

Redakcja naukowa:

Damian Wąsek, Marek Gilski, Szymon Drzyżdżyk

Wokół pytań o apologię

Akcenty krakowskie

scriptum

PRZESTRZENIE W TARY

Wokół pytań o apologię

Akcenty krakowskie



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



NARODOWY
PROGRAM
**ROZWOJU
HUMANISTYKI**

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa
w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”,
nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12,
kwota dofinansowania: 446 868,00 zł,
całkowita wartość projektu 446 868,00 zł.

P8
W

Redakcja naukowa:

Damian Wąsek, Marek Gilski, Szymon Drzyżdżyk

Wokół pytań o apologie

Akcenty krakowskie

Kraków 2024

DD7ESTDP7ENTF WTADV

Copyright © by Redakcja, 2024
Copyright © by Wydawnictwo «scriptum», 2024

Recenzenci:
ks. prof. dr hab. Robert Woźniak
ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Recenzent wydawniczy:
ks. dr Adam Sejbuk

Korekta:
Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp i projekt okładki:
Tomasz Sekunda

Na okładce:
© scriptum

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-20-0 (druk)
ISBN 978-83-8370-038-0 (online)
<https://doi.org/10.15633/9788383700380>

Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
tel. +48 604 532 898
e-mail:
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Wstęp _____ 7

I.

Perspektywy ogólne

Przemysław Artemiuk

Od apologetyki do nowej apologii _____ 13

Krzysztof Jaworski

Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii _____ 53

Krzystian Kałuża

Chrystus i religie. Zarys chrześcijańskiej teologii religii _____ 105

Monika Pławecka OSU

Apologia chrześcijaństwa wobec teorii ewolucji –
propozycja D. Edwardsa _____ 141

Tereza Huspeková CHR

Doktryna „wieloaspektowości” jako forma apologii –
czego możemy się nauczyć od dżinistów? _____ 161

II. Perspektywy krakowskie

Wojciech Baran

Apologia nauki o (nie)pokalanym poczęciu Najświętszej
Maryi Panny na Uniwersytecie Krakowskim w XV w. _____ 189

Łukasz Piórkowski

Duszpasterskie inicjatywy kard. Franciszka Macharskiego
jako forma apologii małżeństwa i rodziny _____ 223

Lech Wołowski

Józef Tischner jako apologeta chrześcijaństwa _____ 267

Antoni Nadbrzeżny

Apologia dialogiczna.
Arcybiskup Józef Życiński wobec współczesnej kultury _____ 293

Wojciech P. Grygiel

Michała Hellera apologia transcendencji
jako poznawczej granicy uprawiania współczesnej nauki _____ 329

Wstęp

W debatach wokół deklaracji *Dignitatis humanae*, ogłoszonej w 1965 roku przez Sobór Watykański II, bardzo często pojawiało się napięcie między prawem do wolności religijnej a nakazem ewangelizacyjnym i obowiązkiem zwalczania błędnych poglądów. Niektórzy dopominali się restrykcyjnego i arbitralnego postępowania Kościoła i państwa wobec niewierzących i tych, którzy odstępowali od katolicyzmu. Większość jednak twierdziła, że wolność związana z godnością każdego człowieka jest wielką wartością, a jej poszanowanie stanowi warunek autentycznego aktu wiary, dlatego należy ją chronić i promować. Ostatecznie zdecydowano, że w procesie krzewienia wiary Kościół powinien kierować się metodą dialogu, odrzucając wszelkie formy przymusu.

Od ogłoszenia Deklaracji o wolności religijnej mija prawie sześćdziesiąt lat, a podejmowane w niej zagadnienia nie tylko nie tracą na aktualności, ale domagają się wciąż głębszego namysłu. Z uwagi na ruchy migracyjne, wymagania rynku pracy, rozwijającą się turystykę i szybsze środki komunikacji, społeczeństwa stają się coraz bardziej kulturowo i religijnie pluralistyczne. W wielu tradycyjnie katolickich środowiskach pojawiają się wyznawcy innych religii. Ponadto, w wielu krajach rozwiniętych i rozwijających się postępują procesy laicyzacji. To wszystko stawia przed osobami wierzącymi pytania: W jaki sposób prezentować chrześcijaństwo

wobec niechrześcijan i niewierzących? Jak bronić własnej wiary? Gdzie szukać najskuteczniejszych argumentów? Jak zintegrować współczesne myślenie naukowe i kulturowe z prawdami głoszonymi w Kościele? Swoje wątpliwości mogą mieć również osoby, które zastanawiają się nad konwersją lub przyjęciem katolicyzmu.

Książka *Wokół pytań o apologię* jest przyczynkiem do odpowiedzi na te i podobne pytania. Pierwsza jej część zawiera refleksję systematyczną i otwiera różne perspektywy myślenia. Przemysław Artemiuk prowadzi czytelnika przez karty historii teologii, ukazując rozwój apologetyki, aż do przekształcenia jej w nową apologię. Krzysztof Jaworski sięga do filozofii nauki, adaptując model rewolucji naukowych Thomasa Samuela Kuhna do zmian na polu rozwoju teologicznego. Krystian Kałuża otwiera drzwi do teologii religii, wskazując na otwarty inkluzywizm jako sposób uniknięcia zarówno relatywizmu, jak i fundamentalizmu religijnego. Wskazówki na wycieczkę po skomplikowanych drogach ewolucjonizmu znajdujemy w opracowaniu Moniki Pławeckiej, która – wraz z Denisem Edwardsem – odpowiada na pytania o możliwość pogodzenia teologii z osiągnięciami współczesnych nauk przyrodniczych. Przestrzeń rozważań systematycznych domyka Tereza Huspeková, która z wrażliwością religioznawczyńi zabiera czytelnika w daleką podróż do krainy dżinistów, szukając w ich wieloaspektowej logice inspiracji dla chrześcijańskiej myśli apologetycznej.

Książka, która trafia do rąk czytelnika, ma zagadkowo brzmiący podtytuł *Akcenty krakowskie*. Ukryte są za nim konkretne studia przypadków apologii, których sceną była stolica Małopolski oraz trzy postacie, które były lub są związane z Krakowem, a których myśl może pomóc w poszukiwaniu skutecznych argumentów za chrześcijaństwem. Te zagadnienia znalazły się w drugiej części monografii. Wojciech Baran zaprasza nas do podróży w czasie, byśmy wraz z nim przeszli bardzo ciekawą debatę na temat

obrony nauczania o (nie)pokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, jaka toczyła się na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Z Łukaszem Piórkowskim wracamy do trudnego okresu przełomu politycznego w Polsce, by zapoznać się z inicjatywami duszpasterskimi ówczesnego metropolity krakowskiego, kardynała Franciszka Macharskiego, które podejmował w celu obrony chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny. W ramach prezentacji istotnych myślicieli współczesnych Lech Wołowski przygląda się bliżej Józefowi Tischnerowi, eksplorując mniej znany obszar działalności filozofa, czyli jego pisma apologetyczne i teologiczne. Nieoceniony wkład w promocję kultury chrześcijańskiej, poprzedzony szerokimi badaniami na wielu polach naukowych, wniósł z pewnością Józef Życiński. Zręby jego teologicznego dialogu z współczesnością prezentuje teolog z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Antoni Nadbrzeźny, łącząc w pewien sposób dwa polskie ośrodki uniwersyteckie, szczególnie bliskie najpierw tarnowskiemu, a później lubelskiemu pasterzowi. Ostatni rozdział tej książki poświęcony został Michałowi Hellerowi, prawdopodobnie najbardziej znanemu współczesnemu myślicielowi związanemu z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, laureatowi Nagrody Templetona. W swoim dorobku naukowym posiada całą gamę zagadnień mieszczących się w ogólnie pojętej relacji nauka–religia. Wojciech Grygiel przygląda się jednemu z aspektów jego twórczości, którym jest apologia transcendencji jako poznawczej granicy uprawiania współczesnej nauki.

Prezentowane w publikacji treści rodziły się w dwóch kontekstach badawczych. Pierwszy z nich to *Podwawelskie spory o kształt wiary*. Pod takim szyldem odbywają się w Krakowie coroczne spotkania naukowców z różnych dziedzin, którzy podejmują aktualne problemy teologiczne i interdyscyplinarne. Tegoroczna (2024) konferencja dotyczyła pytań o apologię chrześcijaństwa

w połączeniu z kontekstem krakowskiego środowiska teologicznego i filozoficznego. Książka stanowi pokłosie wymiany myśli, która miała miejsce podczas tego spotkania.

Drugi kontekst to projekt badawczy *Filary polskiej apologetyki i teologii fundamentalnej*, finansowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” – moduł „Dziedzictwo narodowe”. Jego celem jest skatalogowanie, opracowanie i promocja sylwetek i twórczości najważniejszych polskich apologetów i teologów fundamentalnych. Ich działalność naukowa i organizacyjna stała u podstaw współczesnych ośrodków akademickich, a pozostawione przez nich dziedzictwo wciąż może inspirować do nowych badań. Oddawana Czytelnikom monografia stanowi przybliżenie przestrzeni myślenia apologetycznego i sylwetek apologetów związanych głównie z Krakowem i jego uczelniami.

I.
Perspektywy ogólne

Przemysław Artemiuk

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

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (<https://ror.org/05sdyjv16>)

Od apologetyki do nowej apologii

Wprowadzenie

Od końca XX wieku mamy do czynienia z powrotem apologetyki/apologetyki. Zjawisko to bywa określane mianem „renesansu apologii”¹. Potrzebę obrony wiary, a zatem apolo-

¹ Chodzi w nim – zauważa H. Seweryniak – o „skojarzenie pewnego nurtu konserwatywnego czy neokonserwatywnego we współczesnej filozofii, publicystyce i dziennikarstwie z apologią, prądem myśli filozoficznej, teologicznej i literackiej, który towarzyszył formowaniu się zrębów Europy czy kultury euroatlantyckiej. Od lat osiemdziesiątych XX wieku w Europie i Ameryce dużą popularnością cieszą się publikacje i programy telewizyjne, w których daje się odpór prowokacjom i atakom ze strony nowej lewicy, promuje się tradycyjne wzorce moralne, rodzinne i wychowawcze, ośmiesza eksperymentowanie na obszarze dogmatu, etyki katolickiej i liturgii. Reakcja ta przyjmuje postać ważnego sporu cywilizacyjnego. Uczestniczą w nim myśliciele, którzy troszcząc się o przyszłość naszego świata, bronią principiów prawego sumienia oraz piszą mocne teksty i tworzą przekonujące programy telewizyjne o demograficznym samobójstwie Europy, o ekspansji islamu, o dziwactwie pomysłów

gii, dostrzegają chrześcijanie różnych denominacji, od katolików po anglikanów². Dłaczego? Mają bowiem świadomość, że nowa apologia i apologetyka mogą pomóc w tworzeniu przekonującej narracji wiary³. Dają bowiem argumentację służącą uzasadnieniu wiarygodności chrześcijaństwa. Biskup Robert Barron uważa, że dzisiaj „konieczne jest pokazanie kulturze żyjącej naukami ścisłymi, że jedynie transcendentalna i rozumiejąca przyczyna jest w stanie wyjaśnić to, co przypadkowe i dające się zrozumieć z naszego skończonego świata. Kulturze materialistycznej musimy pokazać, idąc za słowami papieża Benedykta XVI, że *Logos* jest metafizycz-

«małżeństw dla wszystkich» czy adopcji dzieci przez pary homoseksualne, o dramacie zalegalizowanej eutanazji. Obrazem, słowem i piórem zmagają się oni o mądre, oparte na tradycji i wymaganiach, wychowanie, o zdrową moralność, o patriotyzm polegający na umiłowaniu swojego kraju, o uczciwą ekologię, o prawą sztukę i dobre maniery. Chociaż publicyści, filozofowie i teologowie z tego nurtu rzadko uważali się za apologetów, niekiedy zapewne z powodu negatywnych konotacji terminu «apologetyka» jako zacieklej obrony «starego porządku», skojarzenie z apologią narzucało się samo. Tym bardziej, że wystarczyło nieco tylko odkurzyć tak naprawdę nigdy niezapomnianych prekursorów tego stylu myślenia, takich jak Chesterton czy Lewis, którzy apologetami chętnie się nazywali”;

H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna i renesans apologii*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, P. Artemiuk (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2020, s. 9–10.

Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2016; P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019; P. Artemiuk, *Apologia*, Wydawnictwo W drodze, Warszawa-Poznań 2023.

² Zob. H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2018; A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, Wydawnictwo W drodze, D. Krupińska (tłum.), Poznań 2020; P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Fundacja Prodeoteo, R. Zajączkowski (tłum.), Warszawa 2020.

³ Zob. R. Barron, *Zadania następnego pokolenia katolickich dziennikarzy komentujących bieżące wydarzenia*, w: R. Barron, *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, E. Kopocz (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019, s. 241.

nie bardziej podstawowy niż byle materia. Kulturze sceptycznej musimy pokazać, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest intelektualnie logiczna i historycznie do obronienia. Konieczne jest pokazanie znudzonej kulturze, że życie w Duchu jest wspaniałą przygodą, korespondującą z najgłębszym pragnieniem ludzkiego serca⁴. Potrzeba zatem mądrej i kreatywnej apologii i apologetyki, która będzie korzystała z dorobku pokoleń, a równocześnie zaproponuje nowe rozwiązania i wejdzie w przestrzenie, które dzisiaj stają się nowym kontekstem dla chrześcijaństwa⁵.

Podjmując namysł nad ewolucją obrony chrześcijaństwa, w części pierwszej zwrócę uwagę na dawną apologię i dawną apologetykę. W części drugiej z kolei dokonam prezentacji nowej apologii i nowej apologetyki. W zakończeniu sformułuję wnioski wpływające z przeprowadzonych analiz.

Dawna apologia i dawna apologetyka

Apologia narodziła się w antycznej Grecji, tam bowiem po raz pierwszy pojawiło się to określenie, przyjmując konotacje praw-

⁴ R. Barron, *Zadania następnego pokolenia katolickich dziennikarzy...*, s. 241–242.

⁵ Zob. M. Zięba, *Antychrześcijański fałsz Zachodu*, „Rzeczpospolita. Plus-Minus” 2017, nr 246, s. 39. Przez nową apologię/apologetykę rozumie się „taką obronę prawd wiary oraz Kościoła, którą cechuje znajomość współczesnej kultury i mentalności. Zajmuje się ona analizą i sposobami rozbijania fałszywych stereotypów o chrześcijaństwie i Kościele (słowo nowoczesna ma zabezpieczyć przed – co jeszcze niekiedy się zdarza – wygłaszaniem z ambony filipik przeciw Wolterowi, Renanowi, Marksowi czy też Satréowi – postaciom obojętnym dzisiejszym słuchaczom). Posługując się racjonalną argumentacją, precyzyjnym, ale plastycznym językiem (kultura obrazu, nie słowa pisanego), starannie unika klerykalizmu”; M. Zięba, *Demokracja i antywangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1997, s. 142–143.

no-filozoficzne, a następnie zostało przyswojone i zaadaptowane przez chrześcijaństwo⁶. Zrazu była jedynie sądową mową obronną (Arystoteles), z czasem zaś stała się wypowiedzią literacką (Platon), samodzielnym gatunkiem, w którym broniono osób czy poglądów i uzasadniano, przywołując argumenty i racje, wiarygodność danych przekonań. Narodziny tej formy obrony dokonały się właśnie w Grecji, która uchodzi za kolebkę myśli spekulatywnej.

Apologię możemy również odnaleźć wśród autorów żydowskich, tworzących w momencie narodzin chrześcijaństwa. Filon Aleksandryjski i Józef Flawiusz, doskonale posługując się greką, podejmują polemikę judaizmu z hellenizmem.

Słowo *apologia* w kontekście chrześcijańskim pojawia się najpierw w tekstach Nowego Testamentu. Spotykamy je zaledwie osiem razy (zob. Dz 22,1; 25,16; 1 Kor 9,3; 2 Kor 7,11; Flp 1,7.16; 2 Tm 4,16). Niemniej jednak wezwanie z *Pierwszego Listu św. Piotra* Apostoła: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony (*pros apologian*) wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia, tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15), stanowiące zachętę do obrony wiary, uchodzi za klasyczny tekst, zawierający dwa istotne wymiary współczesnej teologii fundamentalnej: obronę i uzasadnienie⁷. Nie zmienia to jednak faktu, że żadne z pism nowotestamentalnych, nawet Ewangelie, nie są *sensu stricto* apologiami, chociaż ten wymiar przenika zarówno ich treść (szczególnie jest widoczny w *Ewangelii wg św. Jana*), jak i samo przepowiadanie Jezusa, a potem Jego uczniów. Obrona prawdy o zmartwychwstaniu ukrzyżowanego Pana była domi-

⁶ W dalszej części tekstu wykorzystuję fragmenty mojej książki habilitacyjnej, zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2016; tam również całość bibliografii, s. 549–579.

⁷ Zob. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002⁴, s. 33–43.

nantą pierwszych misji ewangelizacyjnych. Stając najpierw wobec Żydów, a potem pogan uczniowie Jezusa byli niejako *skazani* na apologię, w przeciwnym bowiem razie nauka Krzyża nie wyszłaby poza mury Wieczernika. W takim właśnie kontekście św. Paweł wypowiada słynne twierdzenie: „Gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,22–24).

Obrona chrześcijaństwa jest następstwem zarzutów stawianych przez Żydów. Poprzedzają ją prześladowania, świadczące o narastającym konflikcie z wyznawcami Jezusa, aż do całkowitej separacji judaizmu.

Zarzuty formułowane przez Żydów możemy odtworzyć na podstawie Talmudu, który ukazuje „negatywny i polemiczny sposób percepcji Jezusa i Jego uczniów przez judaizm pierwotny”⁸. Antychrześcijańskie teksty talmudyczne nie stanowią jednolitego traktatu, ale są rozproszone w różnych utworach. Spotykamy je głównie w Talmudzie babilońskim, formowanym w Babilonii od III do VIII wieku, ale również w Talmudzie jerozolimskim, chociaż w mniejszym stopniu, który – ze względu na dominującą obecność chrześcijan na terenie Palestyny w czasie jego ostatecznej redakcji (przypadała na czas od III do V w.) – unikał, w trosce o bezpieczeństwo Żydów, wątków polemicznych⁹. Lubelski biblista M.S. Wróbel podkreśla, iż „teksty talmudyczne nie powinny być uważane za

⁸ M.S. Wróbel, *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, w: *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 47.

⁹ Na temat kształtowania się talmudu zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, R. Gromacka (tłum.), Cyklady, Warszawa 1995, s. 8–29.

bezwartościowe legendy nawet wtedy, gdy intencjonalnie nie przekazują nam historycznej informacji o Jezusie i chrześcijaństwie. Teksty te bowiem z założenia nie stanowią źródeł historycznych dla życia Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów. Niemniej rabini odnoszą się w nich do tego, co opisują ewangelie kanonicznie o Jezusie i jego uczniach. W ten sposób tworzą oni w narracjach talmudycznych swoistą antyewangelię, która jest początkowo przekazywana ustnie, a następnie spisywana w różnych kontekstach ich dzieła¹⁰.

Charakteryzując wczesne apologie, a zatem okres od II do początku III wieku, „warto pamiętać, zastrzega L. Misiarczyk, iż gatunek literacki apologia, który w naszym dzisiejszym języku trzeba by rozumieć jako swego rodzaju «manifest» albo «list otwarty», mógł obejmować cztery obszary tematyczne: obronę przed populistycznymi pomówieniami o kanibalizm, kazirodztwo, ateizm itp.; zapewnienie lojalności obywatelskiej chrześcijan wobec Imperium i domaganie się zaprzestania prześladowań; krytykę politeizmu i filozofii greckiej; prezentację racjonalności i wyższości wiary chrześcijańskiej. Często oczywiście dwa lub trzy powyższe elementy były obecne w jednym tekście. Wszystko było bowiem uzależnione od zamiaru autora i jego zdolności pisarskich¹¹.

Pierwsze apologie nie przetrwały w całości do naszych czasów. Znamy je jedynie fragmentarycznie, odczytując w formie cytatów z późniejszych źródeł. Powstawały, jak zauważa M. Skierkowski, „w kontekście niezrozumiałych oskarżeń, przykrych denuncjacji, niesprawiedliwych procesów i krwawych prześladowań chrześci-

¹⁰ M.S. Wróbel, *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, s. 48.

¹¹ L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsie apologetyki greckie*, L. Misiarczyk (tłum., wstęp i komentarz), Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 68.

jan¹². W pierwszym okresie egzystencji Kościoła (I–II w.) mamy do czynienia z pisarzami chrześcijańskimi, którzy genetycznie należą do pierwszego lub drugiego pokolenia chrześcijan. Są zatem tymi, którzy mieli łączność albo z Apostołami, albo z ich uczniami. Określamy ich mianem Ojców Apostolskich¹³. „Chociaż dzieła [ich], podkreśla M. Skierkowski, skierowane były do wspólnot chrześcijańskich (a więc nie na zewnątrz), to jednak zastosowana argumentacja zmierzająca do rozwiązywania problemów Kościoła ujawnia w wielu aspektach swój charakter apologetyczny (...)”¹⁴.

Jakie zatem argumenty przemawiające za chrześcijaństwem przedstawiają Ojcowie Apostolscy? Ignacy z Antiochii powołuje się na wypełnienie prorocत्व mesjańskich. Papiasz i Polikarp wskazują na wagę naocznego świadectwa o Jezusie. Pseudo-Barnaba, Hermas, a także Ignacy Antiocheński powołują się na argument z wyższości ekonomii zbawczej Jezusa Wcielonego Słowa nad mądrością judaizmu i hellenizmu. *Didache* widzi w chrześcijaństwie wzniosłość moralną i prawość życia. Z kolei Klemens Rzymski argumentuje za urzędem biskupim i autorytetem prymacjalnym biskupa Rzymu pochodzącym z Boskiego uprawnocnienia. W końcu Polikarp, a także Ignacy z Antiochii, w męczeństwie widzi znak autentyczności wiary chrześcijańskiej¹⁵.

Obok Ojców Apostolskich w II wieku pojawiają się także apologetyci, których obrony chrześcijaństwa, ujęte niejednokrotnie w formie petycji pisanych do władz, stają się niezwykle wyrafinowane, a polemika z judaizmem czy pogaństwem coraz dojrzalsza.

¹² M. Skierkowski, *Narodziny apologii chrześcijańskiej*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 13.

¹³ Zob. H. Pietras, *Początku teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 18.

¹⁴ M. Skierkowski, *Narodziny apologii chrześcijańskiej*, s. 17–18.

¹⁵ Zob. M. Skierkowski, *Narodziny apologii chrześcijańskiej*, s. 37–38.

Wraz z nimi wkraczamy w okres rozwoju dojrzałej literatury apologijnej, który przypada na II i III wiek¹⁶.

Wcześni apologetyci greccy, w celu obrony prawdziwości wiary, posługują się następującymi argumentami. Dokonując apologii Jezusa, zwracają uwagę na niezwykłość Jego cudów oraz przekonują, że z nadwyzką wypełniły się w Nim Pisma. Nadal ogromną wagę przykładają do naocznego świadectwa o Chrystusie. Argumentując za sensem życia chrześcijańskiego, wskazują na wyższą moralność wierzących oraz ich prawną niewinność. Biorąc pod uwagę osiągnięcia filozofii pogańskiej, apologetyci są zdania, że w chrześcijaństwie jest zapisana niezwykła wręcz racjonalność, która przewyższa czysto rozumowe osiągnięcia ludzi. Widzą także w wierze jej uniwersalny wymiar, który uobecnia się poprzez ewangelizację narodów. Na zarzuty autentyczności i nowości chrześcijaństwa obrońcy przywołują argument z obecności wiary w starożytnym Izraelu i wyższości monoteizmu nad politeizmem. Kładą także akcent na wartość Tradycji przekazywanej niezmiennie od początku w sposób nieskażony. W tym miejscu pojawia się argumentacja z sukcesji apostoelskiej i sukcesji prymacjalnej. Koronnym dowodem autentyczności chrześcijaństwa pozostaje męczeństwo¹⁷.

Połowa II wieku to czas, kiedy w Afryce rzymskiej zostaje dokonany przekład Biblii na łacinę, tzw. *Afra (Vetus Latina)*. To wydarzenie staje się impulsem dla pisarzy chrześcijańskich, którzy od tej pory podejmując refleksję nad prawdami wiary na Zachodzie imperium, spisują ją w tym języku¹⁸. Argumentacja zawarta w ich dziełach częściowo pokrywa się z wczesnymi apologiami greckimi, znajdują się jednak także nowe stwierdzenia. Łacinni-

¹⁶ Zob. M. Skierkowski, *Wczesne apologetyki greckie*, w: *Powracanie apologii*, s. 39–72.

¹⁷ Zob. M. Skierkowski, *Wczesne apologetyki greckie*, s. 72.

¹⁸ Zob. M. Skierkowski, *Wczesne apologetyki łacińskie*, w: *Powracanie apologii*, s. 73–96.

cy broniąc chrześcijaństwa również rozpoczynali od osoby Jezusa, widząc w Nim wypełnienie prorocत्व starotestamentalnych, a cuda i zmartwychwstanie rozumieli jako potwierdzenie boskości. Chrześcijaństwo cechowała ich zdaniem zarówno wyższość moralna, jak i intelektualna, którym żadne pogańskie wyznanie nie mogło dorównać. Tertulian postrzegał duszę jako naturalnie chrześcijańską, a co za tym idzie, wnioskował o uniwersalności samej wiary. Stawiane wyznawcom Jezusa zarzuty określał jako wydumane, charakteryzujące raczej oskarżycieli niż oskarżonych. Tradycja była według Tertuliana gwarancją nieskazitelności wiary, a męczeństwo znakiem prawdziwości chrześcijaństwa¹⁹.

Dalsze dzieje starożytnej apologii przedstawiają się następująco. W IV wieku przychodzi czas na wielkie prace, odpierające zarzuty filozofów neoplatońskich i sprzeciwiające się ideom synkretycznym. Ich nadejście zwiastowały już dzieła św. Ireneusza i Orygenesesa. Mamy zatem pisma Laktancjusza (zm. ok. 330 r.), Euzebiusza z Cezarei (zm. ok. 339 r.), Atanazego (zm. 373 r.) oraz wczesne dzieła św. Augustyna (zm. 430). IV wiek to także trzy dramatyczne lata panowania Juliana Apostaty (361–363), które objawiły się reakcją pogańską i prześladowaniami. Apologeci: Apolinary z Laodycei (zm. ok. 390), Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390) i Cyryl Aleksandryjski (zm. 444) podejmują intelektualną polemikę z cesarzem i odpowiadają na zarzuty przedstawione przez niego w dziele *Przeciw Galilejczykom*. Kresem starożytnej myśli apologetycznej jest dzieło św. Augustyna *De civitate Dei*, powstałe w latach 413/426 i stanowiące pierwszy zarys teologii dziejów.

„O ile w starożytności, zauważa H. Seweryniak, w (...) [apologetycznym] nurcie działalności Kościoła, który dzisiaj kontynuuje teologia fundamentalna, przeważał aspekt polemiczny i obronny,

¹⁹ Zob. M. Skierkowski, *Wczesne apologetyki łacińskie*, s. 95–96.

to w średniowieczu teologowie skupiali się na funkcji uzasadniającej – wykazywaniu rozumowego charakteru wiary²⁰. Nastąpiło zatem wyraźne przesunięcie w funkcji samej apologii. Zanikł jej wyraz praktyczny – obrona, a jednocześnie dynamicznie rozwinął się jej wymiar systematyzujący, zmierzający ku zbudowaniu argumentów uzasadniających sens wiary.

W myśli chrześcijańskiej i podziałach zachodniej *christianitas*²¹ apologia na progu nowożytności przybiera kształt przyszłej apologetyki i koncentruje się na obronie dwóch tez: chrystologicznej, której uzasadnienie znaleźć można w dziełach dominikanina Girolama Savonaroli (zm. 1498)²², i eklezjologicznej, ujawniającej się w polemicznej dyskusji z rodzącym się protestantyzmem²³. „Reformacja, zauważa H. Seweryniak, podważyła Chrystusowe pochodzenie znaczących instytucji chrześcijaństwa (sakrament kapłaństwa, sukcesja apostołska, posługa papieska, itp.). Nic więc dziwnego, że apologetycy katoliccy koncentrują się na znamionach wiarygodności Kościoła i jego struktur. Polemika staje się po obu stronach zasadniczą formą uprawiania refleksji teologicznej: inne wyznanie traktuje się jako wroga, odmawia się mu znaczenia i ośmiesza w przekonaniu, że znajduje się w radykalnym błędzie. Jej celem jest zwycięstwo własnego Kościoła i wyznania nad innymi. Tak rozumianą apologię uprawia się zarówno po stronie protestanckiej (...), jak i katolickiej”²⁴.

²⁰ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Więź, Warszawa 2010, s. 21.

²¹ Zob. G. d'Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, t. II, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 476–493.

²² Zob. H. Savonarola, *O miłości Jezusa i inne pisma*, A. Kuciak (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.

²³ Zob. R. Samsel, *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego Cenzury*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2011.

²⁴ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, s. 23; zob. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jestem grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej teologii*, Kronos, Warszawa 2013.

Wobec oświeceniowego dyskursu podważającego wiarygodność Objawienia Kościoła odpowiada systematyczną obroną, która kształtuje się i przyjmuje naukową postać apologetyki. Czas wszechwładnego panowania Rozumu *zmusił* niejako teologów do wypracowania nowej metody działania. E. Voegelin zauważa, że nowożytny bunt „przeciwko zasadom religii – bo czymże innym było to zjawisko – uruchomił prąd ideowy, który w decydujący sposób ukształtował polityczną strukturę Zachodu. Wraz z formalnym zniesieniem chrześcijaństwa jako odgórnie jednoczącej, podstawowej duchowej treści rodzaju ludzkiego treści podstawowych wspólnot mogły wypełnić powstałą próżnię”²⁵. Dlatego wobec wyzwań nowożytności, które zostały ocenione przez Kościół negatywnie, zastosowano zgoła inną odpowiedź niż proponowała apologia. „(...) Na przestrzeni XVI–XIX w. ukształtowały się polemiczne wobec oświecenia i odwołujące się do twardych przesłanek rozumowych traktaty, z których w pierwszej połowie XIX w. wyłoniła się samodzielna dyscyplina, zwana apologetyką bądź teologią fundamentalną”²⁶.

Po raz pierwszy jako przedmiot uniwersytecki pojawia się w roku 1819 na Uniwersytecie w Tybindze za sprawą J.S. Dreya (zm. 1853), który powołał jej pierwszą katedrę²⁷. Z czasem dyscyplina ta zaczyna być obecna także na innych katolickich uczelniach i wydziałach teologicznych²⁸. Co jest jej nowością? H. Seweryniak

²⁵ E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, Ł. Pawłowski (tłum.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2011, s. 13.

²⁶ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, s. 26.

²⁷ Zob. G. Ahgelini, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, t. IV, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 293–328.

²⁸ Apologetyka przyjmuje przy tym postać rzymską (model rzymski), gdzie jest nauką badającą źródła i principia dogmatyki, albo niemiecką (model niemiecki), w której wykazuje Boski charakter objawienia chrześcijańskiego i Kościoła w obliczu roszczeń nauki; zob. M. Knapp, *Die Vernunft des Glau-*

zauważa, że w duchu Soboru Watykańskiego I (1869–1870), szczególnie posiłkując się Konstytucją o wierze katolickiej *Dei Filius*, apologetyka stara się odnaleźć własną drogę, która prowadzi między meandrami fideizmu i racjonalizmu. Dyscyplina ta „z jednej strony podkreślała możliwość rozumowego poznania Boga (przeciw fideistom, tradycjonalistom), z drugiej – nauczała, że rozum może docierać tylko do «przedsionków wiary» (*preambula fidei*), dawać «motywy wiarygodności» (*motiva credibilitatis* przeciw racjonalistom, modernistom), gdyż w treści wiary należy wierzyć na mocy autorytetu Boga objawiającego, który ani się nie myli, ani mylić się nie może. Tym samym zadaniem apologetyki stało się wypracowanie *preambula fidei* i *motiva credibilitatis*, a za jej przedmiot formalny uznano wiarygodność rozumową. Pismo Święte, słabo zresztą wykorzystywane, traktowano w niej jako źródło historyczne i argumentowano wyłącznie racjonalnie, podprowadzając tylko pod tzw. tajemnice wiary. Jako cel stawiano sobie wypracowanie «naukowego dowodu chrześcijaństwa jako objawionej przez Boga religii absolutnej, która występuje w Kościele katolickim, jedynym prawdziwym, jest w nim przepowiadana, zachowywana i przekazywana całej ludzkości» (Franz Hettiger, zm. 1890)²⁹.

Czy w takim razie wraz z narodzinami i rozwojem tej nowej dyscypliny zanikła apologia? Zdecydowanie nie. Jej różnorodne postacie możemy odnaleźć w refleksji wybitnych katolickich myślicieli nowożytności, którzy zwiastują nadejście nowej apologii, stając się jej prekursorami³⁰. Spotykamy ją zatem najpierw u B. Pascala (zm. 1662), który jako pierwszy podjął próbę stworze-

bens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Herder, Freiburg im Breisgau 2009, s. 38–48.

²⁹ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, s. 27.

³⁰ Zob. S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX wieku*, b.w., Częstochowa 2008.

nia nowej apologii (nazywał ją „nową apologetyką”) w warunkach dominacji kultury nowożytnej. Jest ona obecna także w całej myśli F.R. Chateaubrianda (zm. 1848), który po nawróceniu postanowił bronić chrześcijaństwa³¹. Z kolei św. John Henry Newman (zm. 1880) apologię potraktował bardzo dosłownie i niczym Platon w *Obronie Sokratesa* postanowił najpierw bronić siebie i własnych racji, które skłoniły go do konwersji na katolicyzm, potem zaś zajął się apologią Kościoła. W końcu na przełomie XIX i XX wieku ujawnił się wielki talent apologetyczny w osobie G.K. Chestertona (zm. 1936), który posługując się językiem literackim i dziennikarskim w sposób niezwykle dokonywał obrony chrześcijaństwa w jego wielorakich aspektach, nie zapominając przy tym o humorze, ironii i zdrowym rozsądku. Tak więc apologia w tej szerokiej perspektywie historycznej nie znalazła swojego miejsca na uniwersytecie jako samodzielna dyscyplina, tak jak apologetyka. Jej przestrzenią pozostały dzieła filozoficzno-religijne, powieści, listy, kazania czy artykuły prasowe.

