jest zarezerwowana dla wybranych, lecz jest powołaniem każdego ochrzczonego, który spotkał Chrystusa i pragnie dzielić się tym doświadczeniem z innymi.

W duchu adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek ukazywał konieczność przemiany duszpasterstwa i języka Kościoła, by uczynić go bardziej dostępnym, zrozumiałym i autentycznym. Metody misyjne zaproponowane przez papieża Franciszka opierają się na świadectwie życia, solidarności z ubogimi, międzypokoleniowej odpowiedzialności i gotowości do wyjścia na peryferie – zarówno geograficzne, jak i egzystencjalne. Szczególną rolę w tej wizji odgrywa dialog – z innymi religiami, kulturami, tradycjami i samym współczesnym człowiekiem. To właśnie poprzez dialog możliwe jest budowanie prawdziwego pokoju i braterstwa, które są nieodłącznym elementem autentycznej wolności religijnej. Franciszek nie postrzegał jej jako abstrakcyjnej idei, lecz jako konkretne prawo każdej osoby do poszukiwania prawdy, życia zgodnie z własnym sumieniem i uczestnictwa w społeczności opartej na szacunku.

Misja i dialog, splecione w pontyfikacie papieża Franciszka, służą jako narzędzia obrony i promocji wolności religijnej, stając się wyrazem dojrzałego, otwartego i odpowiedzialnego chrześcijaństwa. To zaproszenie do budowania Kościoła, który idzie, słucha, towarzyszy i dzieli się – Ewangelią, nadzieją i miłością.

STRESZCZENIE

Celem niniejszej pracy jest ukazanie, w jaki sposób papież Franciszek promował wolność religijną poprzez misyjny charakter swojego pontyfikatu, szczególnie uwidaczniający się w adhortacji *Evangelii gaudium*, działaniach duszpasterskich oraz otwartości na dialog międzyreligijny. Analizie poddano kluczowe aspekty misyjnej tożsamości papieża oraz jego metody ewangelizacji, które nierozzerwalnie łączą się z poszanowaniem wolności sumienia i wyznania.

Wskazano również, w jaki sposób Franciszek budował mosty porozumienia między religiami, promując kulturę spotkania i wzajemnego szacunku, co czyni jego pontyfikat znaczącym wkładem w rozwój wolności religijnej we współczesnym świecie. Artykuł dowodzi, że według papieża Franciszka autentyczna wolność religijna prowadzi do spotkania, braterstwa i pokoju.

Słowa kluczowe: *Evangelii gaudium*, dialog, Kościół katolicki, misyjność, papież Franciszek, wolność.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present how Pope Francis promotes religious freedom through the missionary character of his pontificate, particularly as expressed in the apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, his pastoral initiatives, and openness to inter religious dialogue. The analysis focuses on the missionary identity of the Pope and his methods of evangelization, which are closely linked to respect for freedom of conscience and belief. The paper shows how Francis builds bridges between religions, fostering a culture of encounter and mutual respect, thereby making a significant contribution to the advancement of religious freedom in the modern world. The article demonstrates that, in Francis's vision, true religious freedom leads to encounter, fraternity, and peace.

Key words: *Evangelii gaudium*, Catholic Church, dialogue, pope Francis, freedom, mission.

BIBLIOGRAFIA


- Franciszek, *Homilia z Mszy Świętej z udziałem kardynałów*, 14 III 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 5, s. 6.
- Franciszek, *Przesłanie z okazji 70. rocznicy deportacji Żydów rzymskich do obozów zagłady*, 11 X 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 12, s. 16.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013.
- Franciszek, Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r. *Przekaz w służbie kultury spotkania*, 24 I 2014, OsRomPol, 35(2014), nr 2, s. 6–8.
- Franciszek, Spotkanie z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi *W jaki sposób prowadzi się dialog?*, 17 VIII 2014, OsRomPol, 35(2014), nr 8–9, s. 18–20.

- Franciszek, Spotkanie z przedstawicielami władz w pałacu prezydenckim *Postawmy na nadzieję*, 6 VI 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 6, s. 9.
- Franciszek, Spotkanie z przedstawicielami paragwajskiego społeczeństwa obywatelskiego w Asunción *Spółeczeństwo bardziej ludzkie jest możliwe*, 11 VII 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 9, s. 31–35.
- Franciszek, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” *Uzdrowienia i cuda mają prowadzić nas ku wierze w Jezusa*, 4 II 2018, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/modlitwy/ap_04022018.html [18.03.2020].
- Franciszek, Orędzie na 53. Światowy Dzień Pokoju 2020 r. *Pokój jako droga nadziei – dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*, 8 XII 2019, OsRomPol, 41(2020), nr 1, s. 5.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 4 X 2020.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 28 X 1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 18 XI 1965.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 6 VIII 1964.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992.
- Błasiak P., *Paradygmat misyjny papieża Franciszka*, „Studia Paradyskie”, 27(2017), s. 11–22.
- Błasiak P., *Zaangażowanie papieża Franciszka w dialog ekumeniczny w latach 2013–2018*, „Studia Paradyskie”, 29(2019), s. 11–46.
- Chmiel J., „*Idąc czyńcie uczniami wszystkie narody*” (Mt 28, 19), „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 44(1991), nr 4–6, s. 127–129.
- Chmielewski M., *Ewangelizacyjna misja Kościoła a social media*, „Studia Leopoliensia”, 10 (2017), s. 213–229.
- Drożdżewicz P., *Misyjne przeobrażenie Kościoła i nawrócenie duszpasterstwa w świetle adhortacji Evangelii gaudium*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 1(2015), s. 9–34.
- Górski J., *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii (1Kor 9, 16). Audycje emitowane na antenie Radia eM 107,6 FM*, Katowice 2013.
- Górski J., *Misjologia w świetle Evangelii gaudium*, „Nurt SVD”, 144(2018), nr 2, s. 30–40.