Nowa apologia i nowa apologetyka³²

W dobie II Soboru Watykańskiego wrażliwość apologetyczna została wzięta w nawias i wydawało się, że dialog wypełnił całkowicie przestrzeń eklezjalną. Jednak od końca XX wieku, wraz z ekspansją nowolewicowej ideologii (przypomnijmy, że momen-

³¹ Zob. F.R. Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, A. Loba (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Poznań 2003.

³² Zob. P. Artemiuk, *Nurty współczesnej apologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2020, t. 58, nr 1, s. 10–45; P. Artemiuk, *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody współczesnej apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2021, t. 34, nr 2, s. 7–24; P. Artemiuk, *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 2022, t. 23, s. 299–318.

tem jej narodzin był rok 1968), uderzającej w podstawowe wartości (prawdę, dobro, piękno, moralność) i redefiniującej antropologię (płeć, małżeństwo, rodzinę), jesteśmy świadkami powracania apologetyki. Nie jest ona kopią dawnej apologetyki, przyjmuje bowiem postać odmienną, którą możemy określić jako „nową apologię”. Definiując ten termin, należy zwrócić uwagę na kontekst, w jakim rodzi się ta forma obrony, jej przedmiot, podmioty, które ją uprawiają, a także stosowane narzędzia i język.

Urząd Nauczycielski nigdzie nie definiuje nowej apologetyki, często także zamiennie używa terminu apologetyka, który wywołuje historyczne skojarzenia. Dlatego rzeczą niezbędną wydaje się rozróżnienie terminologiczne oraz zdefiniowanie tych pojęć.

Kardynał W. Levada w październiku 2010 roku, jako ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, podczas międzynarodowego sympozjum „Biblia a moralność” odbywającego się w Lublinie, wyraźnie zwrócił uwagę na potrzebę powrotu do obrony chrześcijaństwa, którą określił mianem nowej apologetyki. Rozumiał przez nią jasną i pozbawioną agresji odpowiedź na zarzuty podważające katolicką wiarę. Kościół, zdaniem kardynała, tej nowej formy obrony potrzebuje natychmiast³³. Jej fundamentem pozostaje zdanie z Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła (1 P 3,15), zmienia się natomiast kontekst obrony. „W czasach, gdy ja zdobywałem swoją edukację, wyjaśnia hierarcha, a było to przed Soborem Watykańskim II, zadanie apologetyki określano jako obronę wiary przed świeckim, niekatolickim światem. Wydaje mi się, że takie rozumienie apologetyki jest nadal przydatne. Czuję, że mogę świadomie poruszać sprawy wiary z ludźmi, którzy ją kwestionują. Sądzę, że umiejętność takiego właśnie mówienia o swojej wierze została zepchnięta po Soborze Watykańskim II na drugi plan. Stało się to z kilku powodów. Po pierwsze

³³ Zob. W. Levada, *Nie liczymy na łatwe czasy*, <http://gosc.pl/doc/809352.Nie-liczymy-na-latwe-czasy> (dostęp: 26.08.2024).

zmienił się sposób katechetycznego przepowiadania, wiara nie była już przedstawiana z taką jasnością, np. w formie pytań i odpowiedzi. Pojawiła się też perspektywa ekumeniczna, w której szukaliśmy porozumienia z innymi chrześcijanami. Pojawił się dialog międzyreligijny, w którym zależało nam na porozumieniu z innymi religiami. Te czynniki spowodowały osłabienie przepowiadania w stylu apologetycznym. Ale dziś mamy wielu katolików, którzy nie znają swojej wiary. Katolicy, także ci piastujący wysokie stanowiska w społeczeństwie, wykazują się pewną nieśmiałością, gdy zapytamy ich o to, czym jest ich wiara, jaka jest jej wartość we współczesnym świecie. Właśnie dlatego sądzę, że potrzebujemy nowego przyjrzenia się apologetyce. Jesteśmy dziś w nowej sytuacji, pojawiają się nowe pytania, na które trzeba odpowiadać i wierni muszą być na to przygotowani. W tym sensie uważam, że potrzebujemy nowej apologetyki³⁴. Kardynał Levada tak właśnie określa współczesną obronę chrześcijaństwa. Nawiązuje ona do dawnej apologetyki, ale jest równocześnie nowa, bowiem od czasów Vaticanum II zmienił się kontekst, w jakim egzystuje wiara.

Arcybiskup R. Fisichella również nazywa współczesną obronę chrześcijaństwa apologetyką (termin apologia nie pojawia się w jego refleksji) i określa nim jeden z dwóch wymiarów teologii fundamentalnej³⁵. „Nie będziemy zastanawiać się – wyjaśnia – nad kwestią terminologiczną, czy sensowniejsze jest użycie nazwy «teologia fundamentalna» czy «apologetyka». Ta ostatnia zakorzeniona jest w walce teologii broniącej swoich prawd i oręż swej polemiki kieruje ku innym obszarom refleksji intelektualnej. Wydaje się, że lepiej będzie trzymać się z dala od anachronicznych dywagacji. Termin teologia fundamentalna narodził się na tle

³⁴ W. Levada, *Nie liczymy na łatwe czasy...*

³⁵ R. Fisichella, *Miejsce apologetyki w nowej ewangelizacji*, „Communio” 2014, t. 185, s. 21–22.

doświadczeń apologetyki, ponieważ ta nazwa lepiej wskazuje na wielopłaszczyznowość tej materii, jej wzorce teologiczne oraz jej podstawowe zadanie, jakim jest dostarczenie całej teologii narzędzia epistemologicznego. W mojej pracy badawczej i wykładowej chciałem zawsze odróżnić dwa elementy w obszarze jednej i tej samej dziedziny: *apologetyczny* i *dogmatyczny*. Sądzę, że odróżnienie to narzuca się samo ze względu na szczególny przedmiot teologii fundamentalnej oraz ze względu na jej adresata. W odróżnieniu od teologii dogmatycznej, której partnerem w dialogu jest osoba wierząca, poszukująca zrozumienia tego, w co się wierzy, począwszy od *auditus fidei*, teologia fundamentalna kieruje się ponad wierzącymi ku «innemu» pod względem wiary. Pierwszemu próbuje przedstawić argumenty wzmacniające jego wiarę, drugiemu natomiast musi pokazać objawienie i wiarę, jako coś radykalnie nowego, co niesie ze sobą ostateczną odpowiedź na pytanie o sens, zamieszkujące serce każdego człowieka. Rozróżnienie między tymi dwoma momentami nie jest bez znaczenia i ma ono bezpośrednie konsekwencje, jeśli chodzi o zawartość i metodę teologii fundamentalnej, o ile pozwoli się ona określić przez swego adresata i będzie odpowiadać na jego pytania i poszukiwania. To jest właśnie ta różnica spojrzenia, która uzasadnia rozróżnienie dwóch wyżej wymienionych wymiarów – apologetycznego i dogmatycznego – respektując ich metodologiczną odrębność i nie odbierając im niczego z ich charakteru dyscypliny czysto teologicznej. Jeżeli «teologia fundamentalna» jest jedynie pewnym aspektem «teologii», to nie może ona przyjąć innej epistemologii, jeśli nie chce stracić swego teologicznego charakteru. Wymiar apologetyczny musi być włączony do szerszego horyzontu teologii bez żadnej *epoché*, co do źródeł i metody właściwej samej teologii³⁶.

³⁶ R. Fischella, *Miejsce apologetyki w nowej ewangelizacji*, s. 21–22.

Ryszard Hajduk apologię dostrzega jedynie w pierwotnym Kościele, apologetykę zaś definiuje jako obronę prawdy chrześcijańskiej i postrzega ją jako funkcję pastoralną teologii. Istotą tak rozumianej apologetyki jest urzeczywistnianie się. „Prawda chrześcijańska, wyjaśnia teolog, może istnieć i być realizowana tylko w postaci czynu, i to takiego, któremu kształt nadaje miłość (por. Ef 4,15). Apologetyka pastoralna musi więc przyjąć postać prawdy, którą się czyni z miłości. Jest to działanie, któremu nadaje kierunek sam Bóg. Ta sama prawda, którą głosił Chrystus i apostołowie w Jego imię, musi znaleźć dzisiaj swoje ucieleśnienie w misji Kościoła. Wtedy prawda chrześcijańska urzeczywistniana na poszczególnych polach kościelnego duszpasterstwa – martyrii, koinonii, diakonii i liturgii – staje się odpowiedzią na wszelkiego rodzaju oskarżenia i uprzedzenia względem Kościoła, jak również na pytania i problemy egzystencjalne, przed którymi stoją współcześni ludzie”³⁷.

Sławomir Zatwardnicki, świecki apologeta i publicysta, przyjmując pierwotne rozumienie apologii („oznaczała obronę lub usprawiedliwienie przeciwko oskarżeniu czy zakwestionowaniu czegoś”³⁸), dodaje zarazem, że „tego rodzaju reakcje na zarzuty kierowane wobec wiary chrześcijańskiej i jej nadprzyrodzonego charakteru pozostają oczywiście wciąż aktualne”³⁹. Publicysta dostrzega jednak zmianę, która dokonała się w obrębie samej apologii. Definiując jej współczesną postać, wymienia cztery kluczowe cechy.

Po pierwsze, apologia nie jest jedynie defensywnym działaniem, czyli obroną wobec ataków z zewnątrz (*ad extra*), ale przyj-

³⁷ R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Homo Dei, Kraków 2009, s. 6–7.

³⁸ S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 175.

³⁹ S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony...*, s. 175.

muje postawę ofensywną poprzez uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa jako religii objawionej w Chrystusie i trwającej w Kościele oraz ukazywanie racjonalności wiary, stanowiącej obiektywną wartość dla niewierzących (*ad intra*)⁴⁰. Uzasadniając potrzebę uprawiania apologii, Zatwardnicki podkreśla, że apologetyczne wysiłki prowokują często ataki na chrześcijaństwo i domagają się odparcia, „ale pozostaje również faktem, że nawet gdyby tych natarczywych pytań dynamizujących proces poszukiwania odpowiedzi zabrakło, apologia i tak musiałby istnieć”⁴¹. Genezę jej bowiem należy widzieć w „ludzim wysiłku wyjaśniania objawienia – wiara bowiem sama z siebie poszukuje przecież zrozumienia”⁴².

Po drugie, apologia to nie tylko historia. Pamiętając o bogatym dziedzictwie, ma odważnie spoglądać w przyszłość. Jej droga, podkreśla Zatwardnicki, przebiega między fideizmem a racjonalizmem. Ma zatem ukazywać możliwość rozumowego poznania Boga i dawać motywy wiarygodności, a równocześnie przypominać, że sam człowiek może jedynie dotrzeć do przedsióneków wiary⁴³.

Po trzecie, apologia oznacza coś więcej niż rozum. Polski publicysta przyjmuje pascalowską perspektywę i powtarza, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna», choć z drugiej strony, jeśli wiara nie ma być «ślepyim impulsem serca», rozum musi towarzyszyć wierze”⁴⁴.

Po czwarte, apologia nie jest również tylko opozycją. „Nie ma takiego argumentu czy dowodu, który mógłby wszystkich przekonać. Bóg nas kokietuje, ale do miłości nie zmusza. W chrześcijań-

⁴⁰ Zob. S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony...*, s. 175.

⁴¹ S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony...*, s. 175.

⁴² S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony...*, s. 175.

⁴³ Zob. S. Zatwardnicki, *Apologia, ale jaka?*, <http://www.fronda.pl/a/apologia-ale-jaka,23671.html> (dostęp: 26.08.2024).

⁴⁴ S. Zatwardnicki, *Apologia, ale jaka?*

stwie chodzi nie o moralność czy ideę, ale o Osobę i miłość. Dlatego na pierwszym miejscu jest głoszenie Dobrej Nowiny, które rodzi wiarę w sercu słuchacza, a argumentowanie jedynie towarzyszy temu procesowi, który dokonuje się zasadniczo w woli. Jeśli ktoś śpi – budźmy go, ale jeśli nadal chce spać – niech śpi, wtedy módlmy się o to, aby jednak nie przespał wieczności. W tej miłośnej perspektywie widać wyraźnie, że apologia współczesna nie może być traktowana jako opozycja wobec tych, którzy nie przyjmują wiary chrześcijańskiej, za to musi być pojmowana jako propozycja skierowana do nich; apologia będzie więc posługiwała się dialogiem ze światem współczesnym, zamiast nawracania *na siłę* będzie wolała przygotowywać drogę Panu, wyrównywać drogę⁴⁵.

Zatwardnicki zatem współczesną obronę chrześcijaństwa jednoznacznie określa mianem apologii i wskazuje na jej kluczowe cechy.

Definiując współczesną obronę chrześcijaństwa jako apologetykę (R. Fisichella), nową apologetykę (W. Levada), apologetykę pastoralną (R. Hajduk) czy wreszcie apologię (S. Zatwardnicki), teolodzy dostrzegają zarówno wyłanianie się tej nowej formy, jak i jej potrzebę. Określając ją, czynią to jednak w dużym stopniu intuicyjnie. Dlatego łączą jej obecną postać z apologetyką, której zadaniem było tworzenie systematycznej argumentacji wobec pojawiających się zarzutów. Dostrzegają jednak zmianę kontekstu, który wyznacza apologetom nowe pytania i nowe sytuacje. Stąd forma obrony nie może pozostać jedynie kopią dawnej apologetyki, ale również musi być nowa.

Niezbędne rozróżnienie terminologiczne i pogłębioną refleksję metodologiczną spotykamy u Henryka Seweryniaka. Płocki teolog zauważa, że między oboma terminami, czyli apologią

⁴⁵ S. Zatwardnicki, *Apologia, ale jaka?*

i apologetyką, istnieje wyraźny odcień znaczeniowy, który „każda z tych nazw posiada i warto go wyczuć”⁴⁶. I tak, „apologetyka zajmuje się badaniem negatywnego kontekstu wiary, tworzeniem usystematyzowanej argumentacji wobec najbardziej charakterystycznych ataków przeciwników Kościoła w dziejach oraz refleksją nad wartością ich argumentów, także w innych wyznaniach, religiach i ideologiach. W historii myśli chrześcijańskiej apologetyka (w kręgu protestanckim zwana częściej polemiką) była nawet ważną dyscypliną studiów. Traktowano ją jako naukę o charakterze przedteologicznym, a zatem nieodwołującym się do argumentacji z Pisma Świętego (zob. *dicta probantia*), z Ojców Kościoła, czy do rodzaju sylogizmów, opartych wyłącznie na przesłankach teologicznych. Łączyła w sobie formułowanie argumentów broniących prawd wiary Kościoła z ich metodycznym wykładem oraz refleksją nad ich rodzajem i siłą. Dodajmy, że tam, gdzie uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego, także metodami teologicznymi, i dialogu (a nie obrony, odpierania zarzutów) stawia się na pierwszym miejscu, mamy do czynienia z teologią fundamentalną”⁴⁷.

Z kolei „apologia, wyjaśnia dalej płocki teolog, to intelektualne i praktyczne uzasadnienie oraz obrona nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego w aktualnym kontekście i przestrzeni. Różniłoby ją zatem od apologetyki to, że nie jest ona systematyczną, metodyczną refleksją naukową, lecz warunkuje ją potrzeba zmagania się z aktualnymi argumentami przeciwników, odpierania zarzutów formułowanych tu i teraz, rozprawiania się z prześladowcami. W praktyce to rozróżnienie może być sztucz-

⁴⁶ H. Seweryniak, *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zmagać się w obronie chrześcijaństwa?*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 227.

⁴⁷ H. Seweryniak, *Powracanie apologii...*, s. 227–228.

ne: zwykle za pracą apologety stoi jakaś, choćby ukryta, refleksja nad obiektywną wartością formułowanych przez niego argumentów⁴⁸. Należy jednak pamiętać, że różnica między apologią i apologetyką jednak jest i leży przede wszystkim po stronie formy. „(...) Dla tożsamości apologii, podkreśla Seweryniak, nieodzowne jest zmaganie się o prawdę wiary tu i teraz, uzasadnienie wiary w aktualnym kontekście, żywe i odważne reagowanie, wchodzenie w spór, polemikę, debatę, dyskusje. Pośpiechowi odpowiedzi towarzyszy: logika, żelazna spójność, a nawet pewna ostrość. Inną cechą formalną apologii jest odwoływanie się do siły paradoksu, spokojnego humoru, narracji i metafory. Miejscem jej przekazu nie jest najczęściej sala uniwersytecka, katedra i dzieło naukowe, lecz debata, dyskusja, homilia, kazanie, publicystyka polemiczna, felieton, mowa obronna, oficjalny (lub nieoficjalny) protest, dobrze zorganizowany, przemyślany pochód, happening itp.”⁴⁹.

Dlatego apologię, definiuje Seweryniak, można określić jako rodzaj gotowości intelektualnej, „ale gotowości rozumianej jako postawa strażnika – do czuwania i obrony (por. 1P 3,15–16)”⁵⁰. Jej mocą jest prawo, siła argumentów, racje i motywy. Nie ma w niej miejsca na kłamstwo, agresję czy też przemoc fizyczną. W tej przestrzeni także obowiązuje zasada miłości nieprzyjaciół⁵¹.

Zatem, jaka ostatecznie powinna być katolicka apologia? Z pewnością nowa, tak jak nowa ewangelizacja, i jej oddana na służbę. Jeśli tak, to należałoby – jak czyni to płocki teolog – poszerzyć jej przestrzeń. Dlatego nie może być ona „rozumiana tylko jako intelektualne i praktyczne uzasadnianie oraz obrona nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego; nie można

⁴⁸ H. Seweryniak, *Powracanie apologii...*, s. 228.

⁴⁹ H. Seweryniak, *Powracanie apologii...*, s. 228.

⁵⁰ H. Seweryniak, *Powracanie apologii...*, s. 229.

⁵¹ H. Seweryniak, *Powracanie apologii...*, s. 229.

w niej widzieć tylko dziedziny chrześcijańskiego zaangażowania intelektualnego, polegającego na formułowaniu i obronie racji wiary, motywów nadziei i postaw miłości *agape*. Ma to być – bardziej konkretnie – dokonywana w aktualnym kontekście czasu i przestrzeni, zdroworoządkowa i praktyczna obrona podstaw naszej cywilizacji, zbudowana na rozumieniu rzeczywistości jako stworzonej i odkupionej, na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, prawa do wolności (w tym prawa do wolności religijnej), a także na zakorzenionych w chrześcijaństwie podstawowych wartościach, takich jak: więź miłości Boga i człowieka, pokój, uznanie naturalnej różnicy płci, nierozzerwalność małżeństwa między kobietą i mężczyzną, troska o rodzinę, służba dobru wspólnemu przez pracę i twórczość, sprawiedliwość, prostota i umiar. A zatem służba na rzecz obrony naszej cywilizacji, obrony przed jej samozagładą, a nie apologia uprawiana dla niej samej, dla pokonania przeciwnika, dla smakowania zwycięstwa na nim, dla odgradzania się od grzesznego świata, dla formowania katolickiego skansenu⁵².

W refleksji nad metodologią apologii Seweryniak zmierza do wypracowania koncepcji maksymalnie najtrafniejszej, która syntetycznie wyraziłaby istotę obrony. W drugiej z zaproponowanych definicji możemy dostrzec wyraźne rozszerzenie przestrzeni apologijnej. Kontekst i aktualność pozostają niezmiennymi elementami, podobnie strona intelektualna i praktyczna apologii. Przedefiniowany zostaje przedmiot obrony. Już nie tylko chodzi o nadprzyrodzony charakter Objawienia, historyczność Jezusa, istnienie Kościoła, czyli rzeczywistość *stricte* chrześcijańską, ale także o strzeżenie fundamentów samej cywilizacji, na której zbudowa-

⁵² H. Seweryniak, *Apologia wiary i nowa ewangelizacja*, „Communio” 2014, t. 185, s. 14–15.

ne jest ludzkie życie. Płocki teolog, w swojej najnowszej pracy⁵³, charakteryzując fenomen nowej apologii, podaje jej trzy konstytutywne cechy: po pierwsze, broni ona „ogromnego obszaru wyjaśniania i rozumienia świata, człowieka i jego egzystencji”⁵⁴; po drugie, jest odpowiedzią na zmasowany program „nowej lewicy”⁵⁵, potężną anty-ewangelizację i „dyktaturę relatywizmu”; po trzecie, „uprawiają ją przede wszystkim wybitni dziennikarze i publicyści lub naukowcy (filozofowie, teologowie, prawnicy, psychologowie, socjologowie, medioznawcy) o zacięciu publicystycznym, medialnym, a także dobrze władający piórem lub oswojeni z nowymi mediami politycy konserwatywni”⁵⁶. Samą zaś apologię Seweryniak definiuje następująco: „dokonywana w aktualnym kontekście czasu, intelektualna i praktyczna obrona cywilizacji euroatlantyckiej, ufundowanej na: chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej, szacunku dla praw człowieka, uznaniu naturalnej różnicy płci, niepodważalności małżeństwa między kobietą i mężczyzną i stworzonej przez nich rodziny oraz respektowaniu najwyższej wartości życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci”⁵⁷.

Akcent położony przez Seweryniaka na fundamenty cywilizacji łaćńskiej pozwala dostrzec całościowy wymiar apologii. Jej obrona nie dotyczy jedynie przestrzeni eklezjalnej, ale obejmuje całą rzeczywistość stworzoną. Pojęcie obrony podstaw cywilizacji i specyficznych wartości chrześcijańskich, jakie proponuje płocki teolog, zdaje się być komplementarnym ujęciem współczesnej apologii. Czy w takim razie w metarefleksji nad apologią jest jesz-

⁵³ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2018.

⁵⁴ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 12.

⁵⁵ Zob. H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 14–16.

⁵⁶ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 16.

⁵⁷ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 16.

cze miejsce na inną koncepcję? Inspirując się pionierskimi badaniami nad współczesnymi apologiami H. Seweryniaka, pragnę zaproponować własną, opisową definicję. Konstruując ją, zwróć uwagę na trzy wymiary nowej apologii: kontekst, metodę oraz przedmiot.

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

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

A zatem nowa apologia chce ocalić człowieka, broniąc jego tożsamości, argumentuje za sensem obecności chrześcijaństwa

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

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

Obok typowych pism apologijnych w przestrzeni obrony chrześcijaństwa sporo miejsca zajmują prace apologetyczne⁵⁸. Charakteryzuje je systematyka, wejście w styk filozofii i teologii, a także mocny akcent położony na argumentację filozoficzną⁵⁹. Wiele z tych prac przyjmuje postać akademicką z wyraźnie zdefiniowaną metodologią.

Kreeft i Tacelli w publikacji *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej* stwierdzają, że wprawdzie „apologetyka jest też jak wojna, ponieważ dwoje przyjaciół, wiara i rozum, mają wspólnych wrogów”⁶⁰, a „argumenty apologetyczne są jak broń”⁶¹, to „jednak walka toczy się przeciwko wierze, nie zaś przeciw niewierzącym”⁶². I dodają: „celem apologetyki nie jest zwycięstwo, lecz prawda. W tej walce obie strony wygrywają. «Najlepszym sposobem na pokonanie wroga jest uczynienie go swoim przyjacielem». Zachęcamy krytyków, sceptyków, niewierzących i wierzących innych religii do podjęcia z nami dialogu [...], by wspólnie poszukiwać prawdy [...]”⁶³. „Jedną z nielicznych rzeczy w życiu, która nie może z całą pewnością wyrządzić nikomu krzywdy, jest (w końcu) uczciwe poszukiwanie prawdy”⁶⁴.

Apologeci stwierdzają: „Jeśli nasze argumenty są bronią, to przypominają bardziej miecze niż bomby. Te ostatnie lecą raczej

⁵⁸ Zob. J.D. Chatraw, M.D. Allen, *Jak dzielić się wiarą. Apologetyka w świetle krzyża*, T. Sieczkowski (tłum.), Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023.

⁵⁹ Zob. E. Feser, *Pięć dowodów na istnienie Boga*, M. Wiertelwska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2022.

⁶⁰ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, R. Zajączkowski (tłum.), Fundacja Prodoteo, Warszawa 2020, s. 25.

⁶¹ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 25.

⁶² P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 25.

⁶³ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 25–26.

⁶⁴ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 26.

na głowy wszystkich tak samo. Nie ma też większego znaczenia, kto zrzuca bombę. Ogromnie ważne jest jednak to, kto włada mieczem, który jest swego rodzaju przedłużeniem szermierza. Argument w apologetyce, kiedy jest w danym miejscu i czasie używany w dialogu, stanowi zatem przedłużenie rozmówcy. Ton dyskusanta, życzliwość, troska, skupienie słuchania i szacunek wobec rozmówców mają znaczenie tak samo, jak jego logika – a prawdopodobnie nawet bardziej. Świat został zdobyty dla Chrystusa nie przez argumenty, ale przez świętość: «Gdy mówisz tak głośno, z trudem mogą usłyszeć, co mówisz»⁶⁵.

Zdaniem autorów pracy *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej* obrona jest szczególnie potrzebna, ponieważ „świat znajduje się na rozwidleniu dróg i w kryzysie”⁶⁶. Co o tym świadczy? Jakie symptomy pozwalają rozpoznać kondycję współczesnej rzeczywistości? Po pierwsze, zwrot ku śmierci. Umieranie świata ma charakter duchowy. „Cywilizacja ta gubi swoje życie, swoją duszę; a tą duszą jest chrześcijańska wiara”⁶⁷. Przyczyną śmierci, według apologetów, nie jest „multikulturalizm – czyli inne wiary – lecz monokulturalizm sekularyzmu, a więc brak wiary, brak duszy”. I dodają: „dwudzieste stulecie zostało naznaczone ludobójstwem, seksualnym chaosem i kultem pieniądza. Jeśli wszyscy prorocy będą kłamcami, to idziemy na zatracenie, chyba że okażemy skruchę i zawrócimy zegar (zegar nie technologii, lecz ducha). Kościół Chrystusowy nigdy nie zginie, ale nasza cywilizacja tak. Jeśli bramy piekielne nie przemogą Kościoła, to ten świat z pewnością też nie. Uprawiamy apologetykę nie po to, aby ocalić Kościół, lecz świat”⁶⁸.

⁶⁵ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 26–27.

⁶⁶ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 27.

⁶⁷ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 27.

⁶⁸ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 27.

Po drugie, szeroko rozumiany kryzys intelektualny. Można go określić także kryzysem prawdy. „Idea prawdy obiektywnej jest coraz częściej ignorowana, porzucana lub atakowana – nie tylko w praktyce, ale nawet w teorii; bezpośrednio i widoczny sposób, w szczególności przez instytucje edukacyjne i medialne, które kształtują nasze umysły”⁶⁹.

Po trzecie, kryzys duchowy, który zdaje się być najgłębszym z kryzysów współczesnego świata. „Stawką są nieśmiertelne dusze ludzi, za które Chrystus poniósł śmierć. Niektórzy uważają, że koniec jest bliski. Jesteśmy sceptyczni wobec takich przepowiedni, ale jedno wiemy z całą pewnością: każdy człowiek zbliża się do swojego końca, do śmierci i do sądu – codziennie. Nasza cywilizacja może trwać jeszcze kolejne stulecie, ale ty nie. Wkrótce staniesz nagi w świetle Boga. Lepiej, jeśli będziesz się uczyć kochać to światło i szukać go, póki wciąż jest jeszcze czas, tak by było ono twoją radością, a nie strachem na wieczność”⁷⁰.

Według McGratha apologetyka to taka dziedzina myśli chrześcijańskiej, „która koncentruje się na uzasadnianiu podstawowych zagadnień wiary chrześcijańskiej oraz ich skutecznym przekazywaniu światu niechrześcijańskiemu”⁷¹. Jej celem jest „przemiana wiernych w myślicieli, a myślicieli w wiernych. Angażuje ona nasz rozum, naszą wyobraźnię i nasze najgłębsze tęsknoty. Otwiera serca, oczy i umysły”⁷². Ponadto, „wysławia i głosi zasadność intelektualną, bogactwo wyobrazeniowe oraz duchową głębię Ewangelii sposobami, które mogą trafić do naszej kultury”⁷³. Zdaniem Mc-

⁶⁹ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 27.

⁷⁰ P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej...*, s. 27.

⁷¹ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, D. Krupińska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2020, s. 11.

⁷² A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 11.

⁷³ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 11.

Gratha „apologetykę należy postrzegać nie jako obronną i wrogą reakcję przeciwko światu, lecz jako upragnioną sposobność pokazywania, chwalenia i prezentowania skarbnicy chrześcijańskiej wiary. Zachęca ona wiernych do uświadamiania sobie swojej wiary, jak również wyjaśniania i zachwalania jej ludziom spoza Kościoła. Ma na celu prezentowanie intelektualnego, moralnego, wyobrażeniowego i relacyjnego bogactwa wiary chrześcijańskiej – częściowo po to, aby dodawać wiernym otuchy i pomagać im w rozwijaniu wiary, ale przede wszystkim po to, by umożliwić osobom spoza wspólnoty wiary dostrzeżenie porywającej perspektywy, która zajmuje centrum chrześcijańskiej Ewangelii”⁷⁴.

Angielski teolog, definiując współczesną postać obrony chrześcijaństwa, zauważa, że w apologetyce „chodzi o obronę prawdy z łagodnością i poszanowaniem. Celem apologetyki nie jest zrażenie ani poniżenie ludzi spoza Kościoła, lecz pomaganie im w otwieraniu oczu na realność, wiarygodność i adekwatność wiary chrześcijańskiej”⁷⁵. McGrath wskazuje również na trzy zadania, przed jakimi stoją dzisiaj apologetyci. Są nimi obrona, zachwalanie oraz przekładanie. W przypadku obrony apologetyka wykrywa przeszkody dla wiary oraz podaje odpowiedzi w celu ich przezwyciężenia. Najpierw jednak należy znaleźć odpowiedzi dotyczące wiary dla siebie samego. „Apologetyka ma wchodzić dalej i głębiej w wiarę chrześcijańską, odkrywając jej bogactwa”⁷⁶. W tym zadaniu stojącym przed apologetami ważne jest, „aby chrześcijanie pokazywali, że rozumieją te obawy, i nie uważają ich tylko za argumenty do łatwego i prostego odrzucenia”⁷⁷. Zdaniem angielskiego teologa osobista postawa i charakter są w apologetyce tak samo

⁷⁴ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 11.

⁷⁵ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 15.

⁷⁶ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 17–18.

⁷⁷ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 18.

istotne jak argumenty i analiza. Można przecież „bronić Ewangelii bez zajmowania postawy obronnej”⁷⁸.

Drugie zadanie polega na zachwalaniu. Realizując je, odbiorcy mają uświadomić sobie „prawdziwość i sensowność Ewangelii”⁷⁹. Z apologetyki należy wydobywać jej silnie pozytywny wymiar. Polega on na „prezentowaniu całej atrakcyjności Jezusa Chrystusa, tak aby osoby pozostające poza wiarą mogły zacząć pojmować, dlaczego zasługuje On na tak szczególną uwagę”⁸⁰.

Trzecie zadanie to przekładanie. Wynika ono z konstatacji, że „wiele zasadniczych idei i zagadnień wiary chrześcijańskiej jest prawdopodobnie nieznanymi dla sporej grupy odbiorców”⁸¹.

Według McGratha apologetyka zajmuje się trzema istotnymi zagadnieniami. Po pierwsze, rozpoznaje zastrzeżenia lub trudności dotyczące Ewangelii, odpowiada na nie i pomaga w przezwyciężeniu tych przeszkód dla wiary. Po drugie, przekazuje i dzieli się zachwytem nad wiarą chrześcijańską, po to, by inni mogli odkryć jej siłę służącą przemianie człowieka. Po trzecie, przekłada, czyli tłumaczy i wyjaśnia, dokonuje zatem hermeneutyki podstawowych idei wiary chrześcijańskiej na język współczesnego człowieka⁸². O co zatem idzie w apologetyce, co jest jej ideą przewodnią? Angielski teolog podkreśla, że w apologetyce chrześcijańskiej chodzi o poważne i ustawiczne zajmowanie się „pytaniem ostatecznymi”, stawianymi przez kulturę, grupę ludzi lub jednostkę w celu ukazania, „w jaki sposób wiara chrześcijańska może udzielać sensownych odpowiedzi na takie pytania”⁸³. Ponadto, „apologetyka

⁷⁸ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 18.

⁷⁹ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 18.

⁸⁰ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 18.

⁸¹ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 19.

⁸² Zob. A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 21.

⁸³ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 21.

oczyszcza grunt pod ewangelizację, tak jak Jan Chrzciciel przygotował drogę na przyjście Jezusa z Nazaretu”⁸⁴.

McGrath podkreśla, że w uprawianiu apologetyki ważne jest: rozumienie własnej wiary, rozumienie odbiorców, jasny przekaz, znajdowanie punktów stycznych, prezentowanie całej Ewangelii oraz praktyka. Własne rozumienie wiary ma mieć „zabarwienie apologetyczne”⁸⁵. Co oznacza, że apologeta ma „powiązać najważniejsze zagadnienia wiary z ludźmi”⁸⁶ i „włączyć do nich ich doświadczenia i idee”⁸⁷. „Oznacza to, że powinniśmy starać się patrzeć na wiarę z perspektywy osoby z zewnątrz, pytając, jak na zasadnicze aspekty Ewangelii mógłby reagować niewierzący, zamiast skupiać się na dyskusji, którą mogliby między sobą prowadzić chrześcijanie”⁸⁸. Rozumienie odbiorców to drugi element apologetycznej strategii. Każda z osób, zauważa angielski teolog, „ma swoje własne pytania, zastrzeżenia i trudności, którymi trzeba się zająć, podobnie jak ma własne «punkty styczności» i okazje do przekazania wiary”⁸⁹. Kolejna kwestia to jasny przekaz. Oznacza przełożenie wiary na język, który jest dla odbiorców jasny, to znaczy prezentowanie Ewangelii w sposób zrozumiały dla danej epoki. Znajdowanie punktów stycznych, to czwarty punkt metody apologetycznej. Chodzi w nim o odnalezienie tego, co w kulturze współczesnej i ludzkim doświadczeniu wspólne, styczne z Ewangelią. „Naszym zadaniem, wyjaśnia McGrath, jest próba zintensyfikowania tych świadectw (w naturze, społeczeństwie czy też kodeksie moralnym) i użycie ich jako punktu stycznego, aby głosić

⁸⁴ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 21.

⁸⁵ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 35.

⁸⁶ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 35.

⁸⁷ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 35.

⁸⁸ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 35.

⁸⁹ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 35.

chrześcijańską Ewangelię⁹⁰. Prezentowanie całej Ewangelii, piąty element strategii, to troska, by przekaz podstawowych treści nie był zubożony. Apologeta powinien skrupulatnie odróżniać, co jest orędziem chrześcijańskim, a co jego własnymi poglądami. „Jeśli nie uda nam się tego uczynić, to będziemy prezentować naszym odbiorcom nie chrześcijańską Ewangelię, lecz tylko te jej aspekty, które akurat uważamy za ważne i interesujące⁹¹. Ostatni, szósty element, to praktyka. O to przede wszystkim chodzi w apologetyce. Należy podejmować działania apologetyczne w codzienności. „Apologetyka jest zarówno nauką, jak i sztuką. Nie chodzi w niej o wiedzę, lecz o mądrość⁹²”.

McGrath rozumie apologetykę bardzo szeroko. Jej rolą nie jest jedynie obrona, ale także zachwalanie i przekładanie prawd wiary. Dlatego zajmując się metodologią współczesnej obrony chrześcijaństwa, proponuje najpierw dogłębnie zrozumieć własną wiarę, by potem do niej zaprosić innych i wobec niezrozumienia oraz zarzutów skutecznie jej bronić. Apologetyka według McGratha zajmuje się zarówno obroną chrześcijaństwa, jak i wprowadza w głębię wiary i ją uzasadnia.

Podsumowanie – wnioski

Podejmując namysł nad ewolucją obrony chrześcijaństwa, w części pierwszej zwróciłem uwagę na dawną apologię i dawną apologetykę. W części drugiej z kolei dokonałem prezentacji nowej apologii i nowej apologetyki. Zamykając przeprowadzone analizy, formułuję następujące wnioski.

⁹⁰ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 36.

⁹¹ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 36–37.

⁹² A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu...*, s. 37.

Po pierwsze, od zarania chrześcijaństwa mamy do czynienia z jego obroną i uzasadnieniem. Do czasów nowożytnych mieliśmy do czynienia wyłącznie z apologiami, które ewoluowały, stając się w średniowieczu bardziej uzasadnieniem wiary niż jej obroną. Od XVI wieku zaczęła wyłaniać się apologetyka, która swoją formalną strukturą i systematycznym ujęciem kwestii wiarygodności stała się dyscypliną akademicką wykładaną na uczelniach katolickich.

Po drugie, współcześnie oba terminy, czyli apologia i apologetyka, są nierzadko traktowane zamiennie. Definiując je, należy zauważyć, że apologetyka przyjmuje postać pogłębiającej i systematyzującej refleksji nad apologiami. W toku procedur chce uporządkować apologetyczną argumentację, rodzącą się w pośpiechu, poddając ją analizie w celu wypracowania metodycznego wykładu. Tak również definiował różnicę między apologią i apologetyką W. Hładowski. W literaturze chrześcijańskiej, twierdził, „terminem apologia oznaczano zwykle obronę szczegółowej prawdy lub osoby albo obronę religii pod określonym kątem widzenia, wobec zarzutów. Natomiast przez «apologetykę» rozumiano zawsze usystematyzowaną obronę religii chrześcijańskiej albo teorię obrony podającą jej zasady”⁹³.

Po trzecie, apologia i apologetyka, posiadając odmienne odnienie znaczeniowe, różnią się, ale istnieje między nimi także przechodniość. Nie da się bowiem uprawiać apologetyki bez apologii, skąd bowiem brać treść racji i poddawać je systematyzacji? Nie można także tworzyć apologii bez świadomości siły argumentów i ich uporządkowania. Przejście od apologii do apologetyki zdaje się być czymś naturalnym. Wielka apologia średniowiecza doskonale to robiła. Udawało się to także Pascalowi, Newmanowi i Chestertonowi. Współczesna apologia winna zatem formu-

⁹³ W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, ATK, Warszawa 1980, s. 11.

łować rozumną obronę, intersubiektywne argumenty, ale zawsze w łączności z wiarą, pozwalając, aby ona oświecała rozum, nie zaś sztucznie, wykluczając objawienie jako czystą sprawę wiary. W tej perspektywie apologia staje się apologetyką teologiczną, czyli apologią wiary bądź też obroną oświeconą wiarą.

Po czwarte, współcześni apologetyci kwestię obrony chrześcijaństwa ewidentnie łączą z ewangelizacją. Uważają bowiem, że apologetyka odgrywa zasadniczą rolę podczas przepowiadania kerygmatu. Głoszenie Ewangelii, jej prezentacja, by była skuteczna, musi zostać połączone z apologetyką. Siła argumentacji, raczej przemawiające za wiarygodnością chrześcijaństwa są niezbędne w procesie ewangelizacyjnym. Każdy z prezentowanych apologetów zwraca uwagę na bliski związek ewangelizacji i apologetyki. Istotne kwestie dotyczące wiary chrześcijańskiej już na etapie przepowiadania domagają się apologii. Dlatego apologetyci jednym głosem łączą obronę z prezentacją i przekładaniem. Temu również służy sztuka chrześcijańskiej perswazji czy taktyki apologetyczne. Każda z proponowanych metod apologetycznych ma ostatecznie z przeciwnika uczynić przyjaciela, z człowieka obojętnego gorliwego wyznawcę, a z wiernego myśliciela i odwrotnie.

Od apologetyki do nowej apologii

Abstrakt

Celem artykułu było ukazanie ewolucji obrony chrześcijaństwa. W części pierwszej autor dokonał charakteryzacji dawnej apologii i dawnej apologetyki. Część drugą poświęcił prezentacji nowej apologii i nowej apologetyki. Przeprowadzone analizy pozwoliły na wyprowadzenie następujących wniosków. Od początku chrześcijaństwa mamy do czynienia z jego obroną i uzasadnieniem. Apologia i apologetyka to terminy, które zachowując własny odcień znaczeniowy, nierzadko są traktowane zamiennie. Różnią się, ale istnieje między nimi przechodniość. Apologetyka przyjmuje postać pogłębiającej i systematyzującej refleksji nad apologiami, czyli obronami chrześcijaństwa. W toku procedur chce uporządkować apologetyczną argumentację, rodzącą się w pośpiechu, poddając ją analizie w celu wypracowania metodycznego wykładu. Współcześni apologetycy kwestię obrony chrześcijaństwa ewidentnie łączą z ewangelizacją. Uważają bowiem, że apologetyka odgrywa zasadniczą rolę podczas przepowiadania kerygmatu.

Słowa kluczowe: apologia, apologetyka, renesans apologii, ewangelizacja

From apologetics to the new apologia

Abstract

The aim of the article was to show the evolution of the defense of Christianity. In the first part, the author characterized the old apology and the old apologetics. The second part was devoted to the presentation of the new apology and the new apologetics. The analyses carried out allowed us to draw the following conclusions. Since the beginning of Christianity, we have been dealing with its defense and justification. Apology and apologetics are terms that, while maintaining their own shade of meaning, are often treated

interchangeably. They are different, but there is transitivity between them. Apologetics takes the form of a deepening and systematizing reflection on apologies, or defenses of Christianity. In the course of the procedures, he wants to organize the apologetical argumentation, born in a hurry, subjecting it to analysis in order to develop a methodical lecture. Contemporary apologists clearly link the issue of the defense of Christianity with evangelization. They believe that apologetics plays a fundamental role in the proclamation of the kerygma.

Keywords: apology, apologetics, renaissance of apology, evangelization

Bibliografia

- Angelini G., Colombo G., Vergottini M., *Historia teologii. Epoka nowożytna*, t. IV, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2008.
- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2016.
- Artemiuk P., *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019.
- Artemiuk P., *Nurty współczesnej apologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2020, t. 58, nr 1, s. 10–45.
- Artemiuk P., *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody współczesnej apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2012, t. 34, nr 2, s. 7–24.
- Artemiuk P., *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 2022, nr 23, s. 299–318.
- Artemiuk P., *Apologia*, Wydawnictwo W drodze, Warszawa-Poznań 2023.
- Augustyniak P., *Istnienie jest Bogiem, ja jestem grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej teologii*, Kronos, Warszawa 2013.
- Barron R., *Zadania następnego pokolenia katolickich dziennikarzy komentujących bieżące wydarzenia*, w: R. Barron, *Ziarna Słowa. Od-*

- najdywanie Boga w kulturze*, E. Kopocz (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019, s. 239–242.
- Chateaubriand F.R., *Geniusz chrześcijaństwa*, A. Loba (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Poznań 2003.
- Chatraw J.D., Allen M.D., *Jak dzielić się wiarą. Apologetyka w świetle krzyża*, T. Sieczkowski (tłum.), Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023.
- Cohen A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, R. Gromacka (tłum.), Cyklady, Warszawa 1995.
- D’Onofrio G., *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, t. II, W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Feser E., *Pięć dowodów na istnienie Boga*, M. Wiertelwska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2022.
- Fisichella R., *Miejsce apologetyki w nowej ewangelizacji*, „Communio” 2014, nr 185, s. 21–34.
- Hajduk R., *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Homo Dei, Kraków 2009.
- Hładowski W., *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarogodnością objawienia*, ATK, Warszawa 1980.
- Knapp M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.
- Kreeft P., Tacelli R.K., *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, R. Zajączkowski (tłum.), Fundacja Prodoteo, Warszawa 2020.
- Levada W., *Nie liczymy na łatwe czasy*, <http://gosc.pl/doc/809352.Nie-liczymy-na-latwe-czasy> (dostęp: 26.08.2024).
- McGrath A.E., *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, D. Krupińska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2020.
- Pierwsi apologetyci greccy*, L. Misiarczyk (tłum., wstęp i komentarz), Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Pietras H., *Początku teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Samsel R., *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego Cenzury*, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2011.
- Savonarola H., *O miłości Jezusa i inne pisma*, A. Kuciak (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.

- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. I, Więź, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Powracanie apologii. Z kim, o co i jak trzeba dziś zmagać się w obronie chrześcijaństwa?*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 227–259.
- Seweryniak H., *Apologia wiary i nowa ewangelizacja*, „Communio” 2014, nr 185, s. 5–20.
- Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2018.
- Skierkowski M., *Narodziny apologii chrześcijańskiej*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 9–38.
- Skierkowski M., *Wczesne apologie greckie*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 39–72.
- Skierkowski M., *Wczesne apologie łacińskie*, w: *Powracanie apologii*, M. Skierkowski (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, s. 73–96.
- Verweyen H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002⁴.
- Voegelin E., *Od oświecenia do rewolucji*, Ł. Pawłowski (tłum.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.
- Wróbel M.S., *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, w: *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 15–50.
- Zatwardnicki S., *Apologia, ale jaka?*, <http://www.fronda.pl/a/apologia-ale-jaka,23671.html> (dostęp: 26.08.2024).
- Zatwardnicki S., *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Zieliński S., *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX wieku*, Częstochowa 2008.
- Zięba M., *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1997.
- Zięba M., *Antychrześcijański fałsz Zachodu*, „Rzeczpospolita. Plus-Minus” 2017, nr 246, s. 36–39.

Przemysław Artemiuk – doktor habilitowany, prof. UKSW, teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze S. Zatwardnickim).

Krzysztof Jaworski

<https://orcid.org/0000-0001-8311-780X>

Uniwersytet Szczeciński (<https://ror.org/05vmz5070>)

Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii

Wprowadzenie

W liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* z dnia 1 listopada 2023 roku papież Franciszek zwrócił uwagę na konieczność weryfikacji paradygmatów, w których rozwija się współczesna teologia. Efektem tej weryfikacji ma być – zdaniem papieża – „odważna rewolucja kulturowa” polegająca na interpretacji Jezusowego przesłania w kontekście warunków życia ludzi pochodzących z różnorodnych regionów, środowisk społecznych i kręgów kulturowych. Papież wskazał, że wzorcem takiej strategii jest sam Jezus Chrystus, który z jednej strony był głęboko zakorzeniony w swojej kulturze i w tradycji religijnej, a z drugiej strony wyraźnie je transcendował. Według papieża teologia powin-

na rozwijać się w życzliwym dialogu zarówno z różnorodnymi tradycjami, jak i ze współczesnymi dziedzinami wiedzy, wyznaniem chrześcijańskimi i innymi religiami, a nawet ze środowiskami ludzi niewierzących¹. Wydaje się, że ten postulat koresponduje z coraz powszechniejszym przekonaniem, że współczesny świat może być dla ludzi Kościoła (w tym teologów i duszpasterzy) nie tylko biernym słuchaczem, ale też równorzędnym partnerem w dyskusji zmierzającej do odkrycia prawdy. W tym miejscu warto przytoczyć dawno już wypowiedziane słowa Jana Pawła II, pochodzące z encykliki *Fides et ratio*:

[K]iedy Kościół styka się po raz pierwszy z wielkimi kulturami, nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-łacińskiej. [...] To kryterium zresztą obowiązuje Kościół każdej epoki, także Kościół jutra, który będzie bogatszy o to, co zyska dzięki dzisiejszym kontaktom z kulturami wschodnimi, i z tego dziedzictwa zaczerpnie nowe wskazania, aby nawiązać owocny dialog z kulturami, jakie ludzkość zdoła wytworzyć i rozwinąć w swojej wędrówce ku przyszłości (FR 72).

Co więcej, Jan Paweł II zachęcał teologów, aby „nawiązali krytyczny i rzetelny dialog ze wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji, zarówno z tymi, które pozostają w zgodzie ze słowem Bożym, jak i z tymi, które są z nim sprzeczne” (FR 105). Jak widać, Franciszkowa wizja teologii prowadzącej dialog i rozwijającej się w symbiozie z innymi kulturami nie jest ani niczym nowym, ani rewolucyjnym. Synchronizacja teologii z pozostałymi naukami, zarówno humanistycznymi,

¹ Zob. Franciszek, *List Apostolski „Ad theologiam promovendam”* (1 listopada 2023 r.), nr 4, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 1.07.2024).

jak i przyrodniczymi, oraz jej „zestrojenie” z różnymi wzorcami kulturowymi, wydają się dziś krokiem wręcz koniecznym w celu uczynienia przesłania Ewangelii zrozumiałym i właściwie interpretowanym we współczesnym świecie. To jednak domaga się przyjęcia określonej metodologii.

Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy teologia może się rozwijać zgodnie ze słynną koncepcją rozwoju nauk przedstawioną przez Thomasa Samuela Kuhna w książce pt. *Struktura rewolucji naukowych*. Najpierw krótko przedstawimy koncepcję rozwoju teologii, promowaną przez papieża Franciszka, i pokażemy, że nasze pytanie badawcze wywodzi się wprost z tej koncepcji. Następnie omówimy Kuhnowską teorię paradygmatu i rewolucji naukowych. Dalej przypomnimy, jak Kuhnowską myśl próbował odnieść do teologii Hans Küng oraz spróbujemy zmierzyć się z jednym z największych problemów, które na tym gruncie powstają – z problemem relatywizmu. W ostatniej części pracy przywołamy dwa przykłady zmiany paradygmatu, do jakiej doszło w historii teologii: przejście od geocentryzmu do heliocentryzmu oraz próba przejścia od monogenizmu do poligenizmu.

„Paradygmat” i metodologia teologii według papieża Franciszka

W liście *Ad theologiam promovendam* papież użył dwóch terminów, które wśród pewnych środowisk teologicznych i kościelnych wzbudziły niemałe poruszenie: „zmiana paradygmatu” i „rewolucja kulturowa”. Wyrażenia te przywołują na myśl słynną koncepcję rozwoju nauki sformułowaną przez Thomasa Kuhna. Trudno jednoznacznie stwierdzić, że papież posłużył się wspomnianymi terminami intencjonalnie, mając na myśli dokładnie to

samo, o czym mówił Kuhn. Trzeba jednak podkreślić, że terminu „paradygmat” Franciszek używał także w innych wypowiedziach. Na przykład w encyklice *Laudato si'* słowo to (odmieniane przez różne przypadki) występuje szesnaście razy i odnosi się najczęściej do paradygmatu technokratycznego, czyli do takiego sposobu myślenia i działania, w którym dominacja nowoczesnych technologii oraz racjonalistyczne metody naukowe prowadzą do intensywnej eksploatacji środowiska naturalnego i traktowania natury jak nieograniczonego rezerwuaru, co może być związane z ryzykiem długoterminowych szkód dla ekosystemu (LS 106–107). Papież stwierdził: „[D]ziś paradygmat technokratyczny stał się tak dominujący, że bardzo trudno nie wykorzystać jego potencjału, a jeszcze trudniej nie zostać zdominowanym przez jego logikę. Antykulturowe stało się obieranie takiego stylu życia, którego cele choć w części mogłyby być niezależne od techniki, jej kosztów oraz jej globalizującej i umasawiającej władzy” (LS 108). Stąd Franciszek nawołuje do „rewolucji kulturowej” polegającej nie tyle na odwróceniu się od korzystania z nowoczesnych technologii – „nikt nie chce wrócić do epoki jaskiniowej” – co na „spowolnieniu marszu” w celu dostrzeżenia tego, że człowiek wyraża się w czymś więcej niż w niepohamowanej produkcji nowinek skupiających uwagę głównie na tym, co ziemskie (LS 114). Owa „rewolucja kulturowa” ma więc polegać na przyjęciu nowego paradygmatu – nie technokratycznego, lecz takiego, który uwzględni również te dążenia człowieka, których nie da się wyrazić w języku nauk przyrodniczych, aby „przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepohamowania” (LS 114).

Oprócz wymienionych dokumentów, Franciszek posługiwał się terminem „paradygmat” w wielu innych wystąpieniach, np.

w liście apostolskim *Fratelli tutti*², w przemówieniu podczas sesji G7, która odbyła się 14 czerwca 2024 r. w Borgo Egnazia (Apulia)³, w adhortacji apostolskiej *Querida Amazonia*⁴ czy w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium*⁵.

Gdy mówi „paradygmat”, Franciszek zwykle odwołuje się do jakiegoś wzorca myślenia, dominującego sposobu pojmowania danego zjawiska czy powszechnej akceptacji określonych zasad. Proponując zmianę paradygmatu, papież podaje również wskazówki metodologiczne dotyczące sposobu prowadzenia badań we współczesnej teologii. Uważa, że teologia powinna stać się bardziej kontekstualna oraz rozwijać się w kulturze dialogu między różnymi tradycjami, dziedzinami wiedzy, religiami, a nawet w konfrontacji ze środowiskami ateistycznymi. Papież nawołuje do tego, by teologowie nie bali się podejmować badań w duchu transdyscyplinarnym. Jest to taka strategia badawcza, która przekracza granice tradycyjnych dyscyplin akademickich i zmierza do tworzenia nowych syntez wiedzy. To podejście jest szczególnie użyteczne w rozwiązywaniu skomplikowanych problemów współczesnego

² Zob. Franciszek, *List apostolski „Fratelli tutti”* (3 października 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (9.07.2024).

³ Franciszek, *Przemówienie z dnia 14 czerwca 2024 r. podczas sesji G7 w Borgo Egnazia (Apulia)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (dostęp: 9.07.2024).

⁴ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”* (2 lutego 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (dostęp: 9.07.2024).

⁵ Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”* (29 stycznia 2018 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html#_ftnref28 (dalej: VG) (dostęp: 9.07.2024).

świata, które nie mieszczą się często w ramach jednej dyscypliny naukowej. Nastawienie transdyscyplinarne prowadzi do integracji różnych spojrzeń, teorii i metod badawczych. Dzięki temu można lepiej zrozumieć złożone zagadnienia, które często wymagają zestawienia wyników badań nauk przyrodniczych, społecznych, humanistycznych lub innych. To podejście różni się od podejścia interdyscyplinarnego tym, że interdyscyplinarność łączy, co prawda, różne dyscypliny, ale głównie w celu wymiany informacji i metod, niekoniecznie tworząc nową syntezę wiedzy. W przypadku transdyscyplinarności, natomiast, mamy wręcz do czynienia z zatarciem granic między poszczególnymi dyscyplinami⁶.

Czy jednak podejście transdyscyplinarne nie narażałoby na szwank teologii, która z zasady jest dyscypliną autonomiczną i zdogmatyzowaną (czego gwarantem ma być Urząd Nauczycielski Kościoła)? Bynajmniej, teologia – aby stanowić wiarygodne źródło wiedzy – musi być podatna na działanie czynników zewnętrznych stale weryfikujących jej ustalenia i powodujących jej ciągły rozwój. W przeciwnym razie stałaby się systemem stwierdzeń zamkniętym w hermetycznym opakowaniu. Być może system ten byłby odporny na wpływy herezji, ale z pewnością nie byłby on w stanie odpowiadać na potrzeby ludzi wszystkich czasów: „Teolog, który jest zadowolony ze swojej pełnej i zakończonej myśli, jest miernym teologiem. Dobry teolog i filozof ma myśl otwartą, to znaczy niepełną, zawsze otwartą na Boże *maius* i na prawdy nieustannie się rozwijające, zgodnie z prawem, które św. Wincenty z Lerynu opisuje jako *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (VG 3). Zatem sam rozwój nauk teologicznych poprzez formułowanie śmiałych teorii, nawet w duchu transdyscyplinarnym, nie musi

⁶ Zob. B. Nicolescu, *Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity*, „Transdisciplinary Journal of Engineering & Science” 2010, vol. 1, s. 17–32.

jeszcze świadczyć o niestabilności doktryny. Ostatecznie to Urząd Nauczycielski Kościoła definiuje, co jest przedmiotem wiary, a co nim nie jest. Dyskurs teologiczny natomiast jest frontem, „polem bitwy”, na którym w poszukiwaniu prawdy ścierają się zwolennicy konkurencyjnych teorii. Jeśli nawet w teologii dochodzi do jakiejś zmiany, to – o ile jest to teologia ortodoksyjna – tym, co się rzeczywiście zmienia, jest właśnie paradygmat, a nie dogmat. Dogmat natomiast stanowi gwarancję ciągłości doktryny. Wydaje się, że w przeszłości wiele błędów teologicznych i nieporozumień wzięło się właśnie z nieodróżnienia dogmatu od paradygmatu.

Paradygmat i rewolucja w nauce

Termin „paradygmat” w odniesieniu do badań naukowych został wprowadzony w roku 1962 przez amerykańskiego historyka i teoretyka nauki Thomasa Kuhna, w książce pt. *Struktura rewolucji naukowych* (*The Structure of Scientific Revolutions*). Z jednej strony, Kuhn sprzeciwił się pozytywistycznej koncepcji nauki, zgodnie z którą kryterium demarkacji stanowi empiryczna weryfikowalność teorii, a zdania nieweryfikowalne empirycznie nie tylko nie mają wartości logicznej, ale nie mają również sensu⁷. Z drugiej strony, nie do przyjęcia przez Kuhna była antypozytywistyczna metoda falsyfikacji, zaproponowana przez Karla Poppera. Popper twierdził, że wnioskowanie prowadzące od zdań jednostkowych do teorii (weryfikowalnych za pomocą doświadczenia) jest logicznie niedopuszczalne. Indukcja bowiem jest wnioskowaniem zawodnym, w związku z tym, nawet teoria zweryfikowana eksperymentalnie w stopniu możliwie najwyższym, ciągle jest podatna na

⁷ Zob. R. Carnap, *Testability and Meaning*, „Philosophy of Science” 1936, vol. 3, no. 4, s. 419–431.

falsyfikację – być może po prostu dotychczas nie przeprowadzono eksperymentu ujawniającego kontrprzykład tej teorii⁸. Dlatego właśnie Popper za kryterium demarkacji przyjął nie weryfikowalność, lecz falsyfikowalność: „[N]ie wymagam, by jakiś system naukowy można było wybrać raz na zawsze w sensie pozytywnym, wymagam natomiast, by miał on taką formę logiczną, aby testy empiryczne pozwoliły podjąć decyzję w sensie negatywnym: *musi być możliwe obalenie empirycznego systemu naukowego przez doświadczenie*”⁹.

W opozycji do pozytywizmu Kuhn stwierdził, że wiele teorii naukowych jest akceptowanych mimo braku możliwości bezpośredniej weryfikacji w momencie ich formułowania. Wskazał, że teorie często wyprzedzają swoje empiryczne potwierdzenie. Zdają sobie sprawę z tego, że żadnej teorii nie da się poddać wszystkim możliwym zabiegom sprawdzającym, Kuhn podkreślał, że przedstawiciele filozoficznych teorii weryfikacji pytają nie tyle o to, czy dana teoria została zweryfikowana, co o stopień prawdopodobieństwa tej teorii w świetle aktualnie dostępnych świadectw¹⁰. Weryfikacja teorii polega więc po prostu na wyborze „najbardziej żywej” z teorii, które są obecne na danym etapie rozwoju nauki. Nie ma jednak sensu pytanie, czy wybór ten jest najlepszy albo czy mógłby być lepszy w przypadku uzyskania nowych danych, gdyż nie istnieją żadne narzędzia, które mogłyby pomóc tego wyboru dokonać. Poza tym pozytywizm zakładał, że nauka rozwija się poprzez kumulację wiedzy, to znaczy, że nowe odkrycia są zbudowane na starych, tymczasem według Kuhna mechanizm rozwoju nauki nie jest tak prosty i nie polega na kumulacji.

⁸ Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, U. Niklas (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 34–35.

⁹ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, s. 35.

¹⁰ Zob. Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromęcka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 287.

Kuhn poddał krytyce również Popperowski falsyfikacjonizm. Stwierdził, że gdyby każde doświadczenie falsyfikujące teorię stanowiło podstawę do odrzucenia teorii, to praktycznie każda teoria musiałaby być ciągle odrzucana. Z kolei gdyby tylko „poważny” kontrargument miał usprawiedliwiać odrzucenie teorii, to trzeba by uprzednio zdefiniować jakieś kryterium „nieprawdopodobieństwa”, co nastęrczyłoby trudności podobnych do tych, z którymi mamy do czynienia w przypadku weryfikacjonizmu.

Kuhn zaobserwował, że naukowcy często pracują w ramach swojego paradygmatu, nawet gdy pojawiają się dowody przeciwne, dopóki nowy paradygmat nie stanie się bardziej przekonujący. W związku z tym postulował, aby weryfikacjonizm i falsyfikacjonizm traktować jak dwa komplementarne mechanizmy rozwoju nauki:

Doświadczenie falsyfikujące, o którym mówi Popper, jest dla nauki ważne, gdyż sprzyja pojawieniu się konkurencyjnych wobec istniejącego paradygmatów. Ale falsyfikacja, mimo że na pewno się zdarza, nie następuje wraz z pojawieniem się anomalii czy też przykładu falsyfikującego teorię lub po prostu wskutek tego. Jest natomiast procesem wtórnym i odrębnym, który równie dobrze można nazwać weryfikacją, skoro prowadzi do triumfu nowego paradygmatu nad starym¹¹.

Autorska koncepcja rozwoju nauki, sformułowana przez Thomasa Kuhna, jest szersza zarówno od koncepcji pozytywistycznej, jak i od myśli Popperowskiej. Postępu nauki dopatruje się on nie tyle w dochodzeniu uczonych do prawdy, co w ich odchodzeniu od „nieprawdy” rozumianej jako teoria nieadekwatnie opisująca rzeczywistość. Co więcej, jest to droga przez rewolucje, będące

¹¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 289–290.

etapami krytycznymi do tego stopnia, że potrafią zmienić nie tylko myślenie badacza, ale cały świat: „[M]imo iż świat nie ulega zmianie wraz ze zmianą paradygmatu, to kiedy ona już nastąpi, uczonej pracuje w innym świecie”¹².

Kluczowym terminem Kuhnowskiej koncepcji nauki jest „paradygmat” oznaczający ogół osiągnięć naukowych, który dana społeczność uczonych powszechnie akceptuje i uważa za fundament dalszych badań. Te osiągnięcia stanowią treść podręczników, zarówno szkolnych, jak i akademickich, oraz są przedmiotem licznych prac naukowych. Paradygmat to „zwarta tradycja badań naukowych”, a „[u]czni, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym regułom i standardom”¹³. Przykładami paradygmatów mogą być: astronomia ptolemeuszowa, astronomia kopernikańska, dynamika arystotelesowska, dynamika newtonowska, optyka korpuskularna lub optyka falowa. Trzeba jednak od razu wyraźnie zaznaczyć, że w pracy *Struktura rewolucji naukowych* Kuhn posługuje się terminem „paradygmat” w więcej niż jednym znaczeniu. Margaret Masterman, jedna z najważniejszych krytyczek stanowiska Kuhna, wyłuskała ze *Struktury* dwadzieścia jeden znaczeń tego terminu¹⁴, zaznaczając jednak, że nie wszystkie znaczenia są ze sobą sprzeczne. Brak precyzji językowej Kuhna przyczynił się do licznych nieporozumień i kontrowersji związanych z jego ideą rewolucji naukowych. Sam Kuhn stwierdził potem, że odnosi wrażenie, jakoby istniały dwie różne osoby – Kuhn₁ i Kuhn₂ – z których pierwsza jest autorem *Struktury*, a druga to postać, o której mówią jego kry-

¹² Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 250–251.

¹³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 82.

¹⁴ Zob. M. Masterman, *The Nature of a Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 61–65.

tycy, żywiąca poglądy często dalekie Kuhnowi¹⁵. W odpowiedzi na krytykę wypowiedzianą przez Masterman (jak również przez Dudleya Shapere¹⁶), Kuhn zrewidował swoją książkę i stwierdził, że choć rzeczywiście niekiedy może nie być do końca jasne, co miał na myśli, mówiąc „paradygmat”, to z tekstu da się wydobyć dwa główne znaczenia tego terminu. W pierwszym znaczeniu paradygmat to cała konstelacja przekonań, wartości, technik itd. wspólnych członkom danej społeczności. W drugim jest to jeden rodzaj elementów tej konstelacji, czyli konkretne rozwiązanie „łamigłówek”, które jako model albo przykład może zastąpić regułę¹⁷. W każdym razie, motorem napędzającym rozwój nauki jest zawsze zniesienie jakiegoś paradygmatu, naukowa rewolucja, podczas której środowisko uczonych (i nie tylko uczonych) wchodzi do nowego świata. Jaka jest więc struktura tej rewolucji? Według Kuhna nauka rozwija się sukcesywnie w następujących cyklach:

- a) nauka normalna,
- b) kryzys,
- c) rewolucja,
- d) nowa nauka normalna.

Nauka normalna

Nauka normalna to etap, na którym społeczność naukowa oddaje się pracy w obrębie panującego paradygmatu – szeroko akceptowanego schematu służącego rozwiązywaniu problemów oraz badaniu kwestii uznanych w danym czasie za kluczowe dla

¹⁵ Zob. I. Hacking, *Esej wprowadzający*, w: Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 23.

¹⁶ D. Shapere, *The Structure of Scientific Revolutions*, „Philosophical Review” 1964, vol. 73(3), s. 383–394.

¹⁷ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 332–333 (*Postscriptum*).

danej dyscypliny. Na tym etapie uczeni nie kwestionują fundamentalnych założeń paradygmatu. Prace prowadzone w ramach nauki normalnej charakteryzuje względna zgoda w kwestii podstawowych zasad i metodologii, co sprzyja kumulacyjnemu wzrostowi wiedzy w danej dziedzinie. Kuhn twierdzi, że pracę zawodową zdecydowanej większości naukowców można sprowadzić właśnie do uprawiania nauki normalnej. Są to jakby „prace porządkowe”, polegające na „próbie wtłoczenia przyrody do gotowych już i względnie sztywnych szufladek, których dostarcza paradygmat”¹⁸. Celem nauki normalnej nie jest bynajmniej szukanie nieznanych dotąd zjawisk. Co więcej, nauka normalna zjawisk niemieszczących się w „sztywnych szufladkach” wydaje się nie dostrzegać. Badania na tym etapie polegają na uszczegóławianiu zjawisk oraz precyzowaniu teorii dostarczanych przez paradygmat. Rozwiązanie problemu w ramach nauki normalnej polega na podaniu nowego sposobu osiągnięcia przewidywanego wyniku, po rozwikłaniu złożonych „łamiągłówek” matematycznych czy instrumentalnych. Tym, co Kuhn nazywa łamiągłówkami, są problemy zasadniczo zgodne z panującymi oczekiwaniami, a naukowcy mają przekonanie o możliwości rozwiązania tych problemów przy użyciu istniejących narzędzi i metod. Działania polegające na rozwiązywaniu łamiągłówek są z góry ograniczone przez istniejący paradygmat. Paradygmat dostarcza więc kryterium wyboru problemów rozwiązywalnych, które społeczność naukowa uznaje za naukowe i godne uwagi¹⁹. Rozwiązując łamiągłówki, naukowcy koncentrują się na precyzowaniu, rozwijaniu i modyfikowaniu teorii w taki sposób, by lepiej pasowały do obserwowanych danych. Rozwiązywanie łamiągłówek jest więc działalnością konserwatywną, której celem jest utrzymanie i umacnianie istniejącego paradygmatu, a nie jego obala-

¹⁸ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 103.

¹⁹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 121–122, 145.

nie. Kuhn porównuje naukowców rozwiązujących łamigłówki do uczestników gry, w której reguły są już ustalone i której celem jest znalezienie rozwiązania w ramach tych reguł.

Kryzys

Etap kryzysu jest kluczowym momentem w procesie rozwoju nauki. Gdy obowiązujący paradygmat przestaje skutecznie radzić sobie z narastającymi anomaliami i niespójnościami, naukowcy zaczynają odczuwać wzrastającą frustrację i niepewność. Anomalie te, czyli obserwacje niepasujące do teoretycznych przewidywań, z czasem kumulują się do tego stopnia, że podważają efektywność i adekwatność panującego modelu naukowego. Żeby jednak anomalia wywołała kryzys, musi ona być czymś więcej niż „zwykłą” anomalią: „Kłopoty z dopasowaniem paradygmatu do przyrody występują zawsze. Większość z nich wcześniej lub później zostaje przezwyciężona – często w sposób, którego nie można było przewidzieć. Uczony, który przerywa swoje badania, aby rozpatrywać każdą napotkaną anomalię, rzadko zdoła wykonać poważną pracę”²⁰. W miarę jak tradycyjne metody i narzędzia stają się niewystarczające, społeczność naukowa zaczyna poszukiwać nowych rozwiązań: „Choć paradygmat wciąż jeszcze istnieje, większość uczonych nie zgadza się między sobą co do jego treści. Nawet standardowe rozwiązania rozstrzygniętych uprzednio problemów podawane są teraz w wątpliwość”²¹. Kryzys manifestuje się poprzez intensyfikację debat naukowych, rosnącą krytykę dotychczasowych założeń oraz zwiększone zainteresowanie alternatywnymi teoriami. Jak podkreśla Kuhn, początkowy opór uczonych przeciwko zmianom może być korzystny, ponieważ świadczy o tym, że paradygmat nie

²⁰ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 192.

²¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 194.

jest odrzucany pochopnie, a anomalie mogą przeniknąć do sedna istniejącej wiedzy²². Co najważniejsze, przejście od paradygmatu będącego w kryzysie do nowego paradygmatu, z którego wyłania się nowa nauka normalna, nie jest procesem kumulatywnym. Samo uszczegóławianie czy rozszerzanie starego paradygmatu nie jest już wystarczające. Zachodzi potrzeba przebudowania danej dyscypliny od podstaw. Jest to proces nieciągły i może się dokonać tylko na zasadzie rewolucji, tąpnięcia naukowego, przeskoku luki w narastającym strumieniu wiedzy.

Rewolucja

Rewolucja naukowa to etap charakteryzujący się głęboką i fundamentalną zmianą paradygmatu. Kuhn podaje trzy reprezentatywne przykłady zmiany paradygmatu w fizyce: pojawienie się astronomii kopernikańskiej, powstanie tlenowej teorii spalania Lavoisiera, sformułowanie teorii względności Einsteina. Autor zauważa, że we wszystkich tych przypadkach nowa teoria pojawiła się w wyniku bardzo konkretnego niepowodzenia podczas „rozwiązywania łamigłówek” i była ogłoszona mniej więcej dziesięć-dwadzieścia lat po powstaniu kryzysu (z wyjątkiem teorii Kopernika, gdzie istotną rolę odegrały czynniki pozanaukowe)²³.

Proces rewolucyjny nie jest łagodnym przejściem, ale raczej gwałtownym ruchem, któremu często towarzyszy ideologiczny konflikt między zwolennikami starego paradygmatu a propagatorami nowych teorii. W trakcie rewolucji tradycyjne pojęcia mogą zostać zdefiniowane na nowo, a dawne metody badawcze mogą być zastąpione innymi. To prowadzi do całkowicie nowego rozumienia czy interpretacji danych naukowych. Jak powiedzieliśmy, rewolu-

²² Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 165.

²³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 170–180.

cja naukowa nie polega na kumulacji wiedzy, lecz na jej transformacji. Jest to proces, w którym stare teorie są zastępowane teoriami nowymi – niekoniecznie bardziej skomplikowanymi, ale lepiej pasującymi do obserwowanych zjawisk. Kuhn wypowiada nawet bardzo silne filozoficznie stwierdzenie, że rewolucja naukowa modyfikuje nie tylko sposób widzenia świata przez naukowców, ale zmienia sam ten świat:

Wygląda to tak, jakby zawodowa społeczność uczonych przeniosła się nagle na inną planetę, gdzie przedmioty dobrze znane ukazują się w innym świetle, wraz z innymi, wcześniej nieznanymi. Oczywiście, nic takiego się nie dzieje – nie następuje przeniesienie w przestrzeni, poza laboratorium wydarzenia codzienne biegają zazwyczaj dawnym trybem. A jednak zmiany paradygmatu rzeczywiście sprawiają, że uczeni inaczej widzą świat, który jest przedmiotem ich badania. W tej mierze, w jakiej mają do czynienia ze światem jako uczeni, chciałoby się powiedzieć, że po rewolucji żyją w innym świecie²⁴.

Rzeczywiście, po rewolucji kopernikańskiej na poziomie zjawiskowym świat się nie zmienił – słońce nadal wyglądało tak, jakby wstawało na wschodzie i otoczywszy krajobraz znikало z oczu na zachodzie. Jednak po wystąpieniu Kopernika świat „stał na głowie”, gdyż pozór zjawiska (ruchu słońca) przegrał z realnością nowego paradygmatu (tezy o ruchu ziemi). Od tego momentu w oczach człowieka i w jego świecie zmieniło się wszystko. Właśnie dlatego Kuhn twierdzi, że tego, co dzieje się w trakcie rewolucji, nie da się sprowadzić jedynie do reinterpretacji poszczególnych danych. Zmiana paradygmatu prowadzi bowiem często również do zmiany samych danych²⁵.

²⁴ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 236.

²⁵ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 251–252.

Nowa nauka normalna

Po rewolucji naukowej, kiedy stary paradygmat zostaje zastąpiony, nauka wkracza w fazę kolejnej nauki normalnej. W tym okresie społeczność naukowa aktywnie pracuje w ramach nowego paradygmatu, zgłębiając jego zasady i rozwijając metody badawcze. W okresie nowej nauki normalnej naukowcy nie tylko kontynuują badania na podstawie ustalonych teorii, lecz przede wszystkim dążą do ich potwierdzenia i rozszerzenia, wykorzystując nowe narzędzia teoretyczne i metodologiczne.

Ważną rolę w procesie konsolidacji wiedzy wynikającej z nowego paradygmatu odgrywają nowe podręczniki. Służą one nie tylko za podstawowe źródło wiedzy dla kolejnych pokoleń naukowców, ale również za narzędzia legitymizujące nowy paradygmat. Ugruntowują one wiedzę, przyczyniając się do kształcenia studentów i naukowców w duchu nowych teorii i metod, a to sprzyja rozwojowi nowego podejścia²⁶.

Kuhn zauważa także, że istotną rolę w procesie adaptacji do nowego paradygmatu odgrywa wiek osób uprawiających naukę. Młodszy naukowcy, którzy nie są jeszcze głęboko zakorzenieni w starych teoriach, często szybciej adaptują się do nowych idei, co sprzyja dynamicznemu rozwojowi nauki. W przeciwieństwie do nich, starsi badacze, zazwyczaj bardziej związani z poprzednim paradygmatem, mogą wykazywać większy opór wobec zmian²⁷. Ta dynamika ma znaczący wpływ na tempo i kierunek badań w okresie po rewolucji naukowej.

Po skrótowym omówieniu Kuhnowskiej koncepcji rozwoju nauki, spróbujmy zbadać, czy taki schemat rozwoju mogłaby re-

²⁶ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 273–284.

²⁷ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 285.

alizować również teologia katolicka²⁸. Mimo że Kuhn był z wykształcenia fizykiem i jego rozważania odnoszą się głównie do nauk przyrodniczych, to nie sprzeciwiał się on temu, że jego teoria może odzwierciedlać również rozwój innych dziedzin wiedzy. W *Postscriptum* do swojej *Struktury* napisał: „Historycy literatury, muzyki, sztuki, rozwoju politycznego i wielu innych rodzajów ludzkiej działalności od dawna opisywali swój przedmiot w ten sam sposób. Periodyzacja przeprowadzana w kategoriach rewolucyjnych przełomów w stylu, smaku i strukturze instytucjonalnej należy do ich standardowych narzędzi”²⁹. Spróbujmy więc zbadać, czy rzeczywiście można mówić o zmianie paradygmatu i twórczej rewolucji naukowej również w teologii.

Zmiana paradygmatu w teologii

W kontekście teologii katolickiej słowo „paradygmat” odnosi się do fundamentalnego zestawu przekonań, metod, norm i praktyk, które kształtują sposób, w jaki wiara jest rozumiana, nauczana i praktykowana wewnątrz Kościoła. Paradygmat teologiczny może obejmować doktrynę, interpretację Pisma Świętego, liturgię, moralność oraz praktyki duszpasterskie, które razem tworzą spójny system myślenia i działania. Zmiana paradygmatu w teologii oznacza więc również zmianę w każdym z tych obszarów, prowadząc do nowego sposobu rozumienia rzeczywistości i życia według wiary.

²⁸ Co prawda, dodałem do terminu „teologia” określenie „katolicka”, aby podkreślić, że mam na myśli dyskurs, który rozwija się na łonie Kościoła rzymskokatolickiego i jest zgodny z werdyktem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wydaje się jednak, że moje wnioski można ekstrapolować także na inne teologie, o ile są one uprawiane w kontekście akademickim.

²⁹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 383 (*Postscriptum*).

W roku 1989 roku na Uniwersytecie w Tybindze odbyło się, zorganizowane przez Hansa Künga, sympozjum na temat zmiany paradygmatu w teologii. Wydarzenie to zaowocowało publikacją książki pt. *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, której współredaktorem był David Tracy. Kilka lat wcześniej, w roku 1976, Ian G. Barbour wydał książkę pt. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, w której próbował wykazać, że chociaż nauka i religia używają różnych metod i narzędzi, to obie dziedziny dążą do zrozumienia rzeczywistości i mają wspólne struktury myślowe. Barbour podkreślił znaczenie dialogu między nimi, sugerując, że mogą się wzajemnie wzbogacać.

Postęp w teologii według Hansa Künga

Hans Küng podzielał stanowisko Kuhna, wypowiedziane w *Strukturze*, zgodnie z którym ani fakty nie są nigdy „nagie”, ani doświadczenie „surowe”. Są one zawsze jakoś uprzednio skonceptualizowane, uporządkowane i zinterpretowane, gdyż każde „widzenie” od samego początku jest widzeniem w jakimś modelu rozumienia. Küng zauważył, że nawet takie klasyczne teorie, jak fizyka Newtona czy teologia Tomasza z Akwinu, w pewnym momencie okazały się niewystarczające i wymagały inspekcji. Dlatego właśnie według niego paradygmat nie jest czymś absolutnym³⁰. Küng podkreślał fakt, że nowe hipotezy i teorie naukowe pojawiają się, co prawda, na zasadzie zmiany paradygmatu, ale nie jest

³⁰ H. Küng, *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, w: *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, H. Küng, D. Tracy (eds.), M. Köhl (tłum.), Crossroad, New York 1989, s. 10.

to zmiana nagła³¹. Powstają one „w dłuższym procesie, który nie jest ani całkowicie racjonalny, ani zupełnie irracjonalny, i często jest bardziej rewolucyjny niż ewolucyjny”³². Według tego autora sam termin „paradygmat” (choć nie upiera się on przy stosowaniu tylko tego terminu i jest skłonny mówić również np. „model”) w kontekście teologii powinien być rozumiany na tyle szeroko, aby obejmował nie tylko koncepcje i sądy, ale także cały zestaw przekonań, wartości, technik itp., które są podzielane przez członków danej społeczności.

Küng wprowadził klasyfikację modeli naukowych, odróżniając makromodele, mezomodele i mikromodele. Makromodele dotyczą globalnych rozwiązań naukowych, takich jak np. model kopernikański, newtonowski, einsteinowski. Mezomodele służą rozwiązywaniu problemów w dziedzinach pośrednich, jak na przykład teoria falowa światła, dynamiczna teoria ciepła lub teoria elektromagnetyczna Maxwella. Natomiast mikromodele odnoszą się do szczegółowych rozwiązań naukowych, np. odkrycie promieni X. Podobnie jest w teologii: makromodele dotyczyłyby rozwiązań globalnych, jak np. jak paradygmat augustiański albo tomistyczny, mezomodele służyłyby rozwiązywaniu problemów w takich dziedzinach pośrednich jak np. doktryna o stworzeniu, nauka o łasce czy kwestia rozumienia sakramentów, a mikromodele miałyby zastosowanie do szczegółowych rozwiązań³³.

Küng próbował zbadać, jakie podobieństwa i jakie różnice zachodzą między postępem nauk przyrodniczych i postępem w teologii. Wymienił najpierw pięć takich podobieństw:

³¹ W anglojęzycznym tekście Künga czytamy: „They arise from a ‘paradigm change’ (not a sudden ‘paradigm switch!’) [...]”, H. Küng, *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, s. 7.

³² H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 7.

³³ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 9–10.

1. Teologia, podobnie jak nauki przyrodnicze, przechodzi etap nauki normalnej, w której prym wiodą teksty klasycznych autorów, na podstawie których redaguje się podręczniki i tworzy wykłady akademickie. Rozwój wiedzy teologicznej na tym etapie ma charakter kumulatywny, a celem uczonych jest znalezienie odpowiedzi na pytania stanowiące Kuhnowskie „łamigłówki”. Uczonych teologów na tym etapie cechuje również wyraźny opór wobec wszystkiego, co mogłoby skutkować zmianą lub zastąpieniem ustalonego paradygmatu³⁴.
2. W przypadku teologii, tak jak w naukach przyrodniczych, świadomość narastającego kryzysu w badaniach normalnych staje się punktem wyjścia do zmiany niektórych dotychczasowych założeń badawczych i załamania się przyjętego paradygmatu. To stanowi impuls do poszukiwania nowych modeli³⁵.
3. Kiedy społeczność teologiczna zdoła sformułować nowy paradygmat, zastępuje nim stary model³⁶.
4. Podobnie jak w naukach przyrodniczych, tak i w teologii w procesie akceptacji lub odrzucenia nowego paradygmatu biorą udział nie tylko czynniki naukowe, ale również pozanaukowe. Przejście do nowego modelu nie jest wymuszone na zasadach czysto racjonalnych, ale odbywa się na zasadzie konwersji³⁷.
5. W przypadku społeczności teologicznej, tak jak wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych, trudno jest przewidzieć, czy nowy paradygmat zostanie wchłonięty przez stary, czy go zastąpi, czy też zostanie „odłożony na półkę” na dłuższy czas. Je-

³⁴ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 11–14.

³⁵ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 14–20.

³⁶ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 20–23.

³⁷ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 23–27.

śli jednak nowy paradygmat spotka się z powszechną akceptacją, wówczas zostaje utrwalony jako tradycja³⁸.

Autor szukał też podstawowych różnic między naukami przyrodniczymi a teologią chrześcijańską, podkreślając specyfikę tej drugiej jako dyscypliny głęboko zakorzenionej w historii i tradycji. Teologia chrześcijańska charakteryzuje się racjonalnym podejściem do prawd wiary, skupiając się na historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, którego życie i nauka, udokumentowane w Nowym Testamencie, stanowią kluczowe znaczenie dla wiernych. Küng skontrastował teologię chrześcijańską zarówno z mitologicznymi wizjami świata, jak i z tą dziedziną filozofii, którą nazywa się teologią naturalną – Jezus Chrystus nie jest ani ahistorycznym mitem, ani suprahistoryczną ideą. Ponadto autor zaznaczył, że teologia chrześcijańska nie ogranicza się tylko do współczesności i przyszłości, jak nauki przyrodnicze, ani wyłącznie do tradycji, jak nauki historyczne. Jest ona unikalnie związana z pierwotnymi wydarzeniami i świadectwami, które są nie tylko podstawą wiary, ale również punktem odniesienia wymagającym ciągłego powrotu i reinterpretacji. Autor argumentował, że teologia, będąc lojalną wobec swoich źródeł, nie wyklucza krytycznej refleksji naukowej, co pozwala na jej ciągły rozwój w odpowiedzi na zmieniające się konteksty historyczne i kulturowe³⁹.

Problem koncepcji prawdy na gruncie teologii

Teoria Kuhna generuje jednak pewną kłopotliwą konsekwencję, która w przypadku teologii może na pierwszy rzut oka być trudna do zaakceptowania. Nie uszło to również uwadze Hansa

³⁸ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 27–28.

³⁹ Zob. H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 32–33.

Künga. Otóż krytycy Kuhna zarzucili mu, że jego koncepcja po- ciąga za sobą relatywizm: skoro wyznacznikiem prawdy jest para- dygmat, a paradygmat ulega zmianie, to zmianie ulegałyby rów- nież prawda. Kuhn pisze, że nauka nie potrzebuje żadnego innego postępu niż ten, który polega na ciągłym przechodzeniu przez kryzys od nauki normalnej do rewolucji. Co więcej, stwierdza, że być może należałoby porzucić pogląd, że zmiany paradygmatów zbliżają uczonych do prawdy rozumianej jako „ostateczny” zestaw przekonań zgodnych z rzeczywistością. Rozwój nauki to ewolucja „od” teorii prymitywniejszych do coraz bardziej szczegółowego rozumienia przyrody. Według Kuhna nic jednak nie wskazuje na to, że proces ten zmierza „ku” czemuś – ku jakiejś prawdzie „peł- nej”, ku ostatecznemu celowi: „Czy rzeczywiście będziemy mieli łatwiejsze zadanie, jeśli założymy, że istnieje jakiś pełny, obiek- tywny, prawdziwy obraz przyrody i że właściwą miarą osiągnięć naukowych jest to, na ile dane osiągnięcie przybliża nas do tego ostatecznego celu?”⁴⁰. Kuhn zauważa, że obiekcje, które wzbudzi- ła jego teoria wśród krytyków, można by porównać do obiekcji, które dawniej wzbudziła teoria ewolucji przez dobór naturalny, sformułowana przez Karola Darwina w roku 1859. Uczonych nie zaniepokoił wtedy sam fakt, że gatunek ludzki mógłby się wyłó- nić z niższych form bytowych. Największą trudność stanowiło po- rzucenie teleologicznego charakteru tych zmian. Wszystkie zna- ne teorie przeddarwinowskie widziały w ewolucji proces celowy, mający wyłonić człowieka, którego idea od zawsze była zapisana w umyśle Stwórcy. Każde stadium rozwoju miało być po prostu etapem realizacji Bożego planu. Natomiast Darwin o celu ewolucji nie mówił nic – ani o celu wyznaczonym przez Boga, ani o celu wy-znaczonym przez naturę. Przyroda nie zmierzała bowiem według

⁴⁰ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 325–326.

niego do żadnego celu⁴¹. Podobne stanowisko reprezentuje Kuhn w odniesieniu do rozwoju nauki – ten rozwój również nie skończy się nigdy w jakimś epistemicznym punkcie Omega. Kūng był świadomy tego problemu, rozważając możliwość realizacji Kuhnowskiego modelu rozwoju wiedzy w teologii:

Nawet jako naukowiec, Kuhn nie dał odpowiedzi na bardzo oczywiste, żywotne pytanie, dokąd zmierza ogromny proces rozwoju zarówno nauki, jak i świata jako całości: «Musiało to niewątpliwie zaniepokoić wielu czytelników» (s. 325). Ale nie dał on również odpowiedzi na żywotne pytanie skąd ten proces wyruszył: «Każdego, kto śledził naszą argumentację, może jednak niepokoić pytanie, dlaczego ten ewolucyjny proces miałby w ogóle zachodzić» (s. 328)⁴².

Kuhn próbował bronić się przed oskarżeniami o relatywizm. Prawdopodobnie pisząc *Strukturę* zdawał sobie sprawę z tego, że na takie zarzuty się narazi. Stwierdził, że w jego książce słowo „prawda” nieprzypadkowo pojawiło się dopiero na samym końcu. Właściwie trudno określić, jaką koncepcję prawdy przyjmował ostatecznie Kuhn. Wydaje się jednak, że rzeczywiście nie jest to relatywizm. Jego słowa wskazują raczej na kontekstualizm epistemiczny: „Nie istnieje, jak sądzę, żaden niezależny od teorii sposób rekonstrukcji wyrażen w rodzaju «jest naprawdę»; idea związku między ontologią danej teorii, a tym, co jej «naprawdę» odpowiada w naturze, wydaje mi się teraz z gruntu iluzoryczna”⁴³. Zamiast mówić o prawdziwości teorii, Kuhn wolał badać jej skuteczność

⁴¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 326–327.

⁴² H. Kūng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 31. Numery stron podane w cytacie odnoszą się do polskiego wydania *Struktury rewolucji naukowych*, wskazanego w bibliografii.

⁴³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 380.

w rozwiązywaniu „łamigłówek”. Twierdził, że późniejsze chronologicznie teorie zwykle są „lepsze” (nie „prawdziwsze” czy bliższe prawdy) od wcześniejszych, gdyż lepiej rozwiązują łamigłówki. Dlatego właśnie Kuhn nie uważał siebie za relatywistę⁴⁴. Jeśli nie za relatywistę, to za kogo?

Być może jest to pogląd niepopularny, jednak wydaje się, że można znaleźć wiele podobieństw w koncepcjach rozwoju wiedzy Thomasa Kuhna i pragmatysty Williama Jamesa. James przeciwstawiał stanowisko pragmatyczne stanowisku racjonalistycznemu: „Istotna przeciwność polega na tym, że dla racjonalistów rzeczywistość jest gotowa i zakończona od nieskończonych czasów, dla pragmatystów zaś pozostaje w okresie tworzenia się i oczekuje wykończenia od przyszłości. Dla jednej strony wszechświat jest bezwzględny bezpieczeństwem, dla drugiej wciąż doznaje nowych przygód”⁴⁵. James definiował prawdę jako to, co jest użyteczne. Prawdziwość twierdzenia lub teorii zależy od tego, w jakim stopniu przyczyniają się one do naszego sukcesu w działaniu i pomagają osiągnąć zamierzone cele. Jeśli przekonanie sprawdza się w praktyce, może być uznane za prawdziwe. W przeciwieństwie do tradycyjnego postrzegania prawdy jako nieziennej i stałej, James widział ją jako dynamiczny proces. Prawda rozwija się wraz z naszymi doświadczeniami i może ulegać zmianie, gdy zmieniają się okoliczności lub dostępna wiedza. Prawda jest również społecznie ustalana – społeczne przyzwolenie i potwierdzenie w doświadczeniu są kluczowe dla uznania czegoś za prawdę. James sprzeciwiał się absolutystycznej koncepcji prawdy, zgodnie z którą prawda jest niezależna od ludzkiego doświadczenia i działań. Zamiast tego twierdził, że wszystkie nasze przekonania są narzędzia-

⁴⁴ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 379.

⁴⁵ W. James, *Pragmatyzm*, N. Kozłowski (tłum.), Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 158.

mi, które pomagają nam radzić sobie z rzeczywistością, a ich wartość mierzy się przez ich skuteczność: „[M]usimy żyć tą prawdą, jaką daje nam dzień dzisiejszy, i być gotowymi uznać ją jutro za błąd. Astronomia Ptolemeusza, przestrzeń Euklidesa, metafizyka scholastyczna były dobre dla szeregu stuleci, lecz doświadczenie ludzkie wybiegło poza te granice i dziś wszystkie te rzeczy nazywamy tylko względnie prawdziwymi. Ze stanowiska bezwzględnego są one błędami [...]”⁴⁶. Czy James piszący, że w miarę postępu wiedzy wśród uczonych coraz bardziej utrwalał się pogląd, iż większość znanych praw przyrody jest tylko przybliżeniem i że teorie nie są bezwzględną kopią rzeczywistości⁴⁷, nie wypowiedział się w stylu podobnym do Kuhna, który twierdził, że kolejne stadia rozwoju nauki odznaczają się wzrostem specjalizacji i różnicowania, ale cały ten proces przebiega potencjalnie w nieskończoność?⁴⁸ To podobieństwo nie powinno zbytnio dziwić, gdyż w pewnych okolicznościach pragmatyzm może stanowić formę relatywizmu, o który przecież Kuhna podejrzewano. Stanisław Judycki definiuje pragmatyzm w postaci tezy, której ton jest bardzo zbliżony do tego, w jakim wypowiada się Kuhn: „[N]ie jest możliwe sformułowanie żadnego abstrakcyjnego i ponadczasowego katalogu norm epistemicznych, takiego katalogu, który byłby niezależny od partykularnych kontekstów społecznych i historycznych”⁴⁹.

Zestawiając koncepcje Kuhna i Jamesa, można zauważyć, że obie podkreślają kontekstualność i użyteczność, stanowiące ważne czynniki w przyjmowaniu teorii czy idei. Podobnie jak, według Jamesa, przekonanie musi być użyteczne, aby było uznane

⁴⁶ W. James, *Pragmatyzm*, s. 138.

⁴⁷ W. James, *Pragmatyzm*, s. 44.

⁴⁸ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 328.

⁴⁹ S. Judycki, *Epistemologia*, t. II, Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań-Warszawa 2020, s. 918.

za prawdziwe, tak nowy paradygmat w naukach Kuhna musi lepiej radzić sobie z rozwiązywaniem problemów naukowych niż poprzedni, aby został przyjęty. Zarówno w pragmatyzmie Jamesa, jak i w teorii Kuhna nie ma miejsca na absolutną, niezmienną prawdę. W obu podejściach prawda (lub paradygmat) jest tymczasowa i może się zmieniać w odpowiedzi na nowe doświadczenia lub informacje. W obu teoriach istotną rolę odgrywa społeczność – w pragmatyzmie Jamesa prawda jest tym, co jest akceptowane przez społeczność jako przydatne, a w koncepcji Kuhna naukowy paradygmat zyskuje status dominujący dzięki konsensusowi społeczności naukowej.

Tak czy inaczej, zarówno przyjęcie kontekstualizmu, jak i pragmatyzmu, na gruncie teologii mogłoby przynieść niewygodne konsekwencje. Rodzi się więc istotne pytanie: czy teologia katolicka, która rości sobie pretensje do poznania prawdziwego, opartego na Objawieniu Bożym, jest w stanie realizować Kuhnowski model rozwojowy, który możliwość osiągnięcia prawdy, przynajmniej w klasycznym znaczeniu, ostatecznie wyklucza?

Zanim odpowiemy na to pytanie, przypomnijmy typową, podręcznikową klasyfikację. Otóż istnieją dwa zasadnicze typy strategii zmierzających do zdefiniowania pojęcia prawdy: koncepcja klasyczna (zwana korespondencyjną) i koncepcje nieklasyczne. Do definicji nieklasycznych zaliczamy koherencjonistyczną i pragmatystyczną (będące tzw. koncepcjami epistemicznymi), koncepcje minimalistyczne, koncepcję oczywistościową oraz koncepcję krytycystyczną. Koncepcje epistemiczne (w tym pragmatystyczna) w rzeczywistości jednak nie odpowiadają na pytanie, czym prawda jest, czyli nie szukają istoty prawdy, lecz próbują znaleźć kryterium prawdy. Koncepcje minimalistyczne, z kolei, nie szukają ani istoty

prawdy, ani jej kryterium, ale starają się ukazać, że pojęcie prawdy jest zbędne⁵⁰.

Epistemiczne koncepcje prawdy podkreślają związek między prawdą a naszą wiedzą, uzasadnieniem lub przekonaniem. W przeciwieństwie do koncepcji korespondencyjnej, która definiuje prawdę jako zgodność sądów z rzeczywistością, koncepcje epistemiczne uwzględniają nasze poznawcze możliwości i ograniczenia. Zwracają one uwagę na rolę, jaką nasze przekonania, wiedza i metody uzasadniania odgrywają w definiowaniu i rozumieniu prawdy. Zamiast traktować prawdę jako statyczną i niezależną od podmiotu poznającego, koncentrują się na dynamicznych interakcjach między naszymi przekonaniem a sposobem, w jaki poznajemy świat.

Stanisław Judycki zauważa, że można niekiedy zajmować stanowisko, zgodnie z którym za istotę prawdy uznaje się korespondencję, a jednocześnie przyjmuje się, że jedyną podstawą uzasadniania epistemicznego (czyli jedyną podstawą wiedzy) jest coś innego niż korespondencja, na przykład odwołanie się do spójności sądu w ramach danego systemu wiedzy⁵¹. Czyli stwierdza się, że sąd X jest prawdziwy, ponieważ X jest zgodny z rzeczywistością (dzięki czemu prawda jest niezmienna). Natomiast nie jest się w stanie ustalić zgodności sądu X z rzeczywistością inaczej, jak na przykład stwierdzając spójność sądu X z pozostałymi sądami stanowiącymi nasz system wiedzy. Ale przecież w wyniku rozwoju wiedzy może się kiedyś okazać, że sąd X będzie niespójny z nowymi danymi (sytuacja ta odzwierciedlałaby Kuhnowski kryzys naukowy). Wówczas należałoby stwierdzić nie to, że sąd X przestał być prawdziwy (jak powiedziałaby relatywista czy pragmatysta), ale że sąd X prawdziwy nigdy nie był. W ten sposób absolutystyczna

⁵⁰ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 910.

⁵¹ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 918.

koncepcja prawdy zostałaby ocalona, jednak za cenę uznania hipotetyczności dużej liczby naszych przekonań (jeśli nie wszystkich).

Być może, dałoby się w podobny sposób obronić koncepcję rewolucji naukowej w teologii, nie tracąc jednocześnie klasycznego (absolutystycznego) rozumienia prawdy. Chodziłoby o to, że prawdę dogmatów i innych przekonań religijnych nadal definiowałaby korespondencja, czyli zgodność tych dogmatów i przekonań z dziedziną przedmiotową, do której się odnoszą – są one prawdziwe i niezmiennie, gdyż są zgodne z rzeczywistością. Natomiast uzasadnienie przekonań religijnych zależałoby od aktualnego stanu wiedzy, w tym niektórych wyników badań nauk szczegółowych – dane przekonanie religijne jest zgodne z rzeczywistością, bo na przykład jest spójne ze wszystkimi innymi przekonaniemami stanowiącymi *Credo* albo ze współczesną kosmologią lub psychologią. Tym, co prawdziwe i niezmiennie, jest Boże Objawienie, i korespondencyjna koncepcja prawdy odnosi się w pierwszym rzędzie do treści tegoż Objawienia – Bóg nie może kłamać. Jednak istnieją takie przekonania religijne, które w danym okresie historycznym mogą nie być prawdziwe (czego przykłady pokażemy niżej), gdyż człowiek niektóre prawdy odkrywa stopniowo, etapami, w konkretnym czasie i miejscu oraz adekwatnie do stanu wiedzy ogólnej dostępnej w świecie, w którym żyje. To jednak wcale nie oznacza, że prawda dotycząca Boga się zmienia. Tak można by próbować ocalić stanowisko absolutystyczne, nie odmawiając jednocześnie teologii możliwości rozwoju związanego ze zmianami paradygmatów. Co więcej, wiele wskazuje na to, że zmiana paradygmatów jest czynnikiem umożliwiającym proces zwany rozwojem dogmatów.

Wydaje się, że zarysowane stanowisko jest spójne z nauczaniem papieża Franciszka przedstawionym w odpowiedzi na *dubia* kardynałów Brandmüllera i Burke'a (z roku 2023). Zapytano papieża, czy w Kościele Objawienie Boże powinno być reinterpreto-

wane zgodnie z kulturowymi zmianami naszych czasów i nową wizją antropologiczną, jaką te zmiany promują, czy też raczej Objawienie jest na zawsze wiążące, niezmiennie i dlatego nie powinno być sprzeczne, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II i z zasadą, że postęp w rozumieniu nie oznacza żadnej zmiany prawdy rzeczy i słów, ponieważ wiara została „raz na zawsze przekazana”, a Magisterium nie jest nadrzędne wobec słowa Bożego, lecz naucza jedynie tego, co zostało przekazane. Papież odpowiedział, że jeśli rozumieć słowo „reinterpretować” jako „interpretować lepiej”, to Objawienie może być reinterpretowane zgodnie z kulturowymi zmianami naszych czasów – dzięki pracy teologów, w szczególności egzegetów, osąd Kościoła może dojrzewać, jak stwierdza Sobór Watykański II. Franciszek podkreślił, że – co prawda – Objawienie jest niezmiennie i obowiązuje zawsze, ale Kościół nigdy nie wyczerpuje jego niezglębionego bogactwa i potrzebuje wzrastania w jego rozumieniu: „Zmiany kulturowe i nowe wyzwania historii nie zmieniają Objawienia, ale mogą nas pobudzić do lepszego wyrażenia niektórych aspektów jego przepelniającego bogactwa, które zawsze oferuje coraz więcej”⁵². Oczywiście to prawda, że Magisterium nie stoi ponad Słowem Bożym, ale zarówno teksty biblijne, jak i świadectwa Tradycji, wymagają interpretacji, która pozwoli „odróżnić ich wieczną istotę od uwarunkowań kulturowych”. Nie może się zmienić to, co zostało objawione „dla zbawienia wszystkich”. Stąd należy starannie rozróżniać, co jest niezbędne do zbawienia, a co drugorzędne. To właśnie jest przedmiotem badań teologów.

⁵² Franciszek, *Odpowiedzi na „Dubia” kardynałów Burke’a i Brandmüllera* (25 września 2023 r.), Odpowiedź na pytanie 1 d), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_risposta-dubia-2023_it.html (dostęp: 10.09.2024).

Warto też podkreślić, że w epistemologii istnieje dystynkcja między poznaniem prawdziwym a poznaniem adekwatnym. Mówiąc w skrócie, poznaniem adekwatnym byłoby poznanie wyczerpujące, czyli takie poznanie, które polega na odkryciu wszystkich prawd odnoszących się do danego przedmiotu. Można mieć wiele prawdziwych przekonań na temat określonego przedmiotu, ale nie dysponować wiedzą adekwatną na temat tego przedmiotu⁵³. Prawdopodobnie prawie każde ludzkie poznanie (a z pewnością poznanie dotyczące przedmiotów empirycznych) jest nieadekwatne, ponieważ w każdym przedmiocie poznania można wyróżnić potencjalnie nieskończenie wiele aspektów. Poznaniem nie tylko prawdziwym, ale również adekwatnym w stosunku do każdego przedmiotu mógłby dysponować tylko Bóg. Nawet poznanie prawd objawionych jest poznaniem nieadekwatnym, bo cóż więcej wiemy na temat na przykład dziewictwa Maryi, oprócz tego, że Maryja była dziewicą zarówno przed, w trakcie, jak i po narodzeniu Jezusa?⁵⁴ Nie znamy (i nigdy nie poznamy) choćby biologicznego mechanizmu, dzięki któremu Maryja mogła to dziewictwo zachować. W ten sposób wiedza na temat dziewictwa Maryi jest poznaniem prawdziwym (bo dziewictwo Maryi jest przedmiotem dogmatu), ale nie adekwatnym. Wydaje się, że właśnie brak adekwatności poznania w teologii otwiera drogę do zmiany paradygmatów, a ostra krytyka, jaka z niektórych kręgów kościelnych popłynęła w stronę papieża Franciszka po opublikowaniu odpowiedzi na *dubia* kardynałów Brandmüllera i Burke'a, może wynikać z tego, że krytycy nie odróżnili poznania prawdziwego od poznania adekwatnego. Ten sam błąd często popełniają relatywiści.

⁵³ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 907.

⁵⁴ Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. II, S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001, 81.

Z nieadekwatnością poznania teologicznego wiąże się problem tajemnicy. Czy nie wypada teologii, która – podobnie jak inne nauki – jest działalnością ludzką, być równie pokorną w kwestii poznania prawdy, jak nauki przyrodnicze realizujące Kuhnowską wizję rozwoju? Przecież Objawienie, choć zakończone, również nie przekazuje pełni wiedzy o rzeczywistości: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, jakie trzeba by napisać” (J 21,25).

Przykłady zmiany paradygmatu w teologii

Aby nie być gołosłownym, pokażemy teraz, że w teologii katolickiej ze zmianą paradygmatu mieliśmy już do czynienia nie jeden raz. Ze względu na ograniczenia redakcyjne, zostaną tu przedstawione tylko dwa przykłady takiej zmiany, które wydają się najbardziej interesujące. Pierwszy to zmiana paradygmatu kosmologicznego, związana z odkryciami naukowymi epoki renesansu. Drugi to zmiana paradygmatu antropologicznego w kwestii pochodzenia gatunku ludzkiego.