- Górzna S., *Dialog międzykulturowy w ujęciu papieża Franciszka*, „Ars Inter Culturas”, 6(2017), s. 113–130.
- Górzna S., *Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 142(2017), nr 2, s. 516–535.
- Jankowski S., *Biblijne podstawy dialogu*, „Paedagogia Christiana”, 26(2010), nr 2, s. 27–50.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003.
- Kluj W., *Perspektywa misyjna adhortacji Evangelii gaudium*, „Lumen Gentium”, 2(2016), s. 7–36.
- Kmieciak B., *Towarzystwo duchowe małżonkom i osobom w sytuacjach nieregularnych w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Family Forum”, 2017, nr 7, s. 107–124.
- Łysik B., *Duszpasterstwo misyjne według papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 137(2015), nr 1, s. 8–24.
- Mąkosa P., *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne”, 10(2014), s. 327–340.
- Müller K., *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989.
- Nossol A., *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia: przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000.
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013.
- Rzym M., *Dialog czy misja? Dokumenty misyjne Kościoła wobec dialogu międzyreligijnego*, „Annales Missiologici Posnanienses”, 24(2019), s. 101–118.
- Szyska T., *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, „Nurt SVD”, 140(2016), nr 2, s. 140–167.
- Wąs A., *Papież Franciszek wobec islamu. Nowe akcenty w dialogu z muzułmanami?*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 167–185.

TOMASZ SZYSZKA SVD

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-8765-1855>

e-mail: t.szyszka@uksw.edu.pl

ZMAGANIA O UZNANIE WOLNOŚCI LUDÓW INDIAŃSKICH AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Ludność autochtoniczna Nowego Świata przedstawiała wielką, bardzo zróżnicowaną mozaikę społeczno-kulturową w odniesieniu do pochodzenia etnicznego, ale też poziomu rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego (np. Inkowie i Indianie Chibcha *versus* ludy Amazonii albo Patagonii), pozycji społecznej (arystokracja indiańska *versus indios bravos*, czyli dzicy, barbarzyńscy) czy też wykształcenia.

Pytając o rolę i zakres działania Kościoła katolickiego wobec społeczności indiańskich w ciągu kilku wieków, należałoby zwrócić uwagę na zakresy o charakterze religijnym (nawracanie), cywilizacyjnym (podnoszenie poziomu życia poprzez edukację), asymilacyjnym oraz integracyjnym. Początkowe wysiłki zmierzały do dookreślenia roli i miejsca Indian w społeczeństwie kolonialnym, a później republikańskim. Wtedy pojawiło się zasadnicze pytanie o miejsce Indian w społeczeństwie narodowym, w sektorze gospodarczym, społecznym, kulturowym. Ciągłe aktualnym, począwszy od końca XIV wieku, pozostaje zakres wolności i suwerenności ludności pochodzenia indiańskiego.

Iluzoryczna suwerenność ludów autochtonicznych

Tematyka indiańskości jest obecna w dyskursie naukowym (prawnym, teologicznym, filozoficznym, etnologicznym, antropologicznym, gospodarczym itp.) od pięciu stuleci. Ów dyskurs został zapoczątkowany już w ostatniej dekadzie XV wieku i zyskał na znaczeniu w wieku XVI. Wybitnym przedstawicielem tegoż intelektualnego fermentu był Bartolomé de las Casas, ale też wielu innych misjonarzy i teologów oraz filozofów i prawników. Bardzo ważnym okresem był właśnie wiek XVI, kiedy to z wielkim mozołem, ale też determinacją wypracowywano zręby prawno-teologiczne kwestii

indiańskiej. Już w roku 1512 prawa Burgos prawnie potwierdzały ludzki, a nie bestialski charakter Indian amerykańskich¹.

Ciekawym przykładem jest *Plática para todos los indios* autorstwa Fray Domingo de Santo Tomás, który po omówieniu tematu natury fauny wspomina, że w przeciwieństwie do zwierząt Indianie są ludźmi. Innymi, którzy domagali się sprawiedliwości i poszanowania dla Indian, był Metys Garcilaso Inca de la Vega lub Garcilaso Chimpu-Ocllu de la Vega, autor pozycji *La Florida del Inca* (1605) oraz *Comentarios reales* (1609).

W roku 1629 prawnik Solórzano Pereira głosił, że każdy człowiek bez względu na to, jak dziki może się wydawać obserwatorowi, zawsze posiada co najmniej odrobinę światła rozumu. Oznacza to, że każdego człowieka, w tym wypadku Indianina, należy cierpliwie nauczać i niestrudzenie wprowadzać w arkany życia cywilizowanego². Powyższe przekonanie było bardzo bliskie wielu misjonarzom Towarzystwa Jezusowego. Wybitnym przedstawicielem takie spojrzenia był jezuita José de Acosta z Peru, autor takich dzieł jak *De procuranda indorum salute* (1588) czy *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Wielu autorów było przekonanych o intelektualnych zdolnościach Indian, a zarazem o sile i przewadze adekwatnie przeprowadzonej edukacji nad rzekomo naturalnymi (wrodzonymi) przeszkodami (jakoby niedorozwojem duchowym i intelektualnym Indian).

Wicekról Toledo, posiłkując się między innymi dziełami Solórzano Pereiry *De Indiarum Iure* i *Política Indiana*, dążył do sfinalizowania procesu asymilacji społeczności indiańskich. Temu celowi przyświecał proces „redukowania Indian” (gromadzenia Indian w wioskach). Realizacja tego zadania spoczęła głównie na barkach misjonarzy. W wymiarze misyjno-duszpasterskim działalność Kościoła przekładała się bowiem na funkcjonowanie *doctrinas*, *misiones* oraz *reducciones* po stronie Indian oraz parafii i tradycyjnego duszpasterstwa po stronie społeczeństwa kolonialnego. Niebagatelną rolę odegrali w tym procesie jezuitcy, franciszkańscy, kapucyńscy i dominikańscy misjonarze. Pomimo krytycznej oceny poziomu kulturowego i religijnego ludności autochtonicznej oraz wielorakich przeszkód natury obiektywnej i subiektywnej misjonarze niemal zawsze z wielką gorliwością podejmowali się prowadzenia dzieła chrystianizacji.

¹ F. Hernández Astete, *La concepción de hombre entre los incas*, „Allpanchis”, 41(2010), nr 75, s. 33–39; P.J. Vargas Manrique, *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos*, Bogota 2015, s. 63.

² S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992, s. 47–48.

Tym samym realizowali zadania wyznaczone i stymulowane przez Koronę, a mianowicie: cywilizowanie oraz schryścianizowanie społeczeństw indiańskich w całym Nowym Świecie. Nie mniej ważnym zadaniem przez nich realizowanym była ochrona Indian przed łowcami niewolników oraz nieprawidłowościami i nadużyciami.

Społeczeństwo kolonialne traktowało społeczności indiańskie przedmiotowo, z nastawieniem na wykorzystanie Indian jako efektywnej siły roboczej. Indian traktowano jako ludzi niższej kategorii społecznej, dążąc do ich całkowitego uzależnienia i pełnej nad nimi kontroli z powodu jakoby ich niskiego stopnia racjonalności. Natomiast Kościół zawsze starał się traktować Indian jako wielkie i istotne wyzwanie cywilizacyjne i ewangelizacyjne. Misjonarze wychodzili bowiem od fundamentalnej zasady określającej nierozdzielność między tożsamością chrześcijańską a zasadami cywilizowanego społeczeństwa. Cywilizacja (cywilizowanie) to wyrażenia, które oznaczają to samo: żyć racjonalnie zgodnie z nakazami prawa naturalnego.

Przedstawiciele społeczeństwa kolonialnego na różne sposoby podważali sensowność zadań podejmowanych przez misjonarzy, natomiast Kościół wskazywał zasadność tychże wysiłków. Starano się uformować odpowiednią liczbę misjonarzy oraz wypracować adekwatną metodologię pracy misyjnej wśród społeczności indiańskich.

Kronikarze Indii oraz niektórzy europejscy intelektualiści z XVI wieku, przypisali pewne psychologiczne, fizyczne i kulturowe cechy tożsamości, aby skonceptualizować rdzenną ludność. Wśród najważniejszych były brzydota, niegodziwość, tchórzostwo, kanibalizm, bałwochwalstwo, składanie ofiar z ludzi, czary, sodomia, pogaństwo, praktykowanie grzechów śmiertelnych itd.³ To właśnie te cechy wskazane przez kolonizatorów w XVI wieku określają Indian jako istotę niższą, która nie osiągnęła jeszcze w pełni kategorii człowieka. Podkreślano ich brak abstrakcyjnego myślenia, brak wyższych uczuć i odniesień, opieszałość i brak samodzielności. Stąd też zrodziła się potrzeba i konieczność „zredukowania” Indianina do wiary chrześcijańskiej i kultury europejskiej, które są środkami do osiągnięcia cywilizacji, a tym samym kategorii pełni człowieczeństwa⁴.

Kolejnym okresem wzmożonej refleksji prawnej był wiek XIX i pierwsza połowa XX wieku, z dalszą polityką depersonalizacji Indian, w tym na poziomie lingwistycznym.

³ Vargas Manrique, *Los indígenas en las crónicas*, s. 249.

⁴ Tamże, s. 256.