Odkrycia naukowe a kosmologia biblijna

Przed odkryciami astronomicznymi epoki renesansu w teologii katolickiej dominował model geocentryczny, który opierał się na naukach Ptolemeusza oraz na filozofii Arystotelesa. Model ten zakładał, że Ziemia jest nieruchomym centrum wszechświata, a wokół niej krążą wszystkie inne ciała niebieskie, w tym Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy. Ptolemejski model kosmologiczny bazował na arystotelesowskiej koncepcji, zgodnie z którą ruch ciał

niebieskich jest doskonały i wieczny, a więc musi być ruchem kołowym (okrąg był uważany za figurę doskonałą)⁵⁵. Model geocentryczny harmonizował z biblijnym obrazem wszechświata i był wspierany przez Kościół katolicki, ponieważ był zgodny z literalną interpretacją niektórych fragmentów Pisma Świętego, które sugerowały, że Ziemia jest stała i nieruchoma, a Słońce krąży wokół niej (np. Joz 10,12–13; Koh 1,5; Ps 104,5; Ps 19,5–7). Wielu uczonych i teologów przywoływało te biblijne fragmenty jako potwierdzenie geocentrycznego modelu wszechświata: Jan Buridan, Mikołaj z Oresme, Witelo czy Robert Bellarmin. Zharmonizowanie filozofii Arystotelesa z doktryną chrześcijańską uznaje się często za jedno z najważniejszych osiągnięć filozofii scholastycznej, dlatego też geocentryzm stał się koncepcją kosmologiczną dominującą przez wieki w nauczaniu Kościoła. Choć Kościół nigdy nie wydał oficjalnych dogmatów o geocentryzmie, popierał ten pogląd, zwłaszcza w kontekście kontrowersji związanych z pojawieniem się heliocentryzmu, i był gotów bronić go za cenę, która okazała się później bardzo wysoka.

W roku 1613 Galileusz napisał słynny list do swojego ucznia, którym był Benedetto Castelli. Próbował w tym liście w sposób spekulatywny bronić heliocentryzmu i jego spójności z przekazem biblijnym. Była to odpowiedź Galileusza na zarzuty ze strony oponentów Mikołaja Kopernika, którzy twierdzili, że w biblijnej Księdze Jozuego (Joz 10,12–14) Bóg zatrzymuje Słońce na niebie, aby umożliwić Jozuemu dokończenie bitwy. Zatrzymanie Słońca miałyby być dowodem na prawdziwość geocentrycznego modelu wszechświata. Galileusz podważył tę interpretację, wskazując na paradoks, który rodzi się w tym kontekście na gruncie Ptolemejskiego geocentryzmu. Zgodnie z ptolemeizmem Słońce wykonuje

⁵⁵ Zob. Arystoteles, *O niebie*, P. Siwek (tłum.), PWN, Warszawa 1980; *Ptolemy's Almagest*, G.J. Toomer (tłum.), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1984.

dwa ruchy: roczny ruch na wschód oraz dzienny ruch na zachód. Galileusz zauważył, że jeśli Bóg zatrzymałby tylko roczny ruch Słońca, co wynika z literalnej interpretacji biblijnego tekstu, to dzienny ruch na zachód nie byłby zatrzymany, a to w rzeczywistości skróciłoby, a nie wydłużyło dzień. W przeciwieństwie do tego, w heliocentrycznym modelu Kopernika Słońce znajduje się w centrum wszechświata, a ruch obrotowy Ziemi wokół własnej osi odpowiada za cykl dnia i nocy. Galileusz argumentował, że jeśli Bóg zatrzymałby ruch Słońca w kontekście heliocentrycznym, oznaczałoby to po prostu zatrzymanie obrotu Ziemi. W takim przypadku, zgodnie z relacją biblijną, dzień rzeczywiście uległby wydłużeniu, ponieważ Ziemia przestałaby się obracać, a Słońce pozostałoby na miejscu na niebie. Z perspektywy Galileusza tylko model heliocentryczny jest w stanie w pełni wyjaśnić, jak w relacji biblijnej interwencja Boga mogła rzeczywiście wydłużyć dzień. Tym samym biblijny opis nie może być używany jako argument przeciwko heliocentryzmowi, a wręcz przeciwnie – Biblia wspiera heliocentryzm⁵⁶.

Istotny jest tu nie tyle sposób argumentacji Galileusza (z dzisiejszego punktu widzenia nieco naiwny), co sam trud, jakiego podjął się uczony w celu uzgodnienia nowych danych empirycznych z przekazem biblijnym i ogółem wiedzy religijnej. W obliczu kryzysu ani nie odrzucił on swoich przekonań astronomicznych, ani nie zanegował biblijnego przekazu. Znalazł trzecią drogę, stwierdzając, że co prawda Pismo Święte nie może się mylić, a przekaz biblijny jest nienaruszalną prawdą, ale mogą się mylić interpretatorzy świętych tekstów. Astronom pisał: „W związku z tym, że Pismo Święte w wielu miejscach nie tylko może, ale wręcz musi być interpretowane inaczej niż według dosłownego

⁵⁶ Galileo Galilei, *Lettera II al. P. Benedetto*, w: *Le opere di Galileo Galilei*, t. II, E. Alberi (ed.), Societa Editrice Fiorentina, Firenze 1843, s. 6–13.

znaczenia słów, wydaje mi się, że w dysputach matematycznych powinno ono być brane pod uwagę w ostateczności. [...] Wydaje się więc, że co do zjawisk naturalnych, które ukazują nam zmysłowe doświadczenie lub które są wynikiem niezbędnych dowodów, nie powinno się ich w żaden sposób podważać na podstawie fragmentów Pisma Świętego, choćby zawierały tysiące różnych, wyciągniętych z kontekstu słów; ponieważ nie każde zdanie Pisma Świętego jest związane tak surowymi wymogami jak każde zjawisko Natury”⁵⁷. Strategia Galileusza to nic innego, jak próba zmiany paradygmatu w teologii, będąca odpowiedzią na napływ nowych danych. Wiadomo jednak, że społeczność teologiczna tamtych czasów nie była gotowa na tego typu konfrontację.

Opór wobec nowego paradygmatu, w myśl koncepcji Kuhnowskiej, nie pozwolił od razu nowej nauce ugruntować się w świadomości uczonych. W roku 1616, w wyniku napięć wokół nowej teorii sformułowanej przez Mikołaja Kopernika, Kongregacja ds. Indeksu wydała dekret, który zakazywał nauczania heliocentryzmu, uznając go za sprzeczny z Pismem Świętym. Dekret ten dotyczył dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* oraz innych publikacji popierających heliocentryzm. Kardynał Paolo Sfondrati i dominikanin Franciszek Capiferreus, których podpisy znajdują się pod dokumentem, całkowicie potępili wspomniane dzieła i zakazali ich czytania gdziekolwiek i w jakimkolwiek języku. Pod groźbą kary zakazano ich drukowania, a nawet posiadania – każdy, kto by je posiadał, został zobowiązany do ich natychmiastowego przekazania ordynariuszowi lub inkwizytorowi. W dekreście jest napisane wprost, że doktryna mówiąca o ruchu Ziemi i spoczynku Słońca, której naucza Mikołaj Kopernik, jest fałszywa i całkowicie sprzeczna z Pismem Świętym i nakazuje dzieło Kopernika sko-

⁵⁷ Galileo Galilei, *Lettera II al. P. Benedetto*, s. 8.

rygować⁵⁸. W ten sposób Kościół próbował bronić paradygmatu geocentrycznego przed – jak się wtedy wydawało – niezgodnym z Pismem Świętym heliocentryzmem.

Galileusza nie ominęły dwa procesy przed trybunałem kościelnym, który rzucił na jego nauczanie podejrzenie o herezję. Uczony otrzymał ostrzeżenie, aby nie popierać heliocentryzmu ani o nim nie nauczać. Mimo to, w 1632 roku astronom opublikował *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, dzieło prezentujące argumenty za i przeciw obu teoriom w formie dyskusji między trzema postaciami. Dzieło to, chociaż miało formalne zezwolenie wydane przez cenzurę kościelną, zostało zinterpretowane jako otwarte poparcie dla heliocentryzmu. To doprowadziło do procesu przed Świętym Oficjum w 1633 roku, podczas którego Galileusz został oskarżony o herezję. Pod presją zagrożenia torturami odwołał swoje naukowe przekonania i został skazany na areszt domowy. Warto zaznaczyć, że formalnie Kościół ukarał Galileusza za nieposłuszeństwo, a nie za herezję. Teoria Kopernika również nie została uznana przez Kościół za heretycką⁵⁹. Rafael Martínez stwierdza, że konsultorzy Świętego Oficjum mylili się, uznając treść teorii kopernikańskiej za sprzeczną z Pismem Świętym, a Galileusz miał rację w kwestiach egzegetycznych i wprowadzeniu postulatu odróżnienia przedmiotu wiary od wyników badań nauk empirycznych. Należy jednak uznać, że ówczesna mentalność nie była zdolna do rozróż-

⁵⁸ *Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S.R.E. Cardinalium, à S.D.N. PAVLO Papa V. Sanctàq; Sede Apostolica ad Indicem Librorum, eorumdemq; permissionem, prohibitionem, expurgationem, & impressionem, in vniuersa Republica Christiana specialiter deputatorum, vbique publicandum*, w: K. von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia: From Authentic Sources*, G. Sturge (tłum.), C. Kegan Paul & Co., London 1879, s. 345–346.

⁵⁹ Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, Wektory, Bielany Wrocławskie 2011, s. 589.

nienia tych dwóch dziedzin. W pewnym sensie musiało więc dojść do bolesnego niezrozumienia, ale ani Galileusz, ani sędziowie nie mogli postąpić inaczej⁶⁰.

Jan Paweł II w odniesieniu do sprawy Galileusza przyznał, że wstrząs wywołany odkryciami Kopernika wymagał ponownego wysiłku i refleksji epistemologicznej nad naukami biblijnymi. Ten wysiłek zaowocował później nowoczesnymi badaniami z zakresu egzegezy biblijnej i znalazł swoje uznanie w konstytucji soborowej *Dei Verbum*⁶¹. Następujące słowa papieża można traktować jako przypieczętowanie zmiany paradygmatu: „Duszpasterska ocena teorii kopernikańskiej była trudna do wydania, ponieważ geocentryzm wydawał się stanowić część samego nauczania Pisma Świętego. Trzeba było jednocześnie przezwyciężyć utrwalone nawyki myślowe i opracować pedagogię zdolną do oświecenia Ludu Bożego. Ogólnie rzecz biorąc, pasterz musi wykazać się autentyczną odwagą, unikając zarówno postawy lękliwej, jak i pochopnych sądów, które obie mogą wyrządzić wiele szkody”⁶². Zmiana paradygmatu skutkowała tym, że geocentryzm jako założenie kosmologiczne został przez teologów odrzucony.

Poligenizm a biblijna relacja o stworzeniu człowieka

Jednym z najbardziej żywotnych problemów we współczesnej teologii dogmatycznej jest spór między poligenizmem i monogenizmem. Poligenizm to teoria sugerująca, że ludzkość wywodzi się

⁶⁰ Zob. R. Martínez, *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, „Acta Philosophica” 1994, vol. 3, s. 55.

⁶¹ Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito «de sententia, saeculo XVII volente, super Galilaei doctrinis pronuntiata» interfuerun*, „Acta Apostolicae Sedis” 1993, vol. 85, s. 767.

⁶² Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito...*, s. 767–768.

z wielu par przodków, a nie tylko z jednej pary ludzi – Adama i Ewy, jak podaje literalnie przekaz biblijny. Dyskusja ta zyskała na znaczeniu wraz z rozwojem nauk biologicznych, zwłaszcza po opublikowaniu dzieła *O pochodzeniu gatunków* autorstwa Karola Darwina. Teorie ewolucyjne, które sugerowały wspólne pochodzenie i rozwój różnych gatunków, w tym człowieka, stały się inspiracją do postawienia pytania o możliwość istnienia wielu „pierwszych ludzi”. Centralny punkt sporny w tej kwestii stanowi nauka o grzechu pierworodnym, który jest dziedziczony przez wszystkich ludzi po pierwszych rodzicach. Jeżeli ludzkość nie wywodziłaby się od jednej pary, ale od wielu niezależnych grup, to – jak twierdzą monogeniści – stałoby się problematyczne utrzymanie koncepcji dziedziczenia przez całą ludzkość grzechu pierworodnego. Z kolei monogenizm rodzi kłopotliwe konsekwencje związane choćby z pytaniem o to, skąd wzięli się inni ludzie, oprócz Adama, Ewy i ich dzieci, szczególnie po tym, jak Kain zabił Abła i udał się na wschód, do ziemi Nod. Biblia wspomina, że Kain tam właśnie „zbliżył się do swej żony, a ona poczęła i urodziła Henocha” (Rdz 4,16–17). Skoro wszyscy ludzie mieliby pochodzić od Adama i Ewy, to skąd na wschód od Edenu wzięła się żona Kaina?

Wydaje się, że zrębów argumentacji na rzecz poligenizmu mogłaby dostarczyć sama egzegeza biblijna. Współcześni egzegeci podkreślają, że we fragmencie mówiącym o stworzeniu człowieka (Rdz 1,26–28) rzeczownik *adam* został użyty w sensie kolektywnym, na co ma wskazywać fakt, że występuje on bez rodzajnika (co w języku hebrajskim oznacza naturę, a nie jednostkę). Poza tym Bóg mówi „niech panują”, czyli mówi o człowieku w liczbie mnogiej. W wersecie 27, z kolei, czytamy, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę”. Liczba mnoga w odniesieniu do ludzi widnieje zresztą w najstarszych tłumaczeniach Biblii. Stworzenie rodzaju ludzkiego, a nie pojedynczej pary, może potwierdzać również

kontekst relacji o stworzeniu – wszystkie akty stwórcze Boga odnoszą się do rodzajów, a nie pojedynczych osobników.

Mimo to, Kościół katolicki tradycyjnie odrzucał poligenizm jako niezgodny z Biblią i doktryną kościelną. Nauczanie na ten temat zostało sformułowane w encyklice papieża Piusa XII *Humani generis* z roku 1950. Papież stwierdził tam, że nie widzi przeciwwskazań, aby teoria ewolucjonizmu postulującego powstanie ciała ludzkiego z jakiejś istniejącej już materii była rozważana zarówno przez teologów, jak i uczonych reprezentujących nauki przyrodnicze. Przestrzegął jednak, aby badania te były prowadzone „z należytą powagą, umiarkowaniem i powściągliwością”, gdyż ewolucjonizm stanowi tylko hipotezę, a nie pewnik naukowy: „[N]ależy [...] zachować ostrożność, gdy chodzi o hipotezy, choćby w pewien sposób uzasadnione naukowo, w których dotyka się doktryny zawartej w Piśmie Świętym lub w tradycji. Jeśli takie hipotezy stoją w bezpośredniej lub pośredniej sprzeczności z doktryną objawioną, nie mogą być w żaden sposób przyjęte”⁶³. W kwestii poligenizmu jednak ton papieża był bardziej stanowczy: „Wierni nie mogą przyjąć tej opinii, której zwolennicy twierdzą, że po Adamie istnieli na ziemi prawdziwi ludzie, którzy nie pochodzili, w sposób naturalny, od niego jako wspólnego przodka wszystkich ludzi, lub że Adam reprezentuje zbiorowość wielu przodków”⁶⁴. Stanowczość papieża wynika najpewniej z nauczania na temat dziedziczności grzechu pierworodnego. Jednakże – jak się wydaje – uzasadnienie papieskiego napomnienia jest dość wyważone: „W żaden sposób nie jest jasne, jak tego rodzaju opinia mogłaby być zgodna z tym, co źródła objawionej prawdy i akty Magisterium Kościoła przed-

⁶³ Pius XII, *Encyklika „Humani generis”* (22 sierpnia 1950 r.), nr 35, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (dostęp: 12.08.2024).

⁶⁴ Pius XII, *Encyklika „Humani generis”*, nr 37.

stawiają na temat grzechu pierworodnego⁶⁵. Wyrażenie „nie jest jasne” („*cum nequaquam apparet*”) zawiera w sobie raczej wątpliwość niż negację. W ten sposób papież pozostawił pole do dalszych dyskusji, mimo że w tamtym czasie obowiązujący paradygmat przemawiał na niekorzyść nowej nauki⁶⁶. Chociaż tradycyjne nauczanie Kościoła przez lata stało w opozycji do poligenizmu, niektórzy teologowie i uczeni katoliccy próbowali znaleźć sposób na pogodzenie naukowych odkryć z doktryną kościelną. Dyskutowano na temat różnych modeli teologicznych, które mogłyby pozwolić na reinterpretację tradycyjnych pojęć w świetle współczesnej wiedzy naukowej⁶⁷.

Osobą, która w latach 1954–1964 znacząco przyczyniła się do rozwoju teologicznej dyskusji nad monogenizmem, był Karl Rahner. Jego prace, początkowo obalające poligenizm, w duchu encykliki *Humani generis*, stopniowo ewoluowały. W swoim artykule z 1962 roku na temat monogenizmu, napisanym dla *Lexikon für Theologie und Kirche*, Rahner przejawiał jeszcze podejście „konserwatywne”, zgodnie z którym poligenizm nie może być naukowo udowodniony i z teologicznego punktu widzenia musi zostać utrzymany monogenizm⁶⁸. Ale już w roku 1966 zmienił poglądy w tej sprawie. W międzyczasie, w 1964 roku, podczas Soboru Watykańskiego II, została odrzucona próba formalnego potępienia polige-

⁶⁵ Łaciński tekst encykliki ma brzmienie: „[C]um nequaquam apparet quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium”. *Encyklika „Humani generis”*, nr 37.

⁶⁶ Zob. J.R. Hofman, *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „*Scientia et Fides*” 2021, vol. 9(1), s. 64–65.

⁶⁷ Zob. J.R. Hofman, *Catholicism and Evolution*, s. 63–129.

⁶⁸ Zob. K. Rahner, *Monogenismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, J. Höfer, K. Rahner (eds.), Verlag Herder, Freiburg 1962, kol 561–562.

nizmu i włączenia tego stanowiska do konstytucji *Dei Verbum*. Jednym z prominentnych teologów, którzy się do tego przyczynili, był Józef Ratzinger (późniejszy papież Benedykt XVI), który stwierdził, że dokument Papieskiej Komisji Teologicznej *De depositio fidei* jest tak wadliwy, że w żadnym wypadku nie nadaje się do przedłożenia soborowi⁶⁹. W ten sposób problemy ewolucjonizmu, monogenizmu i grzechu pierworodnego nie zostały szczegółowo omówione w żadnym dokumencie soborowym. Ten krok ostudził zapal przeciwników poligenizmu – przynajmniej w środowisku Kurii Rzymskiej – mający na celu narzucenie monogenizmu jako jedynie słusznego stanowiska doktrynalnego. Niemniej, był to czas, kiedy spór między monogenizmem i poligenizmem – zgodnie z Kuhnowską teorią kryzysu – toczył się wśród myślicieli katolickich bardzo gwałtownie.

11 lipca 1966 roku w Rzymie, podczas sympozjum na temat grzechu pierworodnego, Paweł VI wyrażał nadal nieufność wobec poligenizmu: „Jest więc oczywiste, że wyjaśnienia dotyczące grzechu pierworodnego, które podają niektórzy współcześni autorzy, wydadzą się nie do pogodzenia z autentyczną doktryną katolicką. Autorzy ci, wychodząc z nieudowodnionego założenia poligenizmu, mniej lub bardziej wyraźnie zaprzeczają, że grzech, z którego wynikło tak wiele zła w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama, «pierwszego człowieka», który jest figurą przyszłego. W konsekwencji, takie wyjaśnienia nie zgadzają się również z nauczaniem Pisma Świętego, Świętej Tradycji i Magisterium Kościoła”⁷⁰. Jednak zastrzeżenia papieskie znów nie miały charakteru bezwzględnego, a zamiarem papieża nie było ograniczenie teologom (w tym egzegetom) swobody badań, której domaga się nauko-

⁶⁹ Zob. J. Wicks, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, „Gregorianum” 2008, vol. 89(2), s. 267.

⁷⁰ Paweł VI, *Iis qui interfuerunt Coetui v. d. «Simposio» a theologis doctisque viris habito de originali peccato*, „Acta Apostolicae Sedis” 1966, vol. 58, s. 654.

wy charakter ich studiów, o ile czynią to w granicach, w których chcą chronić i rozwijać wiarę. Ciekawostką jest fakt, że w pierwotnej wersji papieskiego przemówienia akcent był postawiony na jednostkowość osoby Adama, natomiast tekst oficjalny, zamieszczony w „Acta Apostolicae Sedis”, został zmieniony w stosunku do tekstu dostarczonego przez urząd prasowy Watykanu, m.in. poprzez wzięcie terminu „pierwszy człowiek” w cudzysłów⁷¹. Robert Rouquette wyraża przypuszczenie, że zmiana w tekście wskazuje na ciągłą niepewność co do tego, jak wspomniana doktryna powinna być rozumiana: „Ograniczamy się do stwierdzenia, że między pierwszą a drugą wersją swojego przemówienia, Paweł VI złagodził twierdzenie o jedyności Adama”⁷². Jan Paweł II, cytując wiele lat później słowa Pawła VI, stwierdził, że mogą być one inspiracją do dalszych badań na temat pochodzenia ludzkości⁷³. Zatem Jan Paweł II również nie zamknął drogi do ewentualnego ukształtowania w przyszłości na gruncie teologii nowego paradygmatu antropologicznego.

Tymczasem Rahner podczas konferencji, na której padły cytowane słowa Pawła VI, ogłosił, że zmienił zdanie w kwestii poligenizmu i już nie uważa go za nieakceptowalny w teologii. Warto podkreślić fakt, że żadnych konsekwencji wobec Rahnera za te słowa nigdy nie wyciągnięto, choć w konferencji uczestniczył Charles Moeller z Kongregacji Nauki Wiary. Rok później Rahner napisał: „Kwestia poligenizmu w teologii katolickiej może, z całym

⁷¹ Zob. T. Łukaszuk, *Magisterium Kościoła wobec nowych interpretacji dogmatu grzechu pierworodnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1978, t. 16/1, s. 83–84.

⁷² Zob. R. Rouquette, *De Rome et de la chrétienté*, „Études” 1966, vol. 325 (10), s. 372–391.

⁷³ Jan Paweł II, *Audiencja generalna (1 października 1986 r.)*, nr 4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html (dostęp: 13.08.2024).

szacunkiem dla interpretacji *Humani Generis*, być nadal traktowana jako otwarta. Z pewnością nie istnieje dogmat monogenizmu. Ostrożna refleksja teologiczna pozwala nam dzisiaj wykazać, że dogmat o grzechu pierworodnym ogłoszony przez Sobór Trydentycki nie wyklucza poligenizmu. Oba te poglądy mogą współistnieć. W tej kwestii ponownie przemyślałem swoje wcześniejsze stanowisko⁷⁴. W swoich wypowiedziach w kolejnych latach Rahner stwierdzał, że na obecnym etapie rozwoju teologii i nauk przyrodniczych nie da się z całym przekonaniem wykazać, że poligenizm nie jest zgodny z ortodoksyjną nauką o grzechu pierworodnym, oraz postulował, aby Magisterium powstrzymało się od potępiania poligenizmu⁷⁵. Wbrew stwierdzeniom z *Humani generis* Rahner uznał, że nie ma tak naprawdę znaczenia, czy Adam był jednostką, czy tylko nazwą dla *humanitas originans* i czy grzech został popełniony przez jednostkę, czy przez wielu przedstawicieli owej *humanitas*. Zatem, według niego, monogenizm nie stanowi koniecznego założenia dogmatu o grzechu pierworodnym⁷⁶. Potwierdzeniem otwartej drogi ku zmianie paradygmatu mogą być słowa, które padły z ust Rahnera podczas wykładu w 1968 roku: „Możemy z całą pewnością powiedzieć, że rozwój teologii katolickiej od czasów encykliki *Humani Generis* dokonał takich postępów (postępów, które były tolerowane przez magisterium Kościoła), że opinia, iż poligenizm nie jest nie do pogodzenia z doktryną o grzechu pierworodnym, nie jest już narażona na niebezpieczeństwo cenzury ze strony władz Kościoła”⁷⁷.

⁷⁴ K. Rahner, *Introduction*, w: R.G. North, *Teilhard and the Creation of the Soul*, Bruce Publishing Company, Milwaukee 1967, s. xii.

⁷⁵ K. Rahner, *Exkurs: Erbsünde und Monogenismus*, w: *Theologie der Erbsünde*, K.-H. Weger (ed.), Herder, Freiburg 1970, s. 185.

⁷⁶ Zob. K. Rahner, *Monogenism*, w: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, t. 4, K. Rahner (red.), Herder Verlag, Freiburg 1969, s. 107.

⁷⁷ K. Rahner, *The Sin of Adam*, “Theological Investigations” 1974, vol. 11, s. 252.

W rzeczywistości może więc to nie poligenizm jest stanowiskiem problematycznym (gdyż można znaleźć jego potwierdzenie w egzegezie Księgi Rodzaju), ale sposób dziedziczenia grzechu pierworodnego (ten mechanizm nie jest przedstawiony nigdzie w Biblii i może być jedynie przedmiotem spekulacji)? A może od strony metodologicznej spór między poligenizmem a monogenizmem w ogóle nie jest sporem teologicznym, podobnie jak spór między geocentryzmem a heliocentryzmem? Może problemem teologicznym jest tylko próba uzgodnienia dziedziczności grzechu pierworodnego z hipotezą poligenistyczną, której uzasadnienie próbują podać nauki przyrodnicze? Zauważmy, że w kwestii pochodzenia gatunku ludzkiego nauki przyrodnicze mogą nam jeszcze dostarczyć w przyszłości wielu dodatkowych („kłopotliwych” teologicznie) danych, natomiast w kwestii dziedziczności grzechu pierworodnego żadnych danych empirycznych nigdy nie otrzymamy i pozostaje nam tylko spekulacja. Zatem metodologicznie „bezpieczniejszą” strategią byłaby zmiana paradygmatu, w którym rozumiany jest mechanizm dziedziczności grzechu pierworodnego, niż obrona monogenizmu tak bardzo narażonego na empiryczną falsyfikację.

Na koniec warto postawić prowokacyjne pytanie: czy teologowie, którzy chcą być uważani za ortodoksyjnych, bronią rzeczywiście twardego monogenizmu, czy raczej wypowiedzi Piusa XII z encykliki *Humani generis* i właśnie z tą wypowiedzią – *de facto* niewspartą żadnym uzasadnieniem (jest to po prostu stwierdzenie) – próbują uzgodnić wyniki badań współczesnej egzegezy? Czy bardziej bronią stanowiska naukowego, czy arbitralnej wypowiedzi papieskiej, traktowanej przez nich nie jak paradygmat, lecz jak dogmat?⁷⁸

⁷⁸ Monogenizm nigdy nie został sformułowany w Kościele jako dogmat – zob. S. Grzybek, *Nowa interpretacja biblijna dogmatu stworzenia człowieka: monogenizm czy poligenizm?*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 453.

Celem niniejszej pracy nie jest ostateczne rozstrzygnięcie sporu poligenizmu z monogenizmem, ale pokazanie, że teologia jest dyscypliną, która w kontekście aktualnego stanu szeroko pojętej wiedzy musi stale weryfikować swoje ustalenia. Napięcie między poligenizmem a monogenizmem być może jest obecnie przejawem kryzysu, który doprowadzi w przyszłości do wypracowania nowego paradygmatu usuwającego trudność.

Podsumowanie i wnioski

Jak pokazują dwa przytoczone przykłady, paradygmat pełni istotną rolę w rozwoju teologii, bo dzięki niemu teologowie mogą z nieprzemijalną świeżością intelektualną odpowiadać na aktualne wyzwania naukowe, pogłębiając rozumienie wiary w kontekście różnorodnych kultur i doświadczeń ludzkich. Przede wszystkim, paradygmat wyznacza teologom struktury i ramy, pozwalające formułować właściwe pytania badawcze i prowadzić dyskurs. Umożliwia też integrację z teologią innych dziedzin wiedzy, zgodnie z postulatami papieża Franciszka, by teologia była rozwijana w duchu transdyscyplinarnym. Przekraczając granice tradycyjnych dyscyplin akademickich, teologia może przyczyniać się do powstawania nowych syntez, pomagając w rozwiązywaniu kompleksowych problemów współczesności. Przykładem może być tu dialog toczący się między teologią a naukami humanistycznymi i społecznymi, a nawet – jak pokazaliśmy – przyrodniczymi, pozwalający na interpretację świętych tekstów oraz zjawisk religijnych w kontekście współczesnej wiedzy naukowej. Otwartość teologów i ich gotowość do stawiania odważnych pytań na temat aktualności i przydatności istniejących paradygmatów w zmieniających się warunkach kulturowych i społecznych pozwalają na uwiarygodnienie teologii wśród innych gałęzi wiedzy.

Zmiana paradygmatów, jak pokazuje historia, nie musi oznaczać zerwania z tradycją. Wręcz przeciwnie, może prowadzić do głębszego przemyślenia i zrozumienia tradycji. Przykładowo, przed wystąpieniem Tomasza z Akwinu, który zaadoptował filozofię Arystotelesa do doktryny katolickiej, eucharystyczną przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa rozumiano zupełnie inaczej niż zmiana substancjalna (transsubstancjacja), co jednak nie znaczy, że to wcześniejsze rozumienie było fałszywe. Tomasz po prostu zamknął tę prawdę wiary w ramach nowego wówczas paradygmatu, dzięki czemu prawda ta stała się bardziej zrozumiała i intersubiektywnie dostępna w tamtym kręgu intelektualnym i kulturowym. Jednak tomizm, choć dobrze „pasuje” do chrześcijaństwa, nie jest przedmiotem wiary. Nie trzeba być tomistą, żeby być ortodoksyjnym katolikiem lub teologiem. Skrajny empirysta, negujący istnienie substancji (jako podmiotu przypadłości), też może szukać owego „jak” przemiany eucharystycznej, które w paradygmacie tomistycznym nazywa się transsubstancjacją. Dzieje się tak właśnie dlatego, że filozofia Tomasza jest paradygmatem, a nie dogmatem. Dlatego zmiana paradygmatu nie oznacza zerwania z tradycją.

Rozwój teologii, podobnie jak rozwój każdej innej dziedziny wiedzy, jest procesem ciągłego poszukiwania prawdy. Paradoksalnie, to poszukiwanie nigdy nie osiąga końca, gdyż każda uzyskana odpowiedź rodzi nowe pytania, a każdy nowy paradygmat otwiera dalsze horyzonty badawcze. To właśnie na tej nieskończonej drodze naukowej teologia znajduje swoją największą siłę – zdolność do adaptacji i dialogu, umożliwiającą jej nieustanne odnawianie i utrzymywanie relewancji w zmieniającym się świecie.

Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii

Abstrakt

Thomas Samuel Kuhn w książce *Struktura rewolucji naukowych* sformułował jedną z najbardziej wpływowych koncepcji rozwoju nauki. Zgodnie z tą koncepcją, odnoszącą się w oryginalnym brzmieniu do nauk przyrodniczych, nauka rozwija się cyklicznie, przechodząc kolejno trzy etapy: „nauka normalna”, kryzys, rewolucja naukowa. Każda rewolucja naukowa wiąże się ze zmianą paradygmatu, czyli zbioru przekonań, wartości i technik wspólnych członkom danej społeczności. Uznawany przez społeczność naukowców paradygmat wyznacza aktualny stan wiedzy i służy rozwiązywaniu bieżących problemów naukowych. Zmiana paradygmatu, natomiast, wiąże się z rewizją nie tylko samych teorii, ale również ze zmianą obrazu świata, który zaczyna jawić się jako zupełnie nowy. Celem niniejszej pracy jest próba pokazania, że choć koncepcja Kuhna dotyczy bezpośrednio nauk przyrodniczych, to pod pewnymi warunkami mogłaby ona również odzwierciedlać mechanizm, dzięki któremu rozwija się teologia. Najnowsze wypowiedzi papieża Franciszka, w szczególności list apostolski *Ad theologiam promovendam*, stanowią zachętę do tego, by teologia rozwijała się w życzliwym dialogu zarówno z różnymi tradycjami, jak i ze współczesnymi dziedzinami wiedzy, otwierając się, w razie potrzeby na zmianę paradygmatu i „odważną rewolucję kulturową”. W niniejszej pracy przedstawiono dwa wymowne przykłady zmiany paradygmatu, do których w historii doprowadził kryzys teologiczny: w kosmologii – przejście od geocentryzmu do heliocentryzmu, oraz w antropologii – przejście od monogenizmu do poligenizmu. Przykłady te pokazują, że zmiana paradygmatu nie musi wiązać się z negacją jakiegokolwiek dogmatu. Wręcz przeciwnie, prowadząc do nowego rozumienia pewnych prawd, zmiana paradygmatu przyczynia się do ciągłości doktryny katolickiej.

Słowa kluczowe: paradygmat, zmiana paradygmatu, rewolucja naukowa, rewolucja kulturowa, filozofia nauki, heliocentryzm, poligenizm

The Role of Paradigm in Theological Research

Abstract

In his book *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas Samuel Kuhn formulated one of the most influential concepts of the development of science. According to this concept, which originally pertains to the natural sciences, science progresses cyclically through three stages: “normal science”, crisis, and scientific revolution. Each scientific revolution is associated with a paradigm shift, which involves a change in the set of beliefs, values, and techniques shared by the members of a scientific community. The paradigm accepted by the scientific community defines the current state of knowledge and serves as a tool for solving existing scientific problems. A paradigm shift, however, entails not only a revision of theories but also a transformation of the world itself, which begins to appear entirely new. The aim of this paper is to demonstrate that although Kuhn’s concept directly relates to the natural sciences, under certain conditions, it could also reflect the mechanism by which theology develops. The recent statements of Pope Francis, particularly the apostolic letter *Ad theologiam promovendam*, encourage the development of theology through a constructive dialogue with various traditions and contemporary fields of knowledge, and, if necessary, to embrace a paradigm shift and a “courageous cultural revolution.” This paper presents two significant examples of paradigm shifts in the history of theology resulting from a theological crisis: in cosmology – the shift from geocentrism to heliocentrism, and in anthropology – the shift from monogenism to polygenism. These examples illustrate that a paradigm shift does not necessarily involve the negation of any dogma. On the contrary, by leading to a new understanding of certain truths, a paradigm shift contributes to the continuity of Catholic doctrine.