Podczas pierwszego spotkania z Indianami w Meksyku Jan Paweł II przywołał postać nieustępliwego obrońcy Indian z XVI wieku – bp. Bartolomé de las Casas (współcześnie diecezja San Cristóbal de las Casas)⁵. Jest on postrzegany jako prekursor norm pracy misyjno-ewangelizacyjnej pośród Indian. Jego postulaty można zawrzeć w 5 punktach (używając współczesnych sformułowań): a) uznanie godności osobistej Indian i wypracowanie sprawiedliwych praw dla społeczności autochtonicznych; b) ewangelizacja musi się opierać na znajomości języków indiańskich oraz wysokim stopniu znajomości poszczególnych kultur przez misjonarzy; c) jedynym adekwatnym sposobem głoszenia Ewangelii i nauczania prawd wiary jest ewangelizacja pokojowa, bez odwoływania się do jakiegokolwiek przemocy; d) praca ewangelizacyjna pośród Indian wymaga stałej obecności ewangelizatorów, jak również ich pełnej dyspozycyjności oraz bezinteresowności; e) Kościół musi wziąć na siebie zadanie „prorockiego oskarżania”, szczególnie względem wszelkich niesprawiedliwości i nadużyć, jakich doświadczali Indianie ze strony *encomenderos* czy też hiszpańskich osadników. Sformułowane w połowie XVI wieku, czyli w początkach ewangelizacji Nowego Świata, normy ewangelizacyjne nie tylko się nie zdezaktualizowały, ale można je potraktować jako ważne kryteria dla misyjnej działalności współczesnego Kościoła.

Salus animarum suprema lex

Autochtoni Nowego Świata niemal od samego początku byli postrzegani przez misjonarzy i Kościół jako istoty rozumne, a przez to zdolne do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, do czego odnosi się motto *salus animarum suprema lex*. Status prawny Indian opierał się na uznaniu ich za osoby. Korona Hiszpańska nigdy nie dążyła do zastąpienia jednego świata innym ani nawet do radykalnej transplantacji, czyli przeszczepienia Hiszpanii do Nowego Świata i uczynienia Indian Hiszpanami. Dążenie Korony Hiszpańskiej polegały na zharmonizowaniu tych dwóch światów pod zwierzchnictwem Korony i Kościoła. Owe dwa tak odrębne światy miały być zjednoczone w tej samej wierze i sztandarze monarchii.

Prosty (nieradko prymitywny) styl życia Indian wymagał, według oceny misjonarzy, ucywilizowania, co określano jako wprowadzenie re-

⁵ A. Maestre Sánchez, „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, „*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*”, 21(2004), s. 91–134.

guł racjonalnego życia, przy jednoczesnym wyplenieniu barbarzyństwa (bałwochwalstwa i przesądów, ofiar z ludzi i jedzenia ludzkiego mięsa, grzebania żywych osób, sodomii, poligamii, pijaństwa i nagości; zwalczania wszelkich przejawów nieporządku, zemsty, lenistwa, bezczynności)⁶. „Być człowiekiem racjonalnym” oznaczało dostosowanie się do określonych parametrów zachowań: przestrzeganie zasad wynikających z prawa naturalnego, racjonalne i prospołeczne zachowanie, akceptacja i uczestnictwo w strukturach organizacyjnych społeczeństwa, pielęgnowanie życia rodzinnego, kierowanie się w życiu zasadami i wartościami religijnymi, sprawne posługiwanie się językiem, bycie zaangażowanym w pomnażanie dóbr materialnych, zajmowanie się handlem, zdolność do obrony itd.⁷ Innymi słowy, aspektami świadczącymi o stopniu alienacji z człowieczeństwa (niskiego poziomu człowieczeństwa) byłyby brak uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym czy też nieumiejętność przestrzegania i kierowania się w życiu wartości wyższymi.

W części hiszpańskojęzycznej Nowego Świata Indianie według prawa byli wasalami Korony Hiszpańskiej, mieli podmiotowość prawną i przynajmniej teoretycznie cieszyli się pewnymi prerogatywami. Zadaniem urzędników królewskich oraz biskupów i misjonarzy była ochrona Indian przed różnorodnymi nadużyciami. Zatem ogólna zasada odnośnie do Indian z Nowego Świata brzmiała: Indianie są wolni (są wasalami Korony Hiszpańskiej), a więc nie mogą być zniewaleni, aczkolwiek niemal cały XVI wiek był naznaczony dramatem sumienia chrześcijańskiego. To właśnie „kwestia sumienia” dała początek wieloaspektowemu procesowi teologicznemu, filozoficznemu, politycznemu i legislacyjnemu, koncentrującemu się na legalności ewangelizacji oraz podboju. Ważnym punktem odniesienia była filozoficzno-teologiczno-prawna debata w Valladolid (1550–1551) o duszy i racjonalności oraz wolności, dzikości i barbarzyństwie Indian, czyli „osobliwości Indian”⁸. Kategoria „ludzie” w odniesieniu do Indian była niekiedy podważana ze względu na trudność zidentyfikowania ich jako dobrze zdefiniowanych indywidualności⁹.

⁶ J.M. García, *Iglesia e indigenismo*, „Hispania Sacra”, 54(2002), nr 110, s. 444–446; F. Castañeda Salamanca, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Mexico 2002, s. 71–73.

⁷ Tamże, s. 110–111.

⁸ Maestre Sánchez, „*Todas las gentes del mundo son hombres*”, s. 91–134; H. Grenni, *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „Teoría y Praxis”, 2008, nr 12, s. 49–54.

⁹ Vargas Manrique, *Los indígenas en las crónicas de Indias*, s. 63.

Derecho Indiano w *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* (w szczególności cała księga szósta drugiego tomu) są pięknym przykładem hiszpańskiego humanizmu tamtych czasów. Ów zbiór praw był próbą wyeksponowania człowieczeństwa Indian a zarazem zrekompensowania poprzez ustawodawstwo Korony wielorakich nierówności społecznych, aby zapewnić im stosowne miejsce w systemie kolonialnym¹⁰. Na bazie prawa kolonialnego powstał byt polityczno-społeczny, określany jako Republika Indian, którego przeciwstawieniem była Republika Hiszpańska¹¹. Współistnienie dwóch republik oznaczało budowanie wspólnego dobra, czyli współpracę. Indianie byli podporządkowani i uzależnieni politycznie, społecznie i gospodarczo od Republiki Hiszpańskiej. Taki model umożliwiał w miarę pokojową koegzystencję dwóch tak odrębnych, aczkolwiek zależnych od siebie światów. Rezultat oddziaływań kulturowych czy też wykluczenia kulturowego w tym okresie można oceniać bardzo różnorodnie. Społeczności indiańskie były pod wpływem albo też były odcięte od modernizacyjnego projektu Korony Hiszpańskiej. Tym samym były bardziej lub mniej poddawane wpływom kultury zachodniej albo mówiąc inaczej, w większym lub mniejszym stopniu zachowywały swoją kulturową tożsamość.

Tak więc prawo hiszpańskie respektowało i promowało człowieczeństwo Indian Nowego Świata, aczkolwiek codzienna praktyka pozostawiała bardzo wiele do życzenia. Zbyt często bowiem dbano o optymalizację obowiązującego prawa i systemu gospodarczego, natomiast mniejsze znaczenie przypisywano realnej humanizacji Indian¹². *El Indio* był postrzegany jako podmiot działania systemu kolonialnego, aby stał się jego aktywną (produktywną) częścią. Takie ujęcie było klarownym przejawem koncepcji utylitarystycznej.

W okresie kolonialnym status ludności autochtonicznej był określany jednoznacznie przez prawa Korony Hiszpańskiej i Portugalskiej. Społeczeństwo kolonialne Nowego Świata miało strukturę piramidalną. Indianie znajdowali się wprawdzie w dolnych partiach drabiny społecznej, jednakże ich status, prawa i obowiązki były precyzyjnie określone przez prawo kolonialne (ustawodawstwo królewskie). Ludy autochtoniczne z pewnością nie stanowiły warstwy uprzywilejowanej w społeczeństwie kolonialnym, tym niemniej przysługiwały im liczne prawa, pozwalające nawet na znaczny awans społeczny. Znane są bowiem liczne przypadki, głównie z XVII i XVIII wieku,

¹⁰ Grenni, *El lugar del indio*, s. 33–34.

¹¹ García, *Iglesia e indigenismo*, s. 455–456.

¹² Grenni, *El lugar del indio*, s. 68.

kiedy to Indianie jako wykwalifikowani rzemieślnicy i budowniczowie, artyści i muzycy, a nawet urzędnicy, stawali się istotnym elementem systemu kolonialnego. Byli przez to ludźmi w pełni wolnymi i suwerennymi.

Kreowanie nowych uzależnień

W okresie kolonialnym Korona Hiszpańska podejmowała i stymulowała konkretne procesy modelowania społeczności indiańskich według lansowanych kryteriów dla projektów cywilizacyjnych, swoich potrzeb i oczekiwań. Podejmowano wielorakie i wielokrotne próby dookreślenia statusu Indianina jako istoty racjonalnej i wolnej. Proces ten oznaczał się sporą dozą enigmatyczności i był prowadzony w oparciu o przesłanki biblijno-teologiczne oraz filozoficzno-prawne ówczesnej epoki. Indianie musieli zmagać się z szerokim zakresem nałożonych na nich wymogów i obowiązków, ale też cieszyli się wieloma prawami określonymi przez prawo kolonialne.

Żywot wielu społeczności autochtonicznych w okresie kolonialnym nie był łatwy ani bezproblemowy, aczkolwiek status prawny i społeczny Indian był jasno określony i istniały wielorakie możliwości awansu społecznego. Zatem „Indianin nie stanowił problemu”, ponieważ był ważną częścią społeczeństwa kolonialnego. Nawet nazwa *el indio miserable* nie była epitetem, ale nazwą projektu, mającego zapewnić Indianom prawo do godnego życia i integralnego rozwoju¹³.

Na początku XIX wieku sytuacja Indian uległa zasadniczej zmianie: „Indianin stał się problemem”, z którym nie potrafił sobie przez długi czas poradzić, natomiast próby zdefiniowania, „kim jest Indianin” albo „kogo można uważać za Indian” ciągnęły się długimi dekadami w XIX i XX wieku¹⁴.