Keywords: paradigm, paradigm change, scientific revolution, cultural revolution, philosophy of science, heliocentrism, polygenism

Bibliografia

- Arystoteles, *O niebie*, P. Siwek (tłum.), PWN, Warszawa 1980.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, M. Krośniak (tłum.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. II, S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001.
- Carnap R., *Testability and Meaning*, "Philosophy of Science" 1936, vol. 3, no. 4, s. 419–471.
- Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, Wektory, Bielany Wrocławskie 2011.
- Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S.R.E. Cardinalium, à S.D.N. PAVLO Papa V. Sanctaę; Sede Apostolica ad Indicem Librorum, eorumdemq; permissionem, prohibitionem, expurgationem, & impressionem, in vniuersa Republica Christiana specialiter deputatorum, vbique publicandum*, w: K. von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia: From Authentic Sources*, G. Sturge (tłum.), C. Kegan Paul & Co., London 1879, s. 345–346.
- Franciszek, *List Apostolski „Ad theologiam promovendam”* (1 listopada 2023 r.), <https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu-proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html> (dostęp: 1.07.2024).
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si”* (24 maja 2015 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref87 (dostęp: 9.07.2024) [tu: LS].
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”* (29 stycznia 2018 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html#_ftnref28 (dostęp: 9.07.2024) [tu: VG].
- Franciszek, *List apostolski „Fratelli tutti”* (3 października 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 9.07.2024).

- Franciszek, *Odpowiedzi na „Dubia” kardynałów Burke’a i Brandmüllera* (25 września 2023 r.), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_risposta-dubia-2023_it.html (dostęp: 10.09.2024).
- Franciszek, *Przemówienie z dnia 14 czerwca 2024 r. podczas sesji G7 w Borgo Egnazia (Apulia)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (dostęp: 9.07.2024).
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”* (2 lutego 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (dostęp: 9.07.2024).
- Grzybek S., *Nowa interpretacja biblijna dogmatu stworzenia człowieka: monogenizm czy poligenizm?*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 451–464.
- Hacking I., *Esej wprowadzający*, w: Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromecka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 7–53.
- Hofman J.R., *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „Scientia et Fides” 2021, vol. 9(1), s. 63–129.
- James W., *Pragmatyzm*, N. Kozłowski (tłum.), Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2021.
- Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito «de sententia, saeculo XVII volvente, super Galilaei doctrinis pronuntiata» interfuerun*, „Acta Apostolicae Sedis” 1993, vol. 85, s. 764–772.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna (1 października 1986 r.)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html (dostęp: 13.08.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14 września 1998 r.), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 1.07.2024) [tu: FR].
- Judycki S, *Epistemologia*, t. II, Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.
- Kuhn Th., *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromecka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

- Küng H., *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, w: *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, H. Küng, D. Tracy (eds.), M. Köhl (tłum.), Crossroad, New York 1989, s. 3–33.
- Lukaszuk T., *Magisterium Kościoła wobec nowych interpretacji dogmatu grzechu pierwotnego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1978, t. 16/1, s. 67–92.
- Martínez R., *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, „*Acta Philosophica*” 1994, vol. 3, s. 45–74.
- Masterman M., *The Nature of a Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 59–89.
- Nicolescu B., *Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity*, „*Transdisciplinary Journal of Engineering & Science*” 2010, vol. 1, s. 17–32.
- Paweł VI, *Iis qui interfuerunt Coetui v. d. «Simposio» a theologis doctisque viris habito de originali peccato*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 1966, vol. 58, s. 649–655.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
- Pius XII, *Encyklika „Humani generis”* (22 sierpnia 1950 r.), https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (dostęp: 12.08.2024).
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, U. Niklas (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Ptolemy's Almagest*, G.J. Toomer (tłum.), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1984.
- Rahner K., *Exkurs: Erbsünde und Monogenismus*, w: *Theologie der Erbsünde*, K.-H. Weger (ed.), Herder Verlag, Freiburg 1970, s. 176–223.
- Rahner K., *Introduction*, w: R.G. North, *Teilhard and the Creation of the Soul*, Bruce Publishing Company, Milwaukee 1967, s. ix–xii.
- Rahner K., *Monogenismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, J. Höfer, K. Rahner (eds.), Herder Verlag, Freiburg 1962, kol 561–562.

- Rahner K., *Monogenism*, w: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, t. 4, K. Rahner (ed.), Herder Verlag, Freiburg 1969, s. 105–107.
- Rahner K., *The Sin of Adam*, „Theological Investigations” 1974, vol. 11, s. 247–262.
- Rouquette R., *De Rome et de la chrétienté*, „Études” 1966, vol. 325(10), s. 372–391.
- Shapere D., *The Structure of Scientific Revolutions*, „Philosophical Review” 1964, vol. 73(3), s. 383–394.
- Wicks J., *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, „Gregorianum” 2008, vol. 89 (2), s. 233–311.

Krzysztof Jaworski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Od roku 2016 był adiunktem w Katedrze Filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Od roku 2024 pełni funkcję kierownika Katedry Teologii Systematycznej. Zainteresowania naukowe obejmują głównie niestandardowe teorie mnogości, filozofię matematyki, filozofię prawa. Jest członkiem zwyczajnym Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Krystian Kałuża

<https://orcid.org/0000-0002-7605-8132>

Uniwersytet Opolski (<https://ror.org/04gbpnr96>)

Chrystus i religie

Zarys chrześcijańskiej teologii religii¹

Wprowadzenie

Współczesny świat jest światem pluralistycznym, w którym spotykają się różne kultury, światopoglądy i religie. Taka sytuacja w naturalny sposób rodzi pytania o prawdziwość konkretnych religii, o ich zbawczy charakter oraz miejsce i znaczenie samego chrześcijaństwa w świecie religii. Pytania te nie są zresztą nowe. Były one stawiane już w starożytności w kontekście spotkania młodego Kościoła ze światem pogańskim, a także w okresie średniowiecza, kiedy to odkrycie nowych lądów, ludów i kultur było jednoczesnym

¹ Artykuł jest rozszerzoną i przepracowaną wersją artykułu: K. Kałuża, *Postulaty współczesnej religiiologii wobec katechezy*, w: J. Czerkowski (red.), *Katecheza w swoich podstawowych wymiarach 5* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych), Kielce 2013, s. 117–134.

odkryciem nowych religii. Zasadniczy problem, przed którym staje dzisiejsze chrześcijaństwo w spotkaniu z innymi religiami, uwarunkowany jest specyficznym dla naszych czasów klimatem społecznokulturowym. Jest to klimat relatywizmu. W takim kontekście jakiegokolwiek roszczenie do wyjątkowości uważane jest za przejaw fundamentalizmu, ksenofobii oraz braku tolerancji wobec innych. Poglądy te nie pozostają bez wpływu na teologię. Także tutaj można się spotkać z opinią, że chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu dróg, na których człowiek może dojść do poznania Boga i osiągnąć zbawienie. Jednocześnie obserwujemy także tendencje przeciwne, sięgające do przedsoborowych ujęć teologiczno-religijnych, uznających wyłącznie chrześcijaństwo za religię prawdziwą i zbawczą, zaś inne religie za fałszywe, a w skrajnych przypadkach za dzieło szatana. Jak zatem oceniać inne religie z pozycji teologii chrześcijańskiej? Jaką rolę odgrywa samo chrześcijaństwo w świecie religii? Czy można mówić o jego wyjątkowym charakterze?

Religia

Określenie stosunku chrześcijaństwa do innych religii wymaga przede wszystkim ustalenia samego pojęcia religii. Odpowiedź na pytanie, czym jest religia i jaką rolę odgrywa w życiu człowieka i ludzkich społecznościach, nie jest ani oczywista, ani jednoznaczna². Istnieją nawet autorzy, którzy świadomie rezygnują z definiowania religii, gdyż uważają, że pojęcie to podlega nieustannemu i nieprzewidywalnemu rozwojowi. Niewątpliwie rację miał Heinrich Frick (1893–1952) twierdząc, że termin „religia” jest efektem abstrakcyjnego myślenia, który został wywiedziony z konkretnych religii (jego słynne zdanie brzmi: „Religia jest rzeczywiście tylko

² Zob. K. Kałuza, *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia” 2017, t. 49, s. 41–65.

w religiach³). Inaczej mówiąc, nie istnieje religia jako taka, a jedynie konkretne religie, takie jak np. judaizm, chrześcijaństwo, islam, buddyzm. Zarazem bez abstrakcyjnego pojęcia religii nie da się odróżnić religii od nie-religii ani też porównywać religii między sobą. Stąd różni autorzy nieustannie podejmują próby definiowania religii, mając oczywiście świadomość tego, że ich definicja będzie w pewnym stopniu arbitralna i nie przez wszystkich akceptowalna.

W teologii pojęcie religii używane jest zwykle w dwóch znaczeniach. W znaczeniu pierwszym i niejako podstawowym termin „religia” oznacza realną, osobową i zbawczą relację człowieka do Boga (Absolutu, Transcendencji, *sacrum*, bóstwa). W znaczeniu drugim, poniekąd drugorzędnym, termin „religia” odnosi się do społeczno-kulturowych faktów w postaci określonych kultów, doktryn i organizacji, jak np. buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Karl Rahner rozróżnia w tym kontekście między „religią subiektywną” a „religią obiektywną”⁴. „Religia subiektywna” ma swoje uzasadnienie w duchowej naturze człowieka, w jego „transcendentalności”, która z natury otwarta jest na samoudzielenie się Boga w łasce, i w której realizuje się odniesienie człowieka do Boga (akt religijny). „Religia obiektywna” natomiast tożsama jest z konkretnym systemem społeczno-kulturowym, w którym i poprzez który „religia subiektywna” się wyraża. Między „religią subiektywną” i „religią obiektywną” zachodzi zatem ścisły związek: jedna bez drugiej nie może istnieć. Integralne pojęcie religii będzie zatem obejmowało obydwa aspekty: subiektywny (podmiotowy) i obiektywny (społeczno-kulturowy).

³ Cyt. za: U. Tworuschka, *Religionswissenschaftliche Neuerscheinungen* (II), „Theologische Rundschau“ 2011, vol. 76, no. 4, s. 484.

⁴ K. Rahner, *Religion*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau 1961, s. 312.

Teologia religii

Teologia religii⁵ jest najmłodszą dyscypliną religiologiczną, podejmującą refleksję nad religią i religiami z perspektywy teologicznej, a więc w świetle objawienia Bożego. Sam termin „teologia religii” powstał w latach 60. XX w., jakkolwiek badania nad religiami były prowadzone o wiele wcześniej.

Teologia religii zrodziła się w łonie teologii protestanckiej, której stosunek do religii niechrześcijańskich nie był jednoznaczny. Teologowie nawiązujący do M. Lutra i J. Kalwina oceniali religie niechrześcijańskie zdecydowanie negatywnie (K. Barth, H. Kramer, E. Brunner). Na przeciwnym stanowisku stali zwolennicy teologii liberalnej, pozostający pod wpływem niemieckiego idealizmu i historyzmu (E. Troeltsch, E. Benz); stanowisko pośrednie zajmowali m.in. P. Althaus i P. Tillich. Za C.H. Ratschowem, Benzem i W. Pannenbergiem teologowie protestanccy posługiwali się jednak raczej terminem „teologia historii religii” (*Theologie der Religionsgeschichte*)⁶.

Prekursorami katolickiej teologii religii są: J.P. Steffes, O. Karrer, J. Daniélou, H. de Lubac, K. Rahner, H.R. Schlette, J. Heilsbetz. Istotnym impulsem dla rozwoju katolickiej teologii religii była ogłoszona przez Sobór Watykański II deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965). Sobór podkreślił prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, obejmującej

⁵ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica” 2016, t. 16, s. 320–324; I.S. Ledwoń, *Teologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Wydawnictwo M, Lublin–Kraków 2002, s. 1235–1247; P. Schmidt-Leukel, *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 1996, vol. 25, s. 289–297.

⁶ Por. I.S. Ledwoń, *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2, s. 150.

religijne tradycje narodów (KL 5; DM 7; DWR 11; KK 16), których wyznawcy są „przyporządkowani” (*ordinatur*) do Kościoła (KK 16). W religiach działa skutecznie łaska Boża, której owocem jest autentyczna świętość, prawda i dobro (DRN 2; KDK 92).

Teologia religii może być uprawiana w kontekście różnych religii, choć w praktyce jej obecność ogranicza się do teologii chrześcijańskiej. Mając to na uwadze, teologię religii można zdefiniować jako dyscyplinę religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną danej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej religii namysłu nad innymi religiami; specyficznie chrześcijańska teologia religii jest częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną wartość innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru i zbawczych roszczeń.

Współcześnie teologia religii jest dyscypliną autonomiczną, korzystającą z osiągnięć innych dyscyplin naukowych, wprost lub pośrednio zainteresowanych problematyką religii. Ze względu na ów interdyscyplinarny charakter można uznać ją za dyscyplinę pogranicza, w której zbiegają się wszystkie najważniejsze zagadnienia dotyczące Boga, świata i człowieka. Do najważniejszych problemów chrześcijańskiej teologii religii należą:

- (1) problem dogmatyczny, skoncentrowany wokół pytania o zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich;
- (2) problem kryteriologiczny, zainteresowany znalezieniem odpowiednich kryteriów, pozwalających oceniać religie pod względem ich prawdziwości, a w konsekwencji odróżniać je od fenomenów pseudoreligijnych;
- (3) problem hermeneutyczny, skoncentrowany wokół pytania o możliwość zrozumienia i oceny innych religii z pozycji własnej tradycji religijnej;

- (4) problem praktyczny, zainteresowany znalezieniem teologicznych podstaw służących wspieraniu i rozwijaniu dialogu międzyreligijnego⁷.

Współczesne ujęcia teologicznoreligijne

Wszelkie próby określenia relacji chrześcijaństwa do innych religii, w czym zawiera się także teologiczna ocena ich prawdziwości oraz zbawczego charakteru, można sprowadzić do trzech zasadniczych ujęć: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego.

Ujęcie *ekskluzywistyczne* opiera się na przekonaniu, że zbawcze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej, tzn. dysponującej nadprzyrodzonym objawieniem Bożym i prowadzącej do zbawienia. Wszystkie inne religie, jako że są dziełem czysto ludzkim, a nawet szatańskim, są fałszywe i pozbawione jakiegokolwiek wartości zbawczej. W wersji umiarkowanej stanowisko to przyznaje wyznawcom innych religii możliwość osiągnięcia zbawienia, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej (zbawienie „mimo religii”). Ekskluzywizm może przybrać dwie formy: formę eklezjocentryczną, bardziej charakterystyczną dla katolicyzmu (dosłowna interpretacja zasady *extra Ecclesiam nulla salus*⁸), lub chrystocentryczną, właściwą bardziej

⁷ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, s. 325–327.

⁸ Początki formuły *extra Ecclesiam nulla salus* sięgają III wieku (Orygenes, Cyprian). Jej pierwotne znaczenie nie odnosiło się jednak do niechrześcijan, którzy – zdaniem Cypriana – nie poniosą kary za nieświadomą nieznanomość Jezusa Chrystusa, lecz do samych chrześcijan, którzy odchodząc od Kościoła rozbijają jego jedność. Dopiero później sentencja ta stała się formalną zasadą, dotyczącą zbawienia niechrześcijan. Szeroko pisze na ten temat B. Sesboué, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), W drodze, Poznań 2007.

protestantyzmowi (zgodnie z zasadą *solus Christus*). Klasycznym przykładem postawy ekskluzywistycznej była teologia dialektyczna K. Bartha⁹. Dziś stanowisko to znajduje swoich zwolenników wśród niektórych filozofów analitycznych (A. Plantinga, P. van Inwagen, D. Basinger, R. Swinburne) oraz pośród niektórych teologów luterańskich i ewangelikalnych (G. Lindbeck, L. Newbigin). Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku jest obecnie W.L. Craig¹⁰.

Stanowiskiem przeciwnym jest *pluralizm*, znany powszechnie jako pluralistyczna teologia religii. Ujęcie to nazywane jest też relatywizmem, jako że relatywizuje ono chrześcijaństwo, traktując je jako jedną z wielu równorzędnych dróg zbawienia. Taki pogląd wyklucza przyznanie chrześcijaństwu uprzywilejowanego miejsca w świecie religii. Wielość religii jest wyrazem wielości sposobów poznania i doświadczenia Boga (Absolutu, Rzeczywistego), jakie stało się udziałem ludzi różnych kultur, czasów i przestrzeni. Najwybitniejszymi przedstawicielami stanowiska pluralistycznego są: W.C. Smith, J. Hick, P.F. Knitter, R. Panikkar, A. Pieris oraz P. Schmidt-Leukel. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż skoro pluralizm wyraża się w uznaniu większej liczby (co najmniej dwóch) *autonomicznych* dróg zbawienia, stanowiskiem pluralistycznym jest także pogląd, który widzi w judaizmie wciąż aktualną i efektywną drogę zbawienia, niezależną od Chrystusa i Jego Kościoła. Jest to najczęściej spotykana i jak się wydaje coraz powszechniej akceptowana forma pluralizmu.

⁹ Zob. K. Kałuża, *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w myśli Karla Bartha*, „Studia Oecumenica” 2017, t. 17, s. 335–364.

¹⁰ W.L. Craig, „No Other Name”: *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, „Faith and Philosophy” 1989, vol. 6, 172–188.

Ujęcie *inkluzywistyczne* jest stanowiskiem pośrednim między dwoma poprzednimi i ma charakter wybitnie chrystocentryczny. Dopuszcza ono możliwość autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza przestrzenią Starego i Nowego Testamentu, jednakże pełnię objawienia i zbawczego działania Boga dostrzega wyłącznie w chrześcijaństwie jako religii absolutnego samoudzielania się Boga człowiekowi w osobie Jezusa Chrystusa. Inkluzywizm odróżnia się czasem od *superioryzmu* – stanowiska głoszącego istnienie jednej religii najdoskonalszej (absolutnej, w pełni objawionej) oraz wielości religii mniej doskonałych (dysponujących objawieniem częściowym). W ramach superioryzmu zbawcza skuteczność religii niższych jest wprawdzie mniejsza niż ta, jaka przysługuje religii najwyższej, ale nie jest od niej zależna. Religie pozachrześcijańskie są tu zatem widziane jako mniej efektywne, ale skuteczne i w pełni autonomiczne względem chrześcijaństwa drogi zbawcze¹¹. Inkluzywizm w ścisłym znaczeniu choć uznaje zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich, to jednak obecne w nich zbawienie postrzega jako pochodzące wyłącznie od Chrystusa. Również zawarte w nich elementy prawdy są odbiciem pełni prawdy, jaką Bóg objawił w osobie i dziele Jezusa z Nazaretu (por. KK 67; DM 8).

¹¹ Por. M. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001, s. 45–46. Hüttenhoff upatruje w inkluzywizmie jedną z form superioryzmu. Jeśli jednak uznać za istotne dla inkluzywizmu przyjęcie wyłącznego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa (*extra Christum nulla salus*), w którym inne religie mogą co prawda uczestniczyć, ale go nie zastępować, wówczas superioryzm nie jest inkluzywizmem, lecz odmianą pluralizmu. Jeśli bowiem uznać, że zbawienie w innych religiach może być osiągnięte niezależnie od Chrystusa i Kościoła, to niższy status tychże religii pozostaje praktycznie bez znaczenia.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II

Zarówno teologia chrześcijańska, jak i oficjalne nauczanie Kościoła przez wieki pozostawały na stanowisku ekskluzywistycznym. Co prawda, niektórzy Ojcowie Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz, Orygenes) dostrzegali w religiach i filozofiach elementy Bożej prawdy, pozwalające uznać je za przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (*praeparatio Evangelica*), to jednak zasadniczo religie te oceniano zdecydowanie negatywnie. Odmawiano im nie tylko wszelkich znamion prawdy i zbawczego charakteru, lecz uważano je wręcz za dopust Boży, a czasem nawet za dzieło szatana (*imitatio diabolica*). Zmiana nastawienia, której wyrazem jest współczesny inkluzywizm, jest konsekwencją odnowy, która zaczęła dokonywać się w teologii już pod koniec XIX, a swój punkt kulminacyjny osiągnęła w połowie XX wieku. Poczynając od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia nie brakowało teologów szukających perspektyw bardziej pozytywnych i bardziej otwartych na „innych”. Przy tym problem nie ograniczał się jedynie do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan (możliwość taką w Kościele katolickim uznawano w zasadzie od dawna), ale stopniowo zaczęto kierować się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych pozytywnych wartości, mogących wpłynąć na zbawienie ich wyznawców.

W teologii katolickiej, poprzedzającej Sobór Watykański II, obecne były dwa kierunki, określające teologiczną ocenę religii pozachrześcijańskich. Pierwszy, reprezentowany przez J. Daniélou, H. de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie zasadzają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i w świadomości, i które jest odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza,

posiadają wartości pozytywne, które jednak jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”).

Drugi kierunek, reprezentowany przez K. Rahnera, stwierdzał, że dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i że mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania i jego światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa (*fides implicita*), niezbędną do zbawienia, i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamia z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu i przewrotności.

Zasadniczą zmianę stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich przyniósł Sobór Watykański II (1962–1965)¹². Był to pierwszy sobór w dziejach Kościoła, który pozytywnie odniósł się do religii niechrześcijańskich. Stało się to możliwe dzięki sięgnięciu do źródeł biblijnych i patrystycznych. Deklaracja *Nostra aetate*, w całości poświęcona temu zagadnieniu, w następujących słowach opisuje stanowisko Soboru w tej kwestii: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszyst-

¹² Zob. W. Klausnitzer, „*Nostra Aetate*” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 5, s. 97–115.

kich ludzi” (DRN 2). Niemniej jednak Kościół „głosi [...] bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko ze sobą poєднаł (por. 2 Kor 5,18–19)” (DRN 2).

Nauczanie soborowe na temat religii niechrześcijańskich spocząło się z różnymi interpretacjami, począwszy od tych celowo redukcjonistycznych do świadomie maksymalistycznych. Niektórzy interpretatorzy sprowadzają wartości pozytywne zawarte w innych religiach do tzw. dóbr naturalnych. Według nich Sobór nie stwierdza niczego ponad znajomość „naturalną” Boga, do której niechrześcijanie mogą dojść w sposób, o którym mówi św. Paweł na początku Listu do Rzymian (Rz 1,19–20) – czyli na podstawie obserwacji świata stworzonego, domagającego się istnienia Stwórcy. Inni natomiast, wykorzystując pewne szczególnie wyraziste sformułowania Soboru, stwierdzają, że elementy dobra, prawdy i świętości, obecne w religiach niechrześcijańskich, nie powinny być zredukowane do wartości naturalnych. Przeciwnie, ich zdaniem Sobór określa inne religie jako „drogi”, „ścieżki”, a nawet „środk” zbawienia dla ich wyznawców. W obliczu tak skrajnych interpretacji rodzi się pytanie, jaka winna być właściwa interpretacja nauczania Soboru Watykańskiego II na temat religii niechrześcijańskich?

Należy zauważyć, iż z jednej strony większa część stosowanej przez Sobór terminologii, opisującej stosunek Kościoła do innych religii, przyjmuje słownictwo właściwe „teorii wypełnienia”: przyjąć i zbawić, uzdrowić i odnowić, podnieść i doprowadzić do doskonałości. Z drugiej strony elementy „prawdy i łaski” (DM 9) – wyrażenie zaczerpnięte w zmienionej formie z napisanego tuż przed Soborem artykułu K. Rahnera *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie*¹³ – rozumiane jako „ukryta obecność Boga”

¹³ Por. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1964²,

(DM 9) wewnątrz tych samych tradycji (w ich nauczaniu, rytuałach i sposobie życia albo w ich wierzeniach, kultach, kodeksach postępowania), sugerują możliwość, a nawet konieczność uznania pozytywnej roli tychże tradycji w jednym, choć złożonym i wieloaspektowym planie zbawczym Boga.

Zdaniem Rahnera głównym owocem Soboru było pozytywne spojrzenie Kościoła na inne religie, niezależnie od problemu poszczególnych niechrześcijan. Jeśli jednak możliwość zbawienia oferowana przez Boga każdemu jednemu człowiekowi traktowana jest przez Sobór z wielkim optymizmem, to nie spotykamy podobnego optymizmu w stosunku do innych religii. W tym punkcie „decydujący dla teologa problem pozostaje otwarty”: „Deklaracja nie dookreśla ściśle teologicznej wartości religii niechrześcijańskich”¹⁴. Czy niechrześcijanie stają się uczestnikami zbawienia poza swymi religiami (a nawet wbrew nim), czy wewnątrz nich i – w jakiś sposób – dzięki nim? Czy te religie jako takie mają dla swoich wyznawców wartość zbawczą? Na te pytania Sobór nie daje jednoznacznej odpowiedzi, choć wiele jego sformułowań daje asumpt do udzielenia odpowiedzi pozytywnej¹⁵.

s. 143: „Aż do chwili obecnej, w której Ewangelia rzeczywiście wkracza w historyczną sytuację poszczególnego człowieka, *religia niechrześcijańska (także nieżydowska)* zawiera nie tylko elementy naturalnego poznania Boga, zmieszane z zepsuciem grzechu pierworodnego i jego następstw, ale także *nadnaturalne dary*, które ze względu na Chrystusa zostały przez Boga udzielone i dlatego religia ta może być uznana za «prawowitą religię» (*legitime Religion*), jakkolwiek w różnym stopniu i bynajmniej nie bez wyraźnego stwierdzenia istniejącego tam błędu i zepsucia” (podkreślenia – KK).

¹⁴ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 13, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1978, s. 343.

¹⁵ Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), WAM, Kraków 2003, s. 106.

Aktualne problemy

Większość teologów religii stoi dziś na stanowisku, że na obecnym etapie badań teologiczno religijnych nie do utrzymania są stanowiska ekskluzywistyczne i pluralistyczne. Pozostaje zatem stanowisko inkluzywistyczne. Powyższe rozważania pokazały jednak, że stanowisko to nie jest jednoznaczne. Przypatrując się współczesnym debatom teologiczno religijnym, prowadzonym w ramach inkluzywizmu, można wyróżnić dwie zasadnicze odmiany tego paradygmatu. Pierwsza z nich widzi w religiach pozachrześcijańskich szczególne „miejsca” bądź „konteksty”, w których Bóg udziela człowiekowi swojej łaski, im samym jednak jako konkretnym systemom społeczno-kulturowym przypisuje genezę czysto ludzką (uznając je za „religie naturalne”) i jako takim odmawia aktywnego pośrednictwa w zainicjowanym przez Boga procesie zbawczym. W takiej perspektywie zbawienie niechrześcijan dokonywałoby się co prawda w praktykowanych przez nich religiach, ale nie dzięki nim¹⁶. Koncepcja ta rodzi jednak pewne trudności.

Należy po pierwsze zauważyć, iż inkluzywizm, wyrażający się jedynie w uznaniu takich czy innych wartości w religiach, powstrzymujący się jednak od uznania samych religii jako zamierzonych przez Boga instytucji zbawczych, niewiele różni się od otwartego ekskluzywizmu, który także nie odmawiał Bożej łaski ani możliwości zbawienia niechrześcijanom, traktowanym jednak indywidualnie. Po drugie, trudno zakładać, iż Bóg skłania się ku człowiekowi, akceptując jego decyzję „założenia” religii, a następnie wiąże z nią swoją ofertę zbawienia. Przyjęcie takiego stanowiska byłoby równoznaczne z otwarciem furtyki dla wszelkiego rodzaju synkretyzmów religijnych, które mimo swej czysto

¹⁶ Por. D. Ziebritzki, „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2002 s. 31–82.

naturalnej genezy miałyby jednak stanowić „środowiska łaski” i zaadoptowane przez Boga „przestrzenie” zbawienia¹⁷. Dlatego też teologowie religii coraz częściej skłonni są uznać religie niechrześcijańskie jako wywodzące się z Bożego planu zbawienia, zaś sam pluralizm religijny jako istniejący *de iure*¹⁸. Niestety przedstawiciele tej formy inkluzywizmu rzadko zadają sobie pytanie o kryteria prawdziwości religii, a więc o to, co jest religią, a co nią nie jest. Powszechne posługiwanie się tym terminem, aplikowanie go do zjawisk, których religijny charakter budzi poważne wątpliwości, rozmywa pojęcie religii i prowadzi do wysuwania wielu słusznych zastrzeżeń pod adresem nadprzyrodzonego charakteru i zbawczego znaczenia religii czy też zjawisk, do których pojęcie to jest odnoszone. Dlatego też jednym z głównych zadań religioлогии, a zwłaszcza teologii religii, jest określenie pojęcia religii, a także jej genezy. Jeśli bowiem religie niechrześcijańskie miałyby być tworem czysto ludzkim – jak twierdzą przedstawiciele ekskluzywizmu i co zdaje się sugerować deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000)¹⁹ – wtenczas przyznanie religiom jakichkolwiek wartości zbawczych staje się niemożliwe.

¹⁷ Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 201–202.

¹⁸ Zob. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Ed. du Cerf, Paris 1997, s. 518–520; C. Geffré, *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, „Wort und Antwort“ 2003, vol. 44, s. 160–173; F. Teixeira, *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 15–22; P. Suess, *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 32–40; H. Kessler, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religions-theologie*, „Theologische Quartalschrift“ 2001, vol. 181, s. 212–237.

¹⁹ W dokumencie tym czytamy, iż „należy stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną (*fidem theologalem*) a wierzeniami (*credulitatem*)

Nowe spojrzenie na religie niechrześcijańskie

Teologiczna ocena religii niechrześcijańskich uwarunkowana jest odpowiedzią na dwa pytania: „czym jest religia?” oraz „skąd religia?” (zasadniczy dla religiologii problem istoty i genezy religii). Przyjrzymy się pokrótce tym dwom zagadnieniom.

Intensywne badania nad pojęciem religii, jakie miały miejsce w ostatnim czasie, każą rozróżniać między teologicznym „pojęciem religii” a religią w znaczeniu socjo-kulturowego systemu, na który składają się kult, wierzenia, etos, organizacja społeczna, język itd.²⁰ Religia w pierwszym znaczeniu jest – zgodnie ze słowami św. Tomasza z Akwinu – po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*²¹. Tak rozumiane teo-

w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej [...], wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (DI 7). Krytycznie należy zauważyć, że deklaracja zdaje się popadać w sprzeczność, kiedy z jednej strony stwierdza, iż „różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co «Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach» (RM 18)”, z drugiej zaś dodaje, iż elementom tym „nie można [...] przypisywać pochodzenia Bożego” (DI 21). Czy zatem są owe elementy religijności, które pochodzą od Ducha Świętego, a którym nie można przypisywać nadprzyrodzonej genezy? Poza tym, skąd wiadomo, że nie można? Niestety, deklaracja nie daje odpowiedzi na te pytania.

²⁰ Por. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Francke, Tübingen-Basel ²2000, s. 131–148; H. Waldenfels, *Religionsverständnis*, w: P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Kösel, München 1985, s. 67–76; H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002, s. 27–28.

²¹ STh II-II. q. 81, a. 1. Tomaszowe pojęcie religii jako *ordo ad Deum* odzwierciedla się także we współczesnych ujęciach religii. Por. G. Mensching, *Die*

logiczne pojęcie religii stanowi jednocześnie kryterium, pozwalające określić, czy i w jaki sposób w danym systemie kulturowym oraz w konkretnej praktyce ludzkiego działania urzeczywistnia się to, co konstytutywne dla religii, co stanowi jej teologiczną istotę, a mianowicie odniesienie człowieka do Boga. Przy tym należy zauważyć, iż odniesienie to (*ordo ad Deum*) potrzebuje wprawdzie egzystencjalnego i społecznego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które religioznawstwo z takich bądź innych powodów zwykło określać mianem „religii”, monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie²².

Tak rozumiane *teologiczne* pojęcie religii wymaga dalszego doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średniowiecznej koncepcji *ordo* całe stworzenie charakteryzuje się bytową relacją do Boga, jednak owo ontologiczne przyporządkowanie rzeczywistości stworzonej do Boga jako *principium et finis omnium* nie tworzy jeszcze religii. Gdyby tak było, również rzeczy martwe miałyby religię. Nie wystarczy również powiedzieć, iż teologiczne pojęcie religii realizuje się tam, gdzie skończona natura duchowa urzeczywistnia swoje *ordo ad Deum* w formie wyraźnego odniesienia do Boga, gdyż wtedy również szatan miałby religię, jako że istnieje w egzystencjalnej, choć nieszczęśliwej relacji do Boga. Nie każda relacja do Boga jest więc religią, lecz jedynie taka, która realizuje się w horyzoncie pytania

Weltreligionen, Mohndruck Graphische Betriebe GmbH, Gütersloh (b.r.w.), s. 258: „Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka, określonego w jakiś sposób egzystencjalnie przez to, co święte”; B. Welte, *Filozofia religii*, G. Sowinski (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 37: „Od dawien dawna przez religię rozumie się odniesienie człowieka do Boga czy do boskości”; M. Ru-secki, *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007, s. 544: „Religia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym”.

²² M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 137.

o zbawienie. Inaczej mówiąc: religia jest *zbawczą* relacją człowieka do Boga²³.

Rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii jako zbawczym odniesieniem człowieka do Boga a religiami w sensie złożonych systemów społeczno-kulturowych ważne jest nie tylko w kontekście problematyki zbawienia, lecz również z uwagi na zagadnienie *prawdziwości religii*. Prawda danej religii historycznej zależy bowiem od tego, czy i w jakim stopniu realizuje się w niej teologiczne pojęcie religii jako zbawczej relacji do Boga. Inaczej mówiąc, religie nie są prawdziwe przez sam fakt uznawania ich za religie, lecz jedynie dzięki zgodności z teologicznym pojęciem religii. Oznacza to, że dany system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykło nazywać się „religią”, wcale nie musi nią być. Jest nią zaś wtedy (i tylko wtedy), jeśli stanowi „miejsce” realizowania się *religio* jako zbawczego odniesienia człowieka do Boga. Inaczej mówiąc: Jeśli dana religia (dany system) jest religią (*religio*), względnie zawiera jej elementy, to tym samym jest religią prawdziwą. Nie oznacza to rzecz jasna, że wszystkie religie są sobie równe, gdyż nie wszystkie religie (religijne systemy) w jednakowym stopniu urzeczywistniają „pojęcie religii” (*religio*). Zagadnienie to stanie się jeszcze bardziej jasne, jeśli uwzględni się kwestię genezy religii.

Do Soboru Watykańskiego II Kościół w swoim nauczaniu traktował religie niechrześcijańskie jako naturalne, a przez to fałszywe. Pius XI w encyklice *Mortalium animos* (1928) stwierdził, że „żadna religia nie może być prawdziwa poza tą, która opiera się na objawionym słowie Bożym”, tj. chrześcijaństwem²⁴. Współczesna teologia zrywa z tego rodzaju poglądem na religie niechrześci-

²³ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 138.

²⁴ Cyt. za: A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 103.

jańskie. Jeśli bowiem przez religię rozumiemy – jak wyżej wspomniano – przeżywany w ramach określonej wspólnoty (tradycji) oraz wyrażający się w kulcie, wierzeniach i postępowaniu moralnym realny i zbawczy związek człowieka z Bogiem (Transcendencją, Absolutem), to tak rozumiana religia może mieć swoje źródło wyłącznie w objawieniowej inicjatywie Boga. Jak zauważa H. Fries: „Religia jest możliwa i rzeczywista, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi, uczynił się rozpoznawalny w stworzeniu, w swoich dziełach”²⁵. Bez objawienia nie ma więc religii, i odwrotnie: tam, gdzie jest objawienie, tam możliwa jest również religia²⁶. Przy tym przez objawienie rozumie się tutaj takie działanie Boga, poprzez które ujawnia On człowiekowi swe istnienie i swą naturę, a także zaprasza go do wspólnoty życia (zbawienia)²⁷.

W kontekście teologicznoreligijnym należy przede wszystkim podkreślić uniwersalny charakter objawienia. Wynika on z Bożego planu zbawienia, który obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Ta powszechna wola zbawcza Boga zakłada jako konstytutywny warunek swej realizacji istnienie *realnej szansy* zbawienia, danej wszystkim ludziom wszystkich czasów.

²⁵ H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, w: K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Echter-Verlag, Würzburg 1965, s. 22.

²⁶ J. Hessen, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Reinhardt, München-Basel 1963, s. 28–29: „Tam, gdzie jest prawdziwa religia, tam też jest objawienie (w najszerszym tego słowa znaczeniu). [...] Jeśli mówi się o religii pozachrześcijańskiej, to mówi się *implicite* o pozachrześcijańskim objawieniu. Przyjęcie istnienia religii poza chrześcijaństwem przy jednoczesnym zakwestionowaniu objawienia ma swoje źródło w zapoznaniu istoty religijnego doświadczenia lub religijnego przeżycia wartości”.

²⁷ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź – Kraków 2007, s. 177.

Aby warunek ten mógł być spełniony, Bóg musi dać się w jakiś sposób poznać (sam z siebie człowiek nie może poznać Boga ze względu na Jego transcendencję). Poznanie to realizuje się poprzez objawienie, które także musi mieć charakter uniwersalny. Między objawieniem a zbawieniem zachodzi więc ścisły związek: „Objawienie nie jest – mówiąc najprościej – boskim sposobem miłego spędzania czasu, ani też nie przedstawia dla człowieka jakiegoś (zbędnego dla życia) luksusu. Zasadniczym celem objawienia jest zbawienie człowieka”²⁸. Dodać należy, iż Bóg dając się poznać człowiekowi w akcie objawienia udziela mu zarazem pomocy (łaska), która udoskonalając jego władze poznawcze umożliwia mu zarówno rozpoznanie tegoż objawienia, jak i udzielenie odpowiedzi na nie w akcie wiary. Tym samym wiara jako przyjęcie wyrażonej w objawieniu Bożym oferty zbawczej stanowi formalny początek religii oraz niezbędny warunek jej zaistnienia. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „[...] wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię [...]” (KDK 36), który sugeruje obecność wiary w religiach niechrześcijańskich. Wiara ta, jakkolwiek szeroko rozumiana, wiąże się z łaską i musi być skutkiem działania łaski, inaczej bowiem nie mogłaby prowadzić do usprawiedliwienia (w teologii chrześcijańskiej wiara ukazywana jest jako *conditio sine qua non* zbawienia, nawet jeśli jest ona wyrażona tylko *implicite*). Dodać należy, że kwestionowanie nadprzyrodzonej wiary w religiach niechrześcijańskich stawia

²⁸ P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, s. 256. Por. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999, s. 193: „Zgodnie z ogólnym przekonaniem chrześcijańskie objawienie nie dokonuje się bez powodu, lecz ma na uwadze zbawienie człowieka. Zwłaszcza w ramach paradygmatu personalistycznego w Bożym samoobjawieniu dostrzega się warunek zbawczej relacji człowieka do Boga”.

ich wyznawców na jednej płaszczyźnie z ateistami i agnastykami, co jest niewątpliwie krzywdzące i niesprawiedliwe.

Konsekwencją aktu wiary są wszelkie akty religijne, poprzez które wiara wyraża się na zewnątrz. Do najważniejszych należą: modlitwa, obrzędy sakralne (kult) oraz doskonalenie moralno-ascetyczne. Jest rzeczą znamioną, że wszystkie religie odwołują się do objawienia jako czynnika nadprzyrodzonego (Boga, Absolutu, Istoty Najwyższej), z którego wywodzą swój początek, oraz do pojęcia wiary, jako odpowiedzi na zawarte w Bożym objawieniu wezwanie²⁹. Kwestia weryfikacji tego rodzaju roszczeń, istotna dla problemu prawdziwości religii (czyli zdiagnozowania, czy w danym przypadku rzeczywiście mamy do czynienia z religią czy też nie), to inna sprawa, której należałoby poświęcić oddzielny artykuł. Niewątpliwie jednak sformułowanie adekwatnej do obecnego stanu badań religiologicznych kryteriologii religii należy do najbardziej palących zadań teologii religii i teologii w ogóle³⁰.

Należy podkreślić, iż przyznanie religiom niechrześcijańskim objawieniowej genezy nie prowadzi, jakby się mogło zdawać, do relatywizacji chrześcijaństwa. Objawienie ma bowiem charakter historyczny, co z kolei skłania do wyróżnienia rozmaitych etapów i form objawienia Bożego, będących jednocześnie etapami i formami realizowania się historii zbawienia. Historia zbawienia jest bowiem koekstensywna z historią objawienia i odwrotnie, historia objawienia pokrywa się z historią zbawienia. Warto wspomnieć, że także tradycyjna teologia i apologetyka wyróżniały trzy podstawowe formy objawienia Bożego, mianowicie przez świat stwo-

²⁹ Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 513; M. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 73–76.

³⁰ Zob. K. Kałuża, *Teologia w poszukiwaniu kryteriów prawdziwości religii*, „Studia Oecumenica” 2020, t. 20, s. 1–34.

rzone (*revelatio naturae*), w historii Izraela i w Chrystusie (*revelatio historiae*) oraz objawienie eschatyczne (*revelatio gloriae*), z tą wszakże różnicą, iż pierwszemu z nich odmawiała charakteru nadprzyrodzonego, redukując je w ten sposób do tzw. objawienia naturalnego (*revelatio naturalis*), utożsamianego z poznaniem filozoficznym³¹. Tego rodzaju utożsamienie nie znajduje jednak uzasadnienia w świadectwach biblijnych, w związku z czym teologia współczesna podkreśla nadprzyrodzony charakter każdego rodzaju objawienia Bożego. Łaska Boża, która ma charakter powszechny (Rahner mówi w tym kontekście o „nadprzyrodzonym egzystencjale”, określającym naturę człowieka jako istoty „zawsze już” otwartej na Transcendencję), powoduje „ciążenie” człowieka ku Bogu, umożliwia rozpoznanie znaków objawienia oraz przyjęcie tegoż objawiania w akcie wary³². Dlatego, jak zauważa Rahner, „wszędzie w historii ludzkiej musi działać nadnaturalne objawienie Boże skierowane do ludzi i to w taki sposób, żeby naprawdę obejmowało każdego człowieka i żeby przez wiarę realizowało zbawienie w każdym, kto nie zamyka się przed tym objawieniem i nie odrzuca go z własnej winy”³³. Historia religii jest świadectwem tak rozumianej powszechności objawienia. Przy tym, jak zaznaczono, mówiąc o objawieniowej genezie religii (niechrześci-

³¹ Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 467. P. Tillich uznał pojęcie *revelatio naturalis* (w odróżnieniu od *revelatio naturae*) za sprzeczne. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, J. Marzęcki (tłum.), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 115: „Objawienie przez media naturalne nie jest naturalnym objawieniem. «Objawienie naturalne» – odróżnialne od objawienia przez naturę – jest sprzecznością, jeśli bowiem jest poznaniem naturalnym, nie jest objawieniem. [...] Teologia naturalna, i jeszcze wyraźniej objawienie naturalne, są błędnymi nazwami na oznaczenie negatywnej strony objawienia tajemnicy, na oznaczenie interpretacji szoku i piętna niebytu”.

³² Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 513.

³³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (tłum.), PAX, Warszawa 1987, s. 126.

jańskich) mamy na uwadze nie jakąś uniwersalną ideę objawienia, którą można by bez różnicy aplikować do wszystkich przejawów życia religijnego (co z konieczności prowadziłoby do przyjęcia postawy pluralistycznej), lecz zasadniczo objawienie się Boga w stworzeniach i przez stworzenia, które z kolei należy odróżnić od objawienia Bożego w historii narodu wybranego oraz w Jezusie Chrystusie (co nie znaczy, jakoby istniała wielość paralelnych i niezależnych od siebie historii objawienia i zbawienia). Objawienie to ma charakter uniwersalny i związane jest z łaską. W ten sposób możliwe staje się przyznanie innym religiom pozytywnej roli w *jednym*, choć zróżnicowanym Bożym planie zbawienia, bez naruszania szczególnej pozycji i niepowtarzalnego charakteru chrześcijaństwa. Sobór Watykański II nie użył wprawdzie pojęcia „drogi zbawienia” w odniesieniu do religii niechrześcijańskich, można jednak zapytać, czy uznając w nich obecność elementów „prawdy i łaski” „dzięki jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), nie przyznał im *implicite* statusu „ścieżek” czy „dróg” zbawczych.

Wśród oficjalnych dokumentów Kościoła, skłaniających się do stwierdzenia, że inne religie mogą stanowić dla swoich wyznawców obiektywne instytucje zbawcze, należy wymienić dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Ludów *Dialog i Przepowiadanie* (1991) oraz dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996). W pierwszym z nich czytamy: „[...] szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, członkowie innych religii pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy”³⁴. Dokument Międzynarodowej Komisji

³⁴ Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i Przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, z. 3(62), s. 84, nr 29.

Teologicznej stwierdza zaś, że „nie można wykluczyć możliwości, iż religie te [tzn. religie niechrześcijańskie – KK] jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ich ostatecznego celu. [...] Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach”³⁵. W takim ujęciu religie niechrześcijańskie rzeczywiście mogłyby stanowić autentyczne „drogi zbawienia” dla ich wyznawców, a to dlatego, że Bóg sam je wskazał na przestrzeni duchowych dziejów ludzkości³⁶.

Chrześcijaństwo religią w pełni objawioną i zbawczą

Jak zaznaczono, przyjęcie objawieniowej genezy religii, a w konsekwencji przyznanie religiom niechrześcijańskim pewnych możliwości zbawczych, nie oznacza relatywizacji chrześcijaństwa. Trzeba bowiem zauważyć, iż z każdym rodzajem objawienia wiąże się problem jego rozpoznania i interpretacji. Dlatego w teologii zwykło się rozróżniać między przedmiotową (obiektywną) i podmiotową (subiektywną) stroną objawienia (Rahner mówił o transcendentnym i kategoriałnym aspekcie objawienia Bożego). Od strony przedmiotowej objawienie jest faktem, który dokonuje się niejako „na zewnątrz” człowieka, rzeczywistością, która mu się przydarza i przez którą czuje się zagadnięty, a nawet pochwycony.

³⁵ ChR 84. Dokument dodaje wszakże, że chociaż „nie można wykluczyć zbawczego znaczenia religii, to jednak nie jest powiedziane, że *wszystko* w nich jest zbawcze; nie można zapominać o obecności ducha zła, dziedzictwa grzechu, niedoskonałości odpowiedzi ludzkiej na działanie Boga itd.” (ChR 85).

³⁶ Por. G. Odasso, *Biblia i religie*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 294–295.

Od strony podmiotowej natomiast objawienie wiąże się z samym człowiekiem, który ów fakt musi najpierw dostrzec, a następnie zinterpretować *jako* objawienie³⁷. Rozpoznanie objawienia Bożego nie jest łatwe. Zazwyczaj dokonuje się ono za pośrednictwem osób obdarzonych niezwykłym zmysłem religijnym lub darem profetyzmu (prorok, mistrz, nauczyciel). Osoby te przekazują odczytane w Bożym objawieniu treści innym ludziom oraz całym społecznościom, tworząc w ten sposób tradycję przekazu (ustną lub piśmenną), będącą właściwym nośnikiem objawienia. Sam proces rozpoznania i odczytania (interpretacji) znaków objawieniowych zdeterminowany jest wielorakimi uwarunkowaniami (kulturowymi, językowymi itp.), co sprawia, iż między religiami zachodzą dość znaczne różnice, mimo że wywodzą się z tego samego objawienia. Do tego dochodzi czynnik ludzki (zdolności intelektualne, umiejętność abstrakcyjnego myślenia, wrażliwość moralna i duchowa itp.), stanowiący o możliwości powstawania błędów doktrynalnych i wypaczeń natury moralnej (skrajna antropomorfizacja przedmiotu religii, przemoc itp.). W przypadku objawienia Bożego w stworzeniach i przez stworzenia dodatkową trudność stwarza fakt, iż jest to objawienie mało wyraźne, niejednoznaczne i wymagające ogromnej wrażliwości na „sacrum”, co jeszcze bardziej wzmacnia możliwość błędów i wypaczeń.

³⁷ Należy zaznaczyć, iż nie istnieje objawienie w czystej, niezapośredniczonej postaci. Każde objawienie jest objawieniem zinterpretowanym i dopiero jako takie może stać się dla kogoś objawieniem. Mówiąc dokładniej, wydarzenia rewelatywne *pierwotnie*, tzn. w pierwszym osądzie ludzi, którzy są ich świadkami, nie mają charakteru bezpośredniego i w sposób oczywisty teofanijny (choć *same w sobie* są tym czym są – teofaniami). To, że są one objawieniem Boga (*sacrum*), okazuje się wtedy, gdy zostaną przyjęte i odczytane w wierze (co oznacza, że wiara jest momentem konstytutywnym rozpoznania teofanii). Por. K. Kałuża, *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 39.

Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, iż Bóg objawia się stopniowo, „na różne sposoby” (Hbr 1,1), w czym wyraża się Boża pedagogia, przygotowująca ludzkość do przyjęcia pełni objawienia o „kresu czasów”. Stąd poszczególne formy i rodzaje objawienia Bożego różnią się między sobą stopniem „odsłonięcia się” Boga i poznania Go przez człowieka. W tym Bożym planie objawienia się ludzkości, realizowanym w historii, dokonuje się stopniowy postęp, prowadzący do ostatecznej pełni, przygotowanej w religijnej historii ludzkości, zwłaszcza w Starym Testamencie, a zrealizowanej w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. On jest ostatecznym słowem Boga. W Nim jako wcielonym Synu Bożym Bóg tak wyszedł ku człowiekowi, by dać mu samego siebie, i to w sposób całkowity, nieodwołalny i nieprzekraczalny (absolutny). Jezus jest bowiem Słowem Boga na wieki (por. J 1,1), w Nim mieszka cała „pełnia bóstwa” (por. Kol 1,19; 2,9). Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14,9).

Wraz z historycznym przyjściem Jezusa Chrystusa nastąpiła era mesjańska, czas wypełnienia się proroctw i obietnic, nadeszła „pełnia czasu” (por. Mk 1,15; Ga 4,4). Jezus jest ostatecznym „Amen” Boga ze względu na wszystkie obietnice założone ludzkości (por. 2 Kor 1,20; Ap 3,14). Tym samym wraz z Jego ukazaniem się nadszedł „kres czasów”, poza którym nie ma i nie może być żadnej innej, jakiejś dalszej lub następnej epoki zbawienia. Co więcej, z perspektywy tego ostatecznego (eschatologicznego) celu dziejów ludzkości i całego świata, pada również światło wstecz na protologiczne początki „wszystkiego”. Ponieważ w Jezusie Chrystusie i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. J 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,15) i ponieważ On jest Słowem, przez które „wszystko się stało” i które „oświeca każdego człowieka” (J 1,2.9.10), jednoczy On wszystko w sobie (por. Ef 1,10). Skoro zaś na Nim opiera się i w Nim osiąga swój cel całe stworzenie, skoro On jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (por. Ap 22,13),

to jest On nie tylko wypełnieniem się dziejów zbawienia dla wybranego ludu Izraela, ale także wypełnieniem całych dziejów religijnych ludzkości. Staje się dziedzicem pogan (por. Ps 2,8). Stąd Jego słowo trzeba zanieść wszystkim narodom, a wszystkich ludzi uczynić Jego uczniami (por. Mt 28,18–20; Mk 6,15; Łk 24,47, Dz 1,8). Jezus Chrystus jest więc nie tylko ostatecznym, ale powszechnie zobowiązującym Słowem Boga.

Kwestia jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, na której zasadza się wyjątkowość i szczególna pozycja chrześcijaństwa w świecie religii, stanie się jeszcze bardziej jasna, gdy uwzględnimy perspektywę trynitarną i chrystologiczną chrześcijańskiego wyznania wiary.

Skoro Bóg nie jest absolutną i nieodróżnicowaną Jednią (Plotyn), zamkniętą w sobie i obojętną na świat „monadą bez okien” (Leibniz), ale od początku samooddającą się w darze i wyrażającą się w ten sposób Miłością pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, to może On także oddawać się całkowicie w Jezusie Chrystusie, nie wyrzekając się przy tym samego siebie i nie tracąc niczego z siebie. Jeśli więc Bóg udzielił się całkowicie, ostatecznie i bezwarunkowo w konkretnej Osobie i historii Jezusa Chrystusa, to Jezus Chrystus jest *id, quo maius cogitari nequit* – „tym, ponad co nic większego nie da się pomyśleć” (Anzelm z Canterbury). Co więcej, jest On także *id, quo Deus maius operari nequit* – tym, ponad co Bóg nic większego uczynić nie może³⁸. Tak więc z samej istoty wydarzenia Chrystusa wynika niemożliwość istnienia jakiegokolwiek innej religii, która by przewyższała lub uzupełniała chrześcijański porządek objawienia i zbawienia. Wszystko, co dobre, prawdziwe i święte w religiach uczestniczy w tym, co zostało

³⁸ W. Kasper, *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 511.

w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie. Również efektywność zbawcza religii, której w świetle powyższych rozważań nie można wykluczać, nie jest ich własną efektywnością, ale ma swoje źródło w Jezusie Chrystusie, jedynym i konstytutywnym Pośredniku zbawienia (por. 1 Tm 2,5; Dz 4,12). Przyznanie religiom niechrześcijańskim autonomicznej, tzn. niezależnej od Chrystusa i Jego Kościoła, efektywności zbawczej równałoby się przejściu na pozycję teologiczno religijnego pluralizmu³⁹.

W ten sposób dochodzimy do takiego rozumienia wyjątkowości chrześcijaństwa, które żadną miarą nie jest totalitarne, ale stwarza przestrzeń dla innego, uznając go w jego niepowtarzalności i osobistej godności. Do istoty prawdziwej miłości należy bowiem to, że tworząc najgłębszą jedność, nie wchłania drugiego, ale jeszcze bardziej pozwala mu być sobą. Staje się to jeszcze bardziej jasne, gdy popatrzymy na życie Jezusa. Był On, jak o tym świadczą Ewangelie, człowiekiem całkowicie dla innych; On, Pan Wszechświata, nie przyszedł po to, aby panować, ale by służyć i oddać swoje życie „za wielu” (por. Flp 2,6–11). W ten sposób Chrystus

³⁹ Choć zbawcze pośrednictwo Chrystusa ma charakter jedyny i uniwersalny, to jednak – jak zauważa Sobór Watykański II – to „jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle” (KK 62). Jakkolwiek zatem wiara chrześcijańska wyklucza możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa, to jednak nie kwestionuje możliwości istnienia pośrednictw zapośredniczonych czy też uczestniczących w jedynym pośrednictwie Zbawiciela. To, czy rolę tego typu pośrednictw mogą odgrywać religie niechrześcijańskie, jest kwestią dyskusyjną. Wspomniano, że w religiach funkcję elementów zbawczych, a więc prowadzących do spotkania człowieka z Bogiem, mogą pełnić różnego rodzaju akty religijne. Teologowie religii zwykli jednak podkreślać, że ściśle rzecz biorąc to nie religie jako takie mają wartość zbawczą, ale obecna w nich łaska Chrystusa. To samo odnosi się zresztą i do chrześcijaństwa: to nie chrześcijaństwo zbawia, ale obecny w nim i działający przez nie Jezus Chrystus.

jako odwieczny Kapłan, wykonujący całkowicie wyniszczającą siebie służbę ofiarniczą, staje się nowym Prawem świata⁴⁰.

Dopiero z tej perspektywy można właściwie pojąć i zrozumieć misyjność Kościoła, która nieodwołalnie wpisana jest w jego naturę (por. DM 2). Nie ma ona nic wspólnego z imperialistyczną ideą podboju świata ani z fundamentalistycznym zawłaszczaniem innych kultur i religii. Przeciwnie, wspomniana wyżej postawa Chrystusa każe bronić wolności każdego jednego człowieka, a także wartości i godności każdej kultury i religii, o ile one same nie sprzeciwiają się człowiekowi, któremu winny służyć. Wszystko to uzasadnia dialogowe i służebne nastawienie chrześcijaństwa względem innych religii, co jednak dalekie jest od postawy relatywizmu, indyferentyzmu i synkretyzmu.

W tym kontekście W. Kasper wskazuje na trzy podstawowe komponenty, które winny charakteryzować postawę chrześcijaństwa wobec innych religii: (1) wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako ostateczne i normatywne Słowo Boże, przy jednoczesnym dowartościowaniu i bronienu tego wszystkiego, co w religiach prawdziwe, dobre, szlachetne i święte (*via positiva seu affirmativa*); (2) krytyka wszystkiego, co uwłacza Bogu i godności człowieka (*via negativa seu critica et prophetica*); (3) zaproszenie innych religii do wiary w Jezusa Chrystusa, by przez udział w Jego pełni doprowadzić je do zamierzonego w nich celu i zwieńczenia (*via eminentiae*)⁴¹. Wszystkie te trzy elementy ujmuje dekret o misyjnej działalności Kościoła Soboru Watykańskiego II, stwierdzając, że wszystko, co z dobra i prawdy obecne jest w religiach, ma w Jezusie

⁴⁰ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, s. 48.

⁴¹ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, s. 49; W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 501–502.

Chrystusie swoja miarę i wedle niej winno być mierzone, oczyszczane i doprowadzane do pełni (por. DM 9 i 11).

Podsumowanie

Teologiczna ocena religii niechrześcijańskich musi z jednej strony opierać się na danych Objawienia, a z drugiej brać pod uwagę kontekst, w jakim człowiek współczesny przeżywa swoją wiarę. Przyjęcie Chrystusa do swojego życia jako Pana i Zbawiciela utrudnia dziś atmosfera relatywizmu oraz religijnego pluralizmu. Już sama obecność innych religii rodzi istotne pytania, z którymi konfrontowany jest dzisiejszy chrześcijanin: Czy Chrystus rzeczywiście jest jedyną drogą do Ojca? Jeśli w Nim tylko jest zbawienie, to co z tymi, którzy w Niego nie uwierzyli? Czy wyznawcy innych religii mają szansę zbawienia? A może wiara w Chrystusa jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela świata jest tylko przejawem pychy i nieuprawnionych roszczeń do wyższości i nadrzędności? Jak zatem chrześcijaństwo winno oceniać inne religie? Jak winno oceniać siebie samo w spotkaniu z innymi religiami? Są to istotne problemy i wyzwania, z którymi musi zmierzyć się dzisiejsza teologia.

Krytyczna analiza aktualnych stanowisk teologiczno-religijnych doprowadziła nas do uznania stanowiska inkluzywistycznego jako najbardziej odpowiadającego chrześcijańskiemu wyznaniu wiary. Głosi ono, że religie niechrześcijańskie zawierają elementy dobra, prawdy i świętości, których pełnię odnajdujemy w chrześcijaństwie jako religii w pełni objawionej. Uznanie w religiach obecności łaski i nadprzyrodzonej wiary jest o tyle zasadne, iż wywodzą się one z objawienia Bożego. Przyznanie religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej (objawieniowej) genezy pozwala wi-

dzieć w nich chciane, przewidziane i zamierzone przez Boga drogi zbawienia. Nie oznacza to jednak relatywizacji chrześcijaństwa. Moc zbawcza, jaką dysponują religie, nie jest bowiem ich własną mocą, ale mocą samego Chrystusa, który w sposób ukryty i tajemniczy jest w nich obecny i działa. W ten sposób inkluzywizm jawi się jako teologicznie uzasadniona opcja, pozwalająca uniknąć zarówno relatywizmu, który rozmywa tożsamość chrześcijaństwa, jak i fundamentalizmu, który deprecjonuje wartość innych religii.

Chrystus i religie.
Zarys chrześcijańskiej teologii religii
Abstrakt

Współczesny świat jest światem pluralistycznym, w którym spotykają się różne kultury, światopoglądy i religie. Taka sytuacja staje się niejednokrotnie przyczyną wielu napięć i konfliktów. Teologia, która pozostaje na służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła, nie może pozostać obojętna na te problemy. W artykule odrzuca się zarówno teologiczno-religijny ekskluzywizm, deprecjonujący wartość religii niechrześcijańskich, jak i teologiczno-religijny pluralizm, uznający pryncypialną równość wszystkich religii. Broniąc wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa, autor opowiada się za otwartym inkluzywizmem. Zgodnie z tym stanowiskiem religie niechrześcijańskie zawierają elementy dobra, prawdy i świętości, których pełnię odnajdujemy w chrześcijaństwie. Uznanie w religiach obecności łaski i nadprzyrodzonej wiary jest o tyle zasadne, iż wywodzą się one z objawienia Bożego. Przyznanie religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej (objawieniowej) genezy pozwala widzieć w nich chciane, przewidziane i zamierzone przez Boga drogi zbawienia. Moc zbawcza, jaką

dysponują, nie jest jednak ich własną mocą, ale mocą samego Chrystusa, który w sposób ukryty i tajemniczy jest w nich obecny. W ten sposób inkluzywizm jawi się jako teologicznie uzasadniona opcja, pozwalająca uniknąć zarówno relatywizmu, który rozmywa tożsamość chrześcijaństwa, jak i fundamentalizmu, który deprecjonuje wartość innych religii.

Słowa kluczowe: religia, religie niechrześcijańskie, teologia religii, inkluzywizm, relatywizm, pluralizm, chrześcijaństwo, Jezus Chrystus, objawienie, zbawienie

Christ and religions.
An outline of Christian theology of religions
Abstract

The modern world is pluralistic in which different cultures, world views and religions meet. Such a situation often becomes the cause of many tensions and conflicts. Theology, which remains at the service of the Church's evangelising mission, cannot remain indifferent to these problems. The article rejects both theological-religious exclusivism, depreciating the value of non-Christian religions, and theological-religious pluralism, recognising the principled equality of all religions. Defending the uniqueness of Christianity, the author argues for an open inclusivism. According to this position, non-Christian religions contain elements of goodness, truth and holiness, the fullness of which is found in Christianity. The recognition of the presence of grace and supernatural faith in religions is justified insofar as they derive from divine revelation. Granting non-Christian religions a supernatural (revelatory) genesis makes it possible to see God's willed, foreseen and intended ways of salvation in them. However, the salvific power at their disposal is not their own power but the power of Christ himself, who is implicitly

and mysteriously present in them. In this way, inclusivism appears as a theologically legitimate option, avoiding both relativism, which dilutes the identity of Christianity, and fundamentalism, which depreciates the value of other religions.

Keywords: religion, non-Christian religions, theology of religion, inclusivism, relativism, pluralism, Christianity, Jesus Christ, revelation, salvation

Bibliografia

- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Craig W. L., „No Other Name”: *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, “Faith and Philosophy” 1989, vol. 6, s. 172–188.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Dupuis, J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Ed. du Cerf, Paris 1997.
- Fries F., *Das Christentum und die Religionen der Welt*, w: K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Echter-Verlag, Würzburg 1965, s. 13–36.
- Geffré C., *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, „Wort und Antwort“ 2003, vol. 44, s. 160–173.
- Hessen J., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Reinhardt, München – Basel 1963.
- Hüttenhoff M., *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001.
- Kałuża K., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w myśli Karla Bartha*, „Studia Oecumenica” 2017, t. 17, s. 335–364.

- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica” 2016, t. 16, s. 319–358.
- Kałuża K., *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia” 2017, t. 49, s. 41–65.
- Kałuża K., *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 7–46.
- Kałuża K., *Teologia w poszukiwaniu kryteriów prawdziwości religii*, „Studia Oecumenica” 2020, t. 20, s. 1–34.
- Kasper W., *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 503–513.
- Kasper W., *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 488–502.
- Kasper W., *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2002, t. 22, nr 1(127), s. 40–49.
- Kessler H., *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*, „Theologische Quartalschrift” 2001, vol. 181, s. 212–237.
- Klausnitzer W., *„Nostra Aetate” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2013, vol. 5, s. 97–115.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus (2000)*, w: M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 9–33.
- Ledwoń I.S., *Teologia religii*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków 2002, s. 1235–1247.
- Ledwoń I.S., *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2, s. 145–164.
- Ledwoń I.S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 511–530.

- Ledwoń, I.S., „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Mensing G., *Die Weltreligionen*, Mohndruck Graphische Betriebe GmbH, Gütersloh (b.r.w.).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), w: I.S. Ledwoń, K. Pek (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Wydawnictwo Księży Marianów, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.
- Odasso G., *Biblia i religie*, S. Obirek (tłum.), WAM, Kraków 2005.
- Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i Przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, z. 3(62), s. 75–106.
- Rahner K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1964², s. 136–158.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (tłum.), PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 13, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1978, s. 341–350.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau 1961.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź – Kraków 2007, s. 157–182.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007.
- Schmidt-Leukel P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.
- Schmidt-Leukel P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999.

- Schmidt-Leukel P., *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 1996, vol. 25, s. 289–297.
- Seckler M., *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (ed.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Francke, Tübingen-Basel²2000, s. 131–148.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), W drodze, Poznań 2007.
- Suess P., *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 32–40.
- Teixeira F., *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 15–22.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, J. Marzęcki (tłum.), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Tworuschka U., *Religionswissenschaftliche Neuerscheinungen (II)*, „Theologische Rundschau“ 2011, vol. 76, no. 4, s. 476–517.
- Waldenfels H., *Christus und die Religionen*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002.
- Waldenfels H., *Religionsverständnis*, w: P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Kösel, München 1985, s. 67–76.
- Welte B., *Filozofia religii*, G. Sowinski (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Ziebritzki D., *„Legitime Heilswege“. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck–Wien 2002.

Krystian Kałuża – dr hab., prof. UO, teolog fundamentalny, religio-
log, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych UO, członek Kom-
misji Nauki Wiary KEP oraz członek Komitetu KEP ds. Dialogu
z Religiami Niechrześcijańskimi, prezbiter diecezji gliwickiej.

Monika Pławecka OSU

<https://orcid.org/0009-0005-6797-7195>

Akademia Katolicka w Warszawie

Apologia chrześcijaństwa wobec teorii ewolucji – propozycja D. Edwardsa

Wprowadzenie

Radykalna zmiana paradygmatu, którą przyniósł gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych w ostatnich stuleciach, a w szczególności pojawienie się teorii ewolucji dotyczącej początków świata i człowieka, wielu wierzących, w tym także teologów, wprawiła w rosnącą konsternację. Przejście od statycznego do dynamicznego obrazu świata wymusiło niejako aktualizację obrazu świata i Boga zakorzenionego w mentalności wierzących przez stulecia. Konieczność rewizji dotychczasowego sposobu formułowania wypowiedzi dogmatycznych i innych wynika wprost z kontekstualności, jaką cechuje się teologia. Kategoria obrazu świata, przyjęte mniej lub bardziej świadomie założenia filozoficz-

ne i językowe wywierają ogromny wpływ na budowany przez człowieka obraz Boga oraz sposób mówienia o Nim. Zadanie odnowy zostało rozpoczęte, ale z pewnością nigdy w pełni nieukończone. Pojawiające się co rusz nowe odkrycia oraz wyniki kolejnych badań dotyczących powstania i funkcjonowania świata i człowieka prowokują do dalszej dyskusji i teologicznych poszukiwań. Jakiej apologii, czy może raczej: jakiej odnowy obrazu Boga i narracji teologicznej potrzebuje zatem współczesny człowiek zaznajomiony z najnowszymi wynikami badań i zdobyczy naukowych?

Spotkanie nauki i wiary w aktualnym kontekście

Odpowiedź na tak sformułowane pytanie wydaje się być dość klarowna i oczywista – pożądane byłoby takie przedstawienie konstytutywnych aspektów chrześcijańskiej wiary i doktryny, które uwzględnia dane naukowe opisujące pochodzenie i funkcjonowanie wszechświata i nie tworzy z nimi logicznej sprzeczności. Ciekawą próbę zaprezentowania sedna chrześcijańskiej wiary w kontekście ewolucyjnego rozwoju całej rzeczywistości stworzonej podjął australijski duchowny Denis Edwards (1943–2019). Główny nurt jego teologicznej twórczości można zawrzeć w następującym pytaniu: „Jak możemy myśleć o Bogu chrześcijańskim, jeżeli poważnie potraktujemy światopogląd wywodzący się z nauk biologicznych?”¹. Zaproponowana przez niego metoda prowadzenia teologicznej refleksji to kontynuacja jednej z najbardziej rozpowszechnionych dróg poznania Boga – wychodząc od dostrzegalnego świata, jego sposobu zorganizowania i funkcjonowania, zadaje się pytanie o Stwórcę tej rzeczywistości, co w lapidarnej sen-

¹ D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 13.

tencji wyraził już autor Księgi Mądrości: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Wykorzystując tę klasyczną metodę, Edwards przyjmował jednak inne założenia wstępne, a mianowicie takie, których dostarcza współczesna nauka, i zadawał pytanie o Stwórcę konfrontując się z obrazem ewolucyjnie rozwijającego się wszechświata.

Na szczególne podkreślenie i bliższe omówienie zasługują dwa wątki charakterystyczne dla myśli australijskiego duchownego – przedstawienie Boga jako Osób-w-Relacji oraz Jego nieinterwencyjnego działania – i na potrzeby niniejszego studium zostaną one przedstawione w tej właśnie kolejności.