Dobra znajomość Indian języka hiszpańskiego mogła być bardzo pomocna, zaś nieznanie języka urzędowego pozbawiała Indian środków niezbędnych do wejścia w proponowaną im progresywną kulturę i cywilizację zachodniej. Wychodzono jednak z założenia, że dobrze zorganizowany system edukacji pozwoli na wzrost samoświadomości Indian, a tym samym odpowiedzialnego ich zaangażowania na poziomie polityczno-gospodarczym, społeczno-kulturowym oraz religijnym.

¹³ E. Cebreiros-Álvarez, *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”*, w: *“Panta rei”: studi dedicati a Manlio Bellomo*, vol. 1, Roma 2004, s. 471–472.

¹⁴ G. Bonfil Batalla, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, *“PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe”*, 2019, nr 3, s. 17–21.

Należy mieć na uwadze, że od pierwszej połowy XX wieku, stosunkowo powszechne były opinie, które głośno wyraził José Carlos Mariátegui: „Przekonaniem moim jest, że uświadomienie i prawdziwa waloryzacja Indianina dokonać się może w drodze socjalizmu”¹⁵. W dalszej części swojego wywodu powołuje się na pisarza Valcéręla, który twierdził, że „indiański proletariatus oczekuje swojego Lenina”. Twierdził też, że akcja rewindykacyjna Indian to nie tyle kwestia filozofii i kultury, ale działanie o charakterze ekonomicznym i politycznym. „Socjalizm nauczył nas rozumienia kwestii indiańskiej w nowych kategoriach. Przestaliśmy ją rozpatrywać w sferze abstrakcyjnych problemów etnicznych czy moralnych, uznając ją konkretnie za problem społeczny, ekonomiczny i polityczny. Po raz pierwszy możemy powiedzieć, że kwestia indiańska stała się jasna i ściśle określona”¹⁶. Tym samym sprawa ludów autochtonicznych nabrała wyraźnych cech ideologii lewicującej, jakoby jedynej, która jest gotowa zadbać o godność, wolność i suwerenność Indian.

Wydaje się symptomatyczne następujące podejście, przedstawione w publikacji *Horas de la Lucha* przez Gonzalesa Prada: „Można dwoma drogami polepszyć dolę Indianina: albo przez wzruszenie serca ciemieżców do tego stopnia, że sami zaczną uznawać prawa uciskanych, albo przez odwagę uciskanych, którzy wymuszą na ciemieżcach respektowanie swych praw”¹⁷. Podejście do kwestii indiańskiej może być zatem bardzo różnorodne i być interpretowane diametralnie różnie.

Wiek XIX i XX to liczne dywagacje, publikacje naukowe oraz popularne na temat indiańskości. Okazało się, że indiańskość można opisywać i rozważać w zakresie czysto etnologiczno-antropologicznym albo promować poprzez opisy publicystów. Jeden z myślicieli peruwiańskich w połowie XX wieku określił to „bezpłodnymi igraszkami teoretycznymi – nierzadko wyłącznie werbalnymi – niezasługującymi na uwagę”¹⁸. Większość autorów poświęcała bowiem sporo uwagi na aspekty folklorystyczne i frapującą egzotykę. Poruszano też tematy związane z marginalizacją, alienacją, wykluczeniem społecznym czy też zacofaniem Indian. Ekspozowano niższość kulturową, gospodarczą i społeczną Indian, ekscytując się prostotą i życiem na łonie natury. Taki nieco romantyczny, ale mało realny obraz społeczeństw

¹⁵ J.C. Mariátegui, *Kwestia indiańska i agrarna w Peru*, w: *Spory o historię. Ameryka Indiańska*, red. R. Romano, Warszawa, 1971, s. 238.

¹⁶ Tamże, s. 238.

¹⁷ Tamże, s. 243.

¹⁸ Tamże, s. 237.

indiańskich, był powielany w kolejnych dekadach z przełomu XIX i XX wieku i utrwał w kulturze zachodniej pewne stereotypy (nie)dotyczące życia, kultury i tożsamości ludów autochtonicznych. Naukowcy i podróżnicy, ale też pisarze i dziennikarze potrzebowali czasu, aby dojrzeć do zrezygnowania z posługiwania się terminami o charakterze ogólnikowym i przejścia na poziom posługiwania się nazwami poszczególnych ludów (Ajmara, Guarani, Mapucze), dostrzegając tym samym ich odrębność kulturową i swoistość tożsamościową. Stanowiło to swoiste wyzwolenie Indian z gorsetu dziewiętnastowiecznej terminologii.

Tematyka dotycząca indiańskości była podejmowana już od XIX wieku przez intelektualistów poszczególnych państw latynoamerykańskich albo też na forach naukowych w XX wieku. Przykładem takich środowisk są Międzyamerykańskie Kongresy Spraw Tubylczych (pierwszy w meksykańskim Pátzcuaro w roku 1940), Międzyamerykański Instytut Spraw Tubylczych (założony w roku 1940) albo cyklicznie odbywające się Kongresy Amerykanistów. Organizacje te, o zasięgu krajowym lub międzynarodowym, były pomyślane jako platforma spotkań do wymiany poglądów i doświadczeń, ale też popularyzacji dążeń ludów tubylczych na arenie narodowej. Rządy niektórych państw latynoamerykańskich powoływały do życia stosowne ministerstwa. Powstawały rozmaite gremia mające za zadanie ochronę i obronę spraw Indian.

Sami Indianie twierdzili, że poczucie bycia „obcokrajowcem” (cudzoziemcem) w kraju zamieszkania towarzyszyło wielu ludom indiańskim przez bardzo długi okres. Paradoks polegał na tym, że w niektórych krajach społeczności autochtoniczne stanowiły połowę albo też większość wszystkich mieszkańców. Nie zmieniało to faktu, że to mniejszość rządziła większością, kontrolując awans społeczny ludności pochodzenia indiańskiego.

Przez długi okres kwestią sporną i dyskutowaną w kręgach polityków i intelektualistów była klasyfikacja Indianina: komu przynależy się tożsamość autochtoniczna, tj. jakie należałoby przyjąć kryteria „bycia Indianinem”, którego określano też jako autochtona, tubylca, krajowca albo po prostu *indio* (z wielką dozą pogardy i lekceważenia). Debaty na temat „kto (nie) jest Indianinem” (czystej krwi), były prowadzone z różnym natężeniem w poszczególnych krajach latynoamerykańskich. Poszukiwano czy też chciano wypracować kryteria klasyfikacji i przynależności do grupy autochtonów. Wysiłki zmierzały ku temu, aby wskazać, kto jest, a kto nie jest autochtonem, tj. komu należą się takie czy inne przywileje, a komu one nie przysługują. Dyskusje na ten temat przetoczyły się przez całą Amerykę

Łacińską, poczynawszy od lat czterdziestych XX wieku. Z wielką wnikliwością podejmowano ten temat w Meksyku oraz w Chile, gdzie w roku 1950 powstały specjalne Komisje Rządowe, których zadaniem było przygotowanie projektu dotyczącego praw ludów autochtonicznych. W tym samym roku w Gwatemali został powołany do życia Instytut Spraw Tubylczych. Tym tropem podążały również inne kraje.

Poszczególne gremia akademickie wypracowywały swoje kryteria dotyczące stopnia indiańskości. Oscylowały one wokół podobnych aspektów: etnicznych i rasowych (przynależność rasowa według czynników biologicznych – cechy somatyczne); kulturowych (obyczaje; aspekty kultury duchowej i materialnej); organizacji społecznej (poczucie przynależności grupowej, sposoby produkcji i handlu); czynnika psychologicznego (świadomość grupowa); dziedziczenia ziemi; kryterium religijnego (przynależności religijnej, praktyk o charakterze religijnym, stopnia synkretyzmu) oraz oryginalności w odniesieniu do twórczości artystycznej i muzycznej. Owa debata dotycząca indiańskości nie została w pełni ukończona i jest kontynuowana również obecnie. Chodzi głównie o przywileje, z jakich można skorzystać, mając (mogąc się wykazać) przynależność etniczną do którejś ze społeczności autochtonicznej.

Spojrzenie Jana Pawła II

Wspomniane wyżej zauroczenie ideologią lewicową i upatrywanie głównie w niej skutecznej transformacji i pomocy stanowiło wielkie wyzwanie dla nauczania Jana Pawła II, poczynawszy od jego pierwszej podróży apostołskiej do Meksyku (1979). Ówczesne, silnie zakorzenione idee lewicowe oraz wpływ teologii wyzwolenia, poniekąd nie sprzyjały nauczaniu papieskiemu skierowanemu ku kwestii indiańskiej, ale też nie okazały się przeszkodą nie do pokonania. Jan Paweł II zmierzył się z tym trudnym wyzwaniem, zaś jego wysiłki nie okazały się zupełnie bezowocne.

Ważne wydają się słowa Jan Pawła II wypowiedziane w Meksyku: „działalność Kościoła w takich dziedzinach, jak promocja człowieka, rozwój, sprawiedliwość, prawa osoby, ma być zawsze służbą człowiekowi, i to człowiekowi widzianemu w świetle akceptowanej w tymże Kościele chrześcijańskiej antropologii. Kościół nie potrzebuje zatem systemów ideologii, żeby kochać i bronić człowieka oraz współdziałać w jego wyzwoleniu: w samym sercu tego orędzia, którego jest depozytariuszem i głosicielem, znajduje inspirację do działania na rzecz braterstwa, sprawiedliwości, poko-

ju, do występowania przeciwko wszelkim formom dominacji, zniewolenia, przemocy, dyskryminacji, gwałtu, zamachów na wolność religijną, agresji przeciwko człowiekowi i wszelkich zamachów na życie”¹⁹.

Wydaje się, że dla wielu współczesnych środowisk polityczno-społeczno-gospodarczych główną motywacją zainteresowania się ludami autochtonicznymi jest ich udział w rozwoju produkcji, a tym samym pomnażaniu bogactwa i znaczenia warstw uprzywilejowanych oraz rządzących. Cechami charakterystycznymi nad wyraz wyrazistymi są w wielu przypadkach dalsze lekceważenie i wyzysk, nieprzychylność i manipulowanie, ale też nierzadko opieszałość, bagatelizowanie czy też gnuśność stosownych instytucji i urzędników oskarżających Indian o „oporność na cywilizację”. Indianie nadal zbyt często są traktowani wybitnie przedmiotowo. Ta charakterystyka odnosi się niestety również do wielu duszpasterzy, na których spoczywa obowiązek podmiotowego traktowania Indian, w tym ich obrony przed wykorzystywaniem i niesprawiedliwym traktowaniem oraz wspierania w rozwoju według nauki społecznej Kościoła. „W ciągu dziejów nie mało było takich «pasterzy» – władców, wodzów, dyktatorów, ideologów, twórców opinii czy kierunków myślenia – którzy próbowali «paść» lud i prowadzić go ku sztucznym rajom i obiecanyom ziemiom wolności, dobrobytu, sprawiedliwości, realizacji wszystkich dążeń, a wszystko to z pominięciem Boga i Jego świętego prawa. I jeden po drugim – gdy pojawiało się niebezpieczeństwo, gdy niepowstrzymany bieg historii przybliżał godzinę prawdy – okazywali się fałszywymi pasterzami, sługami nie prawdy i dobra, ale partykularnych interesów, ideologii i systemów, które zwracają się przeciw człowiekowi”²⁰.

Tak jak w historii okresu kolonialnego Kościół wykazał się wielką intuicją, mądrością i zaradnością w ochronie ludów autochtonicznych, tym większą inicjatywą i zaangażowaniem powinien wykazać się obecnie. Wskazuje na to tradycja oraz nauka Kościoła i papieży, w tym Jana Pawła II oraz Franciszka. W okresie kolonialnym Kościół wykazał się wielką inicjatywą i rozwinął wielorakie strategie misyjno-duszpasterskie względem Indian. Od

¹⁹ Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, Puebla, 28 I 1979, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, s. 286.

²⁰ Tenże, Homilia podczas Mszy św. na placu Xico del Valle de Chalco dla wiernych diecezji Netzahualcóyotl *Kiedy bieg historii przybliżył godzinę prawdy*, Meksyk, 7 V 1990, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 12, s. 309.

XVI wieku Indianie byli postrzegani jako adresaci przepowiadania misyjnego, a z biegiem czasu duszpasterskiego. Pozostaje nadal kwestią dyskutowaną, czy byli oni traktowani jedynie jako bierny i mało wdzięczny przedmiot działalności misyjnej, czy też jako eksycytujący, a zarazem bardzo wymagający podmiot misji Kościoła w Nowym Świecie, który należy dowartościować i wypromować ku prawdziwej wolności w duchu ewangelicznym?

STRESZCZENIE

Debata na temat wolności i suwerenności społeczności indiańskich w Ameryce Łacińskiej trwa od pięciu wieków i nadal pozostaje frapującym aspektem w wymiarze polityczno-społecznym oraz ewangelizacyjnym. W kontekście iluzorycznej suwerenności ludów autochtonicznych w okresie kolonialnym niezwykle ważną rolę w obronie wolności Indian odegrał Kościół. Misjonarze walczyli o godność Indian i podkreślali konieczność podmiotowego ich traktowania. Zadanie to jest realizowane również współcześnie i ma swoje niepodważalne miejsce w nauczaniu papieskim.

Słowa kluczowe: Nowy Świat, Indianie, ewangelizacja, Kościół, prawo hiszpańskie, Jan Paweł II.

ABSTRACT

The debate on the freedom and sovereignty of Indian communities in Latin America has been going on for five centuries and still remains an intriguing aspect in the political, social and evangelizing dimension. In the context of the illusory sovereignty of indigenous peoples in the colonial period, the Church played an extremely important role in defending the freedom of the Indians. The missionaries fought for the dignity of the Indians and emphasized the need to treat them subjectively. This task is also carried out today and has its indisputable place in the papal teaching.

Key words: New World, Indians, evangelization, Church, Spanish law, John Paul II.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, Puebla, 28 I 1979, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, s. 278–290.

- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na placu Xico del Valle de Chalco dla wiernych diecezji Netzahualcóyotl *Kiedy bieg historii przybliżył godzinę prawdy*, Meksyk, 7 V 1990, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, s. 308–312.
- Bonfil Batalla G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, "PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe", 2019, nr 3, s. 15–37.
- Castañeda Salamanca F., *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Mexico 2002.
- Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”*, w: "Panta rei": *studi dedicati a Manlio Bellomo*, vol. 1, Roma 2004, s. 469–489.
- García J.M., *Iglesia e indigenismo*, "Hispania Sacra", 54(2002), nr 110, s. 443–473.
- Grenni H., *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, "Teoría y Praxis", 2008, nr 12, s. 33–69.
- Hernández Astete F., *La concepción de hombre entre los incas*, "Allpanchis", 41(2010), nr 75, s. 33–57.
- Maestre Sánchez A., "Todas las gentes del mundo son hombres". *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 21(2004), s. 91–134.
- Mariátegui J.C., *Kwestia indiańska i agrarna w Peru*, w: *Spory o historię. Ameryka Indiańska*, red. R. Romano, Warszawa, 1971, s. 235–308.
- Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos*, Bogota 2015.
- Zavala S., *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992.