Boskie Osoby-w-Relacji

Kategoria relacji pojawiła się w dyskursie teologicznym stosunkowo wcześniej, bo już u progu kryzysu ariańskiego i od początku używana była w debatach dotyczących Trójcy Świętej². Jak większość kluczowych terminów teologicznych, również i ten służący opisowi związków pomiędzy poszczególnymi Osobami Boskimi potrzebował doprecyzowania i pogłębienia. W tej sprawie znacząco przyczynili się poprzez swoje pisma Ojcowie Kapadoccy, później zaś św. Augustyn i Boecjusz, a swój szczyt refleksja ta osiągnęła dzięki badaniom św. Tomasza z Akwinu. Spośród dzieł arystotelesowskich kategorii dominikanin wykorzystał właśnie tę ze względu na jej ekstatyczny charakter³, aby choć odrobinę zbliżyć się do niezgłębionej ostatecznie tajemnicy jedności i odrębności Osób w Trójcy.

² G. Emery OP, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 132.

³ Por. M. Paluch, *Relacyjna koncepcja osoby boskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 2011, t. 3, s. 46.

Edwards opracowując swoją własną koncepcję trynitarną, która może okazać się pomocna w dialogu nauki i wiary, opierał się na przypomnianej powyżej tradycji. Ponadto w jego pracach z zakresu trynitologii wyraźnie zaznacza się obecność dwóch innych źródeł. Przede wszystkim australijski autor obficie czerpał z zasobów Pisma Świętego jako podstawy wszelkiej pracy teologicznej, koncentrując się głównie na Pismach Janowych i analizie czasownika μένω (gr. *meno*), występującego wielokrotnie w ewangelii oraz listach tego apostoła, który można tłumaczyć jako: przebywać, pozostawać, trwać, zamieszkiwać. Podobny wydźwięk ma również wyrażenie εἶναι ἐν⁴ (gr. *einai en*). Liczne intuicje zawarte w tych nowotestamentalnych tekstach dotyczą zarówno dynamiki wewnętrznego życia Trójjedynego Boga, jak i włączenia uczniów w ową boską *communio* miłości⁵.

Najwyraźniej dostrzegalny jest jednakże wpływ koncepcji średniowiecznego myśliciela, Ryszarda od św. Wiktora (1110–1173), który porównał komunie Osób Boskich do fenomenu ludzkiej przyjaźni. Jakkolwiek każda analogia ma swoje ograniczenia, jednakże ten obraz zaczerpnięty z życia codziennego wydawał się szkockiemu mnichowi najbardziej adekwatny do opisu samotranscendującej się miłości stanowiącej istotę Trójcy. Edwards skomentował poglądy Ryszarda od św. Wiktora w następujący sposób:

Twierdzenie, że Boskie życie może być pojmowane w kategoriach przyjaźni, należy postrzegać, podobnie jak wszystkie tego rodzaju twierdzenia o Bogu, przez pryzmat języka analogii, w którym zawsze ukryte są fundamentalne negacja i zastrzeżenie. W tym wypadku negacja i zastrzeżenie oznaczają, że wzajemna przyjaźń obecna w Bogu nie może być rozumiana po prostu jako ograniczona, ludzka

⁴ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 28–29.

⁵ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 28–29.

przyjaźń, ale jako wzajemna miłość, która nieskończenie przekracza wszelkie pojęcie ludzkiej przyjaźni. Ale nawet przyjmując to zastrzeżenie, wierzę, że stwierdzenie, iż „miłość przyjacielska jest samą istotą Boga”, jest głęboko precyzyjne⁶.

Podobną intuicję, eksponującą komunię Osób Boskich jako najbardziej fundamentalny wymiar immanentny Trójcy, można odnaleźć również w pracach innych współczesnych teologów chrześcijańskich, jak choćby Jan Zizioulas⁷, Walter Kasper⁸ czy Zbigniew Kubacki, który o Boskiej komunii pisał w ten sposób: *Istotą (naturą) Boga jest trynitarna, perychoretyczna miłość przeżywana jako communio* „trzech Osób Boskich. Nie jest ona jakąś czwartą rzeczywistością istniejącą w Bogu «obok», «przed» czy «poza» Osobami Boskimi, lecz jest to Ich wspólne życie, perychoretyczne życie miłości Trzech”⁹.

Relacyjność stworzenia

Wyniki wielu współczesnych badań w obszarze nauk przyrodniczych ukazują coraz jaśniej całość stworzonej rzeczywistości jako sieć wzajemnych powiązań i zależności, nie tyle przypadłościowych, co wręcz konstytutywnych dla zaistnienia poszczególnych bytów i ich rozwoju ku coraz większej złożoności.

Właściwość ta dostrzegalna zatem zarówno w Bogu, jak i stworzeniu, poprowadziła Edwardsa ku odpowiedzi na jedno z najbardziej podstawowych – dla niego, ale i innych teologów fundamen-

⁶ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 39.

⁷ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 43.

⁸ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, TUM, Wrocław 2007, s. 172.

⁹ Z. Kubacki SJ, *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 369.

talnych – pytań: co ewolucyjnie rozwijający się wszechświat mówi o Bogu i jaki Jego obraz wyłania się z kontemplacji dynamicznych procesów rozwojowych obserwowalnych we wszechświecie? Kluczem okazuje się być tutaj relacyjność zachodząca na wielu różnych poziomach. Przede wszystkim odnosi się ona do dynamiki samego życia wewnątrztrynitarnego, gdzie relacje należące do istoty Boga stanowią jednocześnie o odrębności współistotnych Osób Boskich. W konsekwencji cecha ta jest dostrzegalna również w odniesieniu do stworzenia, noszącego w sobie ślad podobieństwa do swojego Stwórcy.

Podkreślenie relacyjności i współzależności jako wyrazu podobieństwa do Boga, który w swej istocie jest relacją, pojawiało się w dyskursie teologicznym już wcześniej, najczęściej w odniesieniu do człowieka jako istoty społecznej. Oryginalność myśli Edwardsa ukazuje się natomiast w rozszerzeniu tej kategorii na całość stworzenia: „Jeżeli do istoty Boga należy relacyjność, a także jeśli samą podstawą wszelkiego istnienia jest relacyjność, jeśli wszystko, co jest, rodzi się z Osób-w-Relacji, to – będę przekonywał – wskazuje to na fundamentalne rozumienie stworzonej rzeczywistości, które może być nazwane ontologią „bycia-w-relacji”. W takim rozumieniu rzeczywistości nie tylko Bóg jest Osobami-w-Relacji, ale każde stworzenie może być rozumiane jako byt-w-relacji”¹⁰. Byty stworzone pozostają w fundamentalnej zależności od swego Stwórcy, który podtrzymuje je w istnieniu. Jednocześnie rozwijają się i funkcjonują dzięki bogatej sieci różnorodnych powiązań pomiędzy poszczególnymi bytami oraz środowiskiem ich życia. Nie powinno być zaskoczeniem, że Bóg, do którego istoty należy relacyjność, stwarza świat pełen powiązań i współzależności¹¹. Używając zaproponowanego przez Edwardsa określenia *ontologii relacji*,

¹⁰ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 45.

¹¹ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 46.

można wskazać na fundamentalny charakter zjawiska relacyjności zachodzącego na wszystkich poziomach rzeczywistości.

Australijski duchowny dostrzegł pole możliwego dialogu i wymiany między teologami a przedstawicielami nauk przyrodniczych właśnie dzięki kategorii relacji¹². Podobną myśl oraz postulat oparcia odnowionej dogmatyki właśnie na kategorii relacji wyraził m.in. Joseph Ratzinger¹³.

W myśl zakorzenionej od wieków w teologii zasady *agere sequitur esse*, po zarysowaniu relacyjnej koncepcji wewnętrznego życia Boga, w kolejnym kroku należy przyrzeć się specyfice Jego działania *ad extra*.

Nieinterwencyjne działanie Boga

Jedną z cech odróżniających wyraźnie teorię ewolucji od wielu innych, powstałych wcześniej hipotez naukowych jest przypisanie znaczącej roli przypadkowi działającemu na każdym poziomie rzeczywistości. Mutacje genetyczne, będące jednym z jego przejawów, stanowią bowiem – obok doboru naturalnego i zmian środowiskowych – kluczowy element w rozwoju gatunków. W potocznym, mocno zakorzenionym (bazującym wciąż na statycznym obrazie świata) sposobie myślenia kwestie takie jak losowość czy przypadek ukazują się wręcz jako naturalna opozycja wobec tego, co racjonalne, uporządkowane, zorganizowane i przewidywal-

¹² W podobnym duchu wagę kategorii relacji określa Robert Woźniak. Por. R. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 257.

¹³ „Niemiecki teolog był przekonany, że w dogmacie chrześcijańskim odślania się ostatecznie, iż to relacja jest prawdziwym fundamentem rzeczywistości, określającym głębię metafizycznego pojęcia substancji”; R. Woźniak, *Praca nad dogmatem...*, s. 257.

ne. Tak też przez wieki patrzono na ukształtowany przez Stwórcę wszechświat, który nie bez powodu zaczęto nazywać kosmosem (gr. *kosmos* – ład, porządek, harmonia). Biorąc pod uwagę losowość i nieprzewidywalność jako istotne czynniki współkształtujące istniejącą rzeczywistość przy zachowaniu stwórczej wszechmocy Boga, Edwards zaproponował takie rozumienie Jego aktów, które pozwala połączyć ze sobą dwie odmienne perspektywy.

Teologia stworzenia australijskiego autora posiada mocny rys chrystologiczny: „Wiele więcej da się jednak powiedzieć, jeśli teologię stworzenia wywiedziemy z działania Boga w Chrystusie. W wydarzeniu Chrystusa Bóg objawia się jako samoofiarująca się miłość (...). Ów boski akt samoudzielania się uznać można za właściwy opis działania Boga nie tylko we Wcieleniu, lecz także w akcie stworzenia”¹⁴. Przyjęcie takiej optyki prowadzi do sformułowania przynajmniej dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze – jak sugerował przywoływany autor – całość stwórczej działalności Boga należy ujmować jako jeden akt przynoszący rozmaite skutki w określonym czasie i miejscu, nie zaś jako serię oddzielnych aktywności. Drugą istotną konkluzją wysnutą na podstawie zacytowanego powyżej założenia jest przyjęcie faktu, iż Wcielenie stanowi główny cel całego dzieła stworzenia, a nie jedynie próbę jego naprawy po upadku człowieka: „Wedle tej opinii wydarzenie Chrystusa nie jest jedynie dodatkiem do stworzenia. W swym pierwotnym zamierzeniu wcielenie nie jest korektą stworzenia, w którym coś się nie udało. Nie zdarza się wyłącznie jako ocalenie z grzechu, choć wobec grzechu staje się bez wątpienia radykalnym aktem przebaczenia, uzdrowienia i wyzwolenia. W tym ujęciu teologicznym samoudzielanie się Boga we wcieleniu stanowi kluczowy cel i sens całego stworzenia”¹⁵.

¹⁴ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 s. 50.

¹⁵ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 55.

Fakt Wcielenia Syna Bożego wyraża zatem najdobitniej niepojętą i paradoksalną bliskość Boga wobec swojego stworzenia. Owo ścieranie się transcendencji i immanencji próbowano pojąć i okiełznać pojęciowo w historii teologii na wiele różnych sposobów. Powołując się na pisma Karla Rahnera, Edwards twierdził, iż konieczne jest znalezienie takiego ujęcia, które adekwatnie wyrazi cechę rozpoznawczą Boga chrześcijan jaką jest Jego udzielanie się stworzeniu¹⁶: „Jest to obraz Boga stwarzającego istoty otwarte na nieskończoność, które, niespalone ogniem nieskończoności Boga, są w stanie przyjąć życie Boga, stając się ich własnym spełnieniem”¹⁷. Rozwijając tę myśl, australijski teolog określił swoje własne podejście jako panenteistyczne¹⁸, czyli oscylujące między skrajnościami:

Już teraz – w trwałym związku Boga ze wszystkimi bytami poprzez nieustające stwarzanie – wszystkie stworzenia są w Bogu i Bóg jest obecny wewnątrz wszystkich stworzeń, gdyż pozwala im być i stawać się. To stanowisko, za którym się opowiadam, może być nazwane formą panenteizmu (wszystkie byty w Bogu), ale ponieważ utrzymuję, że Bóg cudownie transcenduje wszelkie stworzenie, należy je wyraźnie odróżnić od wszelkich form panteizmu (wszystkie rzeczy są Bogiem)¹⁹.

¹⁶ K. Rahner, *The Specific Character of the Christian Concept of God*, w: K. Rahner, *Theological Investigations*, Crossroad, New York 1988, vol. 21, s. 185–195.

¹⁷ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 56.

¹⁸ Z gr. πᾶν ἐν θεῷ, termin znaczy dosłownie: *wszystko w Bogu*. Więcej na temat powstania i rozwoju tego ujęcia zob.: J. Wojtysiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 4, s. 313–334 (313–337).

¹⁹ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 54.

Takie określenie statusu relacji ontologicznej, jaka zachodzi między Stwórcą a stworzeniem, okazuje się być istotne przy próbie pogłębienia tematu sposobu działania Boga wobec świata. Edwards najczęściej odwoływał się do dwóch rozpowszechnionych sposobów ujmowania aktywności Boga *ad extra*, które można by określić jako interwencjonistyczne. Zazwyczaj dotyczy to opisów, w których Bóg, niczym *deus ex machina*, pojawia się na scenie dziejów jakby z zewnątrz i zmienia bieg wydarzeń albo też dla uzyskania określonego celu Stwórcą niejako chwilowo zawiesza bądź znosi prawa przyrody rządzące na co dzień procesami naturalnymi na ziemi.

Przywołana koncepcja panenteizmu pozwala uporać się z pierwszym fałszywym obrazem działania Boga, który pozostając zawsze diametralnie innym od swego stworzenia, jest jednocześnie niewypowiedziany bliski i nigdy nie przychodzi prawdziwie z zewnątrz, ponieważ jest najbardziej wewnętrzną rzeczywistością każdego bytu stworzonego²⁰. Zależność, jaka zachodzi między Bogiem a odkrywanymi przez człowieka prawami przyrody, odsyła z kolei – przede wszystkim – do pogłębienia tematu przyczynowości działającej w stworzeniu.

W ujęciu interwencjonistycznym wydaje się, iż Bóg niejednokrotnie dla zrealizowania konkretnego zamiaru zawiesza zwyczajny bieg spraw i działa poza prawami regulującymi codzienne życie wszelkich stworzeń. Zasadniczy błąd polega w tym wypadku na uznaniu Boga za jedną z przyczyn operujących w świecie, na równi z wieloma innymi. Tymczasem, jak wyraźnie zaznaczał Edwards: „Jeśli działanie stwórcze Boga nazywamy działaniem przyczyny pierwszej, to pojęcie przyczyny odnosimy do Boga jedynie przez analogię. Akt Boga, który udziela istnienia wszystkim stworzeniom, zasadniczo różni się od działania wszystkich przy-

²⁰ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 62.

czyn stworzonych. Między boskim aktem stworzenia i wszystkimi interakcjami bytów stworzonych istnieje nieskończona różnica²¹. Odwołanie się do kategorii przyczyny pierwszej, rozwiniętej i ugruntowanej dzięki nauczaniu św. Tomasza z Akwinu, pozwala ukazać boskie działanie w bardziej precyzyjny sposób – nie obok lub pomimo przyczyn działających w świecie, ale poprzez nie²². Innymi słowy, Stwórca nie musi dla osiągnięcia określonego celu konkurować z prawami fizyki czy biologii – On wykorzystuje je dla osiągnięcia zamierzonych przez siebie celów.

Przypadek i celowość w dziele stworzenia

O ile nie jest jeszcze zbyt trudno przyjąć, że Bóg dla zrealizowania swej woli wykorzystuje racjonalne prawa przyrody, o tyle kolejnym krokiem w apologii chrześcijańskiej wizji Stwórcy, jakiej może potrzebować współczesny człowiek nauki jest podjęcie zagadnienia roli przypadku oraz celowości i sensowności zjawisk obserwowalnych we wszechświecie.

Prawidłowości i zasady, odkrywane różnymi drogami i metodami, regulujące najróżniejsze zjawiska w przyrodzie, stanowią naturalną opozycję wobec tego, co nieprzewidywalne, zmienne czy nieokreślone. Podążając takim tokiem myślenia, można łatwo dojść do wniosku, że im mniej wszelkiego rodzaju przypadków i niespodzianek, tym dla człowieka i rozwoju nauki lepiej. W takim systemie Bóg czuwa nad niezakłóconym przebiegiem wszelkich procesów rozwojowych i ewentualnie interwencyjnie, od czasu do czasu, koryguje bieg spraw. Taka wizja, choć głęboko zakorzeniona w świadomości zdecydowanej większości społeczeństwa,

²¹ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 63.

²² D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 73–74.

czeństwa, w tym także wierzących, staje się wyjątkowo problematyczna i niemal niemożliwa do pogodzenia z wizją ewolucyjnego rozwoju całej rzeczywistości stworzonej. Dopuszczenie możliwości takiego scenariusza rozwoju wszechświata, gdzie to właśnie przypadek rządzi niejako całością procesu, może poddawać w wątpliwość założenie jego celowości czy nawet sensowności. Mutacje genetyczne, które zachodzą przecież w sposób całkowicie nieprzewidywalny, stanowią bowiem jeden z kluczowych elementów procesu rozwoju wszelkich gatunków, warunkując w dużej mierze ich bogactwo, różnorodność i zmienność. Czy na tej scenie pozostaje jeszcze miejsce dla Stwórcy?

Zdaniem Edwardsa to właśnie przypadek stanowi klucz do właściwego ujęcia zarówno kwestii boskiej opatrności, transcendencji, jak i integralności stworzenia. Wymaga to jednak gruntownej zmiany zakorzenionego wciąż mocno statycznego obrazu Boga: „Trzeba przyznać, że myślenie o Bogu stwarzającym poprzez mutacje genetyczne i dobór naturalny wiąże się ze znacznym przesunięciem w sposobie wyobrażania sobie Boga. Bóg jest teraz przedstawiany jako uwikłany kreatywnie w elastyczny proces, który obejmuje zarówno przypadkowość, jak i prawa”²³. Takie rozumienie roli przypadku, który nie stanowi ani konkurencji, ani tym bardziej zagrożenia dla celowości oraz racjonalności procesów, nie jest wyłącznie postulatem współczesnej myśli filozoficznej czy teologicznej. Podobne wątki pojawiały się już wiele stuleci wcześniej, choćby w dziełach przywoływanego uprzednio Akwinaty. W *Summie contra gentiles* znaleźć można m.in. następujące stwierdzenia: „Opatrności Bożej nie sprzeciwia się ani przygodność, ani los i przypadek, ani wolność woli”²⁴. Również w literaturze teolo-

²³ D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 77.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2007, t. 2, s. 214.

gicznej ostatnich dekad można znaleźć sporo pozytywnych odniesień do roli przypadku w dziele stwórczym, rozumianego jako narzędzie wyrażania się boskiej kreatywności i płodności²⁵. To właśnie przypadek pozwala bowiem na nieustanne wydobywanie nowości, nie tyle w sensie ilościowym, co jakościowym, z potencjalności wpisanych w strukturę wszechświata. Podążając takim tokiem rozumowania, Artur Peacocke określił Boga jako wielkiego Improwizatora, a Michał Heller w dziele pt. *Filozofia przypadku* sporo uwagi poświęcił temu zagadnieniu właśnie w kontekście teologicznym²⁶. W podobnym duchu wypowiedziała się na ten temat również Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „Według katolickiej koncepcji przyczynowości Bożej, prawdziwa przypadkowość w porządku stworzonym nie jest niespójna z intencjonalną opatrnością Bożą. Przyczynowość Boża i przyczynowość stworzona różnią się między sobą radykalnie co do natury, a nie tylko co do stopnia. Nawet efekt rzeczywiście przypadkowego procesu naturalnego może więc tak samo należeć do opatrnościowego planu Boga dotyczącego stworzenia”²⁷.

Zgłębiając temat nieinterwencjonistycznego działania stwórczego, Edwards wprowadził również pojęcie szczególnych aktów Boga dla oznaczenia takich wydarzeń, które spełniają przynajmniej dwa podstawowe kryteria: odnoszą w danym miejscu

²⁵ Por. np. A. Peacocke, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, Fortress Press, Minneapolis 1993; E. Johnson, *Does God Play Dice? Divine Providence and Chance*, „Theological Studies” 1996, vol. 57, s. 17.

²⁶ M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 199–316.

²⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, nr 69 (tłum. własne), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communio-stewardship_en.html (dostęp: 23.04.2024).

i czasie określony skutek oraz są celowo zamierzone przez Boga²⁸. Jeszcze raz należy podkreślić, że nawet w wypadku, gdy mowa jest o szczególnych aktach Boga, nigdy nie mają one charakteru interwencji przerywającej urzeczywistniający się nieustannie proces stwórczy²⁹. Uwzględniając powyższe kryteria, za szczególne akty Boga w procesie ewolucyjnego rozwoju można by uznać choćby rozwój życia na Ziemi czy też pojawienie się w tym środowisku człowieka. Stwórca osiąga ten rezultat, wykorzystując całą gamę prawidłowości przyrody oraz przypadek wpisany w ten proces. Prowadzi to do wyłonienia się niezwykle dynamicznej wizji obecności Boga względem całej rzeczywistości stworzonej: „Bóg chce, by świat wielu różnych istot żywych ewoluował na naszej planecie i realizując swój zamysł, działa poprzez wszystkie prawidłowości i przypadki świata przyrody. Bóg jest zawsze obecny w Słowie i w Duchu, zawsze tchnąc życie w proces rozwoju, zawsze się angażując, zawsze reagując na dzieje stworzeń i zawsze osiągając to, co zamierzał, chcąc stworzyć świat stworzeń, które obdarzy sobą samym w miłości”³⁰. Przyjęcie obrazu Boga działającego w ten sposób pozwala także podkreślić, iż Stwórca respektuje słuszną autonomię swoich stworzeń oraz ich integralność i godność.

W tym punkcie konieczne wydaje się jeszcze zasygnalizowanie jednego istotnego wątku, a mianowicie odpowiedniego rozumienia boskiej wszechmocy. Od czasów rozkwitu nominalizmu i propozycji, jakie wysunął Wilhelm Ockham, stopniowo rozwijano koncepcję nieograniczonej boskiej wszechmocy w coraz większym oderwaniu od celowości czy ukierunkowania na wartości³¹, a wol-

²⁸ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 83.

²⁹ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 78.

³⁰ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 84.

³¹ „Myśl Ockhama jest zdominowana przez ideę Boskiej wszechmocy, przez co jego koncepcja wolności jest zastosowana do Absolutu. Według Ockhama

ność pojmowano jako absolutny indeterminizm – możliwość wyboru między dwiema skrajnościami, decyzję nieokreśloną zadanymi danymi początkowymi. Takie rozumienie wszechmocy jest również mocno interwencyjonistyczne i nie do pogodzenia z ewolucyjną koncepcją rozwoju stworzenia. Potęgę Stwórcy, będącego Bogiem wzajemnej przyjaźni, należałoby natomiast definiować zupełnie inaczej:

Boska moc i Boska mądrość objawiają się w krzyżu Jezusa. Jeżeli ukrzyżowany Chrystus kształtuje nasz obraz Boskiej mocy, staje się jasne, że tym, o czym mówimy, jest Boska zdolność do wrażliwej miłości. Boska moc objawiona na krzyżu nie jest absolutną mocą wymuszania, która może nakazać rzeczywiste przestrzeganie czyichś grymasów albo choćby czyichś uzasadnionych pragnień. Wszechmoc, rozumiana w świetle krzyża, jest najwyższą mocą dobrowolnego oddania samego siebie z miłością³².

Cała historia zbawienia, mająca swój punkt kulminacyjny w wydarzeniu Chrystusa, odsłania przed człowiekiem właściwe znaczenie wszechmocy Boga – nie jako nieskrępowanej, bezcelowej wolności, ale jako potęgi miłości³³. Dla Edwardsa teologia boskiej kenozoy stanowiła również przyczynek do budowania

wola Boska jest całkowicie wolna; rządzi ona prawem moralnym i wszelkimi prawami stworzenia. To, czego chce Bóg, jest z konieczności słuszne i dobre, właśnie dlatego, że On tego chce; z tej woli pochodzi prawo i wszelka wartość czy kwalifikacja moralna". S.T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 1994, s. 232.

³² D. Edwards, *Bóg ewolucji...*, s. 65.

³³ „Wierzyć we wszechpotężnego Boga to wierzyć we wszechmoc boskiej miłości, jej eschatyczne zwycięstwo nad grzechem, przemocą, kruchością i śmiercią” (tłum. własne). D. Edwards, *Partaking of God. Trinity, Evolution, and Ecology*, Liturgical Press, Cellegeville 2014, s. 98.

ewolucyjnej teodycei oraz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwość cierpienia Boga³⁴.

Podsumowanie

Współczesny człowiek nauki potrzebuje takiej apologii chrześcijaństwa, czy przede wszystkim – takiego chrześcijańskiego obrazu Boga, który nie każe mu wybierać między danymi naukowymi a prawdami wiary. Jeśli bowiem przyjmujemy, że obie drogi poznawania świata i Boga – zarówno ta zakorzeniona w sile ludzkiego rozumu, jak i ta bazująca na Objawieniu – pochodzą z jednego Źródła, ostatecznie nie będzie między nimi sprzeczności. Propozycja Edwardsa stanowi swoistą zachętę do dialogu, akcentując różne wymiary tej samej, choć inaczej postrzeganej rzeczywistości, a sama teoria ewolucji może posłużyć jako bodziec do dalszych teologicznych badań:

Nie widać zatem powodów, dla których niezideologizowana kulturowo teoria ewolucji nie miałyby być przyjmowana w interpretacji dogmatów. Jej przyjęcie nie kłóci się w niczym w danymi Objawienia, które ujmuje zarówno stworzenie, jak i zbawienie w perspektywie dramatu osobowego dojrzewania do pełni zamierzonej przez Boga „aż ukształtuje się w nas Chrystus” (por. Ga 4,19)³⁵.

³⁴ Kwestie te autorka rozwija obszerniej w swojej pracy magisterskiej: M. Pławecka, *Wybrane zagadnienia teologii ewolucji Denisa Edwardsa*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2024.

³⁵ R. Woźniak, *Praca nad dogmatem...*, s. 256.

*Apologia chrześcijaństwa wobec teorii ewolucji –
propozycja D. Edwardsa*

Abstrakt

Intensywny postęp nauk przyrodniczych, zwłaszcza zaś rozpowszechnienie założeń teorii ewolucji, przyczyniło się do zbudowania nowej wizji powstania i rozwoju wszechświata. Dynamiczny obraz rzeczywistości domaga się także rewizji sposobu rozumienia i opisywania natury oraz działania Boga – Stwórcy w sposób adekwatny do posiadanego dziś stanu wiedzy. Ciekawą propozycję w kontekście dialogu nauki i wiary przedstawił australijski teolog, Denis Edwards. W relacyjności dostrzegalnej w samej Trójcy, jak i w całej rzeczywistości stworzonej oraz w nieinterwencyjnym rozumieniu działania stwórczego dostrzegł on pole dialogu i spotkania pomiędzy perspektywą nauk przyrodniczych i chrześcijańskiej wiary.

Słowa kluczowe: ewolucja, Trójca Święta, relacje, stworzenie, działanie nieinterwencyjne, nauka, dialog

*Apologia of Christianity against the theory of
evolution – a proposal by D. Edwards*

Abstract

The intensive development of science – and especially the popularisation of the theory of evolution – has led to the formation of a new vision of the origin and expansion of the universe. This dynamic view of the world calls for a renewal in our way of understanding and describing the nature and action of the Creator-God, in a manner consistent with the current state of knowledge. The Australian theologian, Denis Edwards, puts forward an interesting proposal in

the context of dialogue between faith and reason. In his view, the relational nature of the Trinity and of the whole creation as well as a noninterventionist understanding of the action of God, might become a space for dialogue between the perspective of the science and of the Christian faith.

Keywords: evolution, Holy Trinity, relations, creation, noninterventionist action, science, dialogue

Bibliografia

- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Edwards D., *Christian Understanding of Creation. The Historical Trajectory*, Fortress Press, Minneapolis 2017.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Edwards D., *Partaking of God. Trinity, Evolution and Ecology*, Liturgical Press, Collegeville 2014.
- Emery G. OP, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014.
- Grygiel W.P., *Evolutionary Theology: a New Chapter in the Relations Between Theology and Science*, „Studia Philosophiae Christianae” 2020, vol. 56, z. 3, s. 101–123.
- Grygiel W.P., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludeum i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2012.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Johnson E.A., *Does God Play Dice? Divine Providence and Chance*, „Theological Studies” 1996, vol. 57, s. 3–18.

- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, TUM, Wrocław 2007.
- Kubacki Z. SJ, *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- Lambert D., *Ryzykowne spotkanie teologii z nauką*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html (dostęp: 24.04. 2024).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html (dostęp: 23.04. 2024).
- Paluch M. OP, *Relacyjna koncepcja osoby boskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 2011, t. 3, s. 41–52.
- Peacocke A., *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2012.
- Rahner K., *The Specific Character of the Christian Concept of God*, w: K. Rahner, *Theological investigations*, vol. 21, Crossroad, New York 1988.
- Roszak P., *Sacramental View of Creation: Denis Edwards on God's Presence in Natural World*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 2021, nr 77, vol. 3, s. 1–6, https://www.researchgate.net/publication/353286025_Sacramental_view_of_creation_Denis_Edwards_on_God's_presence_in_natural_world (dostęp: 14.05. 2024).
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2007.
- Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 4, s. 313–337.
- Woźniak R., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.

Monika Pławecka OSU – studentka Akademii Katolickiej w Warszawie. W ramach specjalizacji z teologii fundamentalnej i dogmatycznej zajmuje się badaniami z zakresu dialogu nauki i wiary oraz antropologii teologicznej.

Tereza Huspeková CHR

<https://orcid.org/0000-0002-5331-8763>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Doktryna „wieloaspektowości” jako forma apologii – czego możemy się nauczyć od dżinistów?

Wprowadzenie

Patrząc na tytuł tego artykułu, można się zastanawiać, dlaczego w monografii poświęconej różnym aspektom apologii chrześcijańskiej znalazł się tekst zajmujący się doktryną dżinizmu, która dla znacznej części czytelników z pewnością stanowi tradycję nieco egzotyczną. Rozważanie kwestii apologii w innych religiach wprawdzie jest do pewnego stopnia możliwe, niemniej jednak tylko na zasadzie analogii, przy uwzględnieniu ograniczeń towarzyszących stosowaniu metody porównawczej w kontekście międzykulturowym. Ponadto można mieć wątpliwości odnośnie do

samego celu takiego przedsięwzięcia, ponieważ nie jest oczywiste, jaką korzyść mógłby wynieść teolog chrześcijański z takiej „wycieczki krajoznawczej” po obcych światopoglądach.

Można jednak wskazać kilka powodów, dla których warto zająć się taką refleksją. Po pierwsze, spojrzenie na inne religie pozwala na poszerzenie spojrzenia na świat religii w ogóle, a w konsekwencji także na tradycję własną. Po drugie, wiele nurtów religijnych w celu przetrwania rozwinęło strategie, które mogą stanowić inspirację również dla chrześcijańskiej apologii oraz dialogu międzyreligijnego w społeczeństwie pluralistycznym. Po trzecie, refleksja nad innymi usystematyzowanymi, lecz obcymi i nieintuicyjnymi światopoglądami może przez analogię pomóc w zrozumieniu tego, jak bardzo obca i nieintuicyjna może się wydawać doktryna i praktyka chrześcijańska dla niechrześcijan.

Zamiast budować jakąś powierzchowną „apologetykę porównawczą” wielkich religii niechrześcijańskich, uznałam za bardziej korzystne skupienie się na jednym systemie i potraktowanie go jako „studium przypadku”. Dlatego postanowiłam wybrać niszę, lecz istniejącą od starożytności i wciąż żywą indyjską tradycję dżinizmu. Dżinizm jest nurtem mało znanym, lecz bardzo interesującym ze względu na różne, mogłoby się wydawać sprzeczne, cechy, których połączenie zawsze nastęrczało rozmaite trudności religioznawcom. Dżinizm bowiem wymyka się wielu klasycznym kategoriom stosowanym w tradycji zachodniej. Zewnętrznie dżinizm ma wiele cech wspólnych z klasycznym hinduizmem i przy pierwszym spojrzeniu bez zastrzeżeń można go uznać za religię: ma bardzo rozbudowany rytuał świątynny i życie monastyczne, jest zorientowany eschatologicznie, jest mocno ortopraktyczny i skupiony na właściwym sposobie życia. Jednocześnie jest to tradycja ateistyczna i materialistyczna, która wprawdzie uznaje egzystencję duchów i bóstw, ale stanowczo odrzuca istnienie jakiego-

kolwiek Absolutu i posiada filozoficzne dowody na nieistnienie Boga. Trudno sobie wyobrazić tradycję bardziej odległą od doświadczenia chrześcijańskiego, która na dodatek potrafiła rozwinąć autonomiczną epistemologię, posługującą się własnym systemem logiki wielowartościowej. Jak zobaczymy, dżinizm udało się zbudować skuteczne uzasadnienie własnej wizji świata, która może się wydawać dosyć nieintuicyjna i – biorąc pod uwagę, że ideałem dżinisty jest zakończenie życia przez dobrowolną śmierć głodową – dla większości ludzi mało atrakcyjna. Z tego powodu dżinizm idealnie nadaje się jako przykład systemu, który jest całkiem obcy doświadczeniu chrześcijańskiemu, a jednocześnie na tyle subtelny, że nie można go potraktować tylko jako pewną anomalie religioznawczą.

Ten artykuł stanowi więc zaproszenie do małego ćwiczenia w dialogu: spróbujemy przyrzeć się w nim sposobom uzasadniania własnego światopoglądu w tradycji bardzo odległej od chrześcijaństwa i zobaczyć, co z takiego spotkania możemy wynieść.

Religie jako systemy orientacji i nadawania sensu

Jak wspomniano, dżinizm stanowi przykład tradycji trudnej do sklasyfikowania, nieprzystającej do typowych kategorii zachodnich. Badacze, według których religia definiowana jest przez odniesienie do Absolutu, Boga lub przynajmniej bóstw, uznają dżinizm raczej za nurt filozoficzny, światopogląd lub system doktrynalny. Z kolei antropolog, który patrzy na religie jak na konglomeraty reguł, rytuałów, praktyk i przekonań obecnych w kulturach, nie będzie miał powodu, by nie traktować dżinizmu jako autonomicznej tradycji religijnej, gdyż zewnętrznie dżinizm posiada większość cech klasycznych religii doktrynalnych (poza wiarą w Absolut). Dla naszych celów zatem najbardziej korzystne

okazuje się przyjęcie takiego podejścia, które nie rozstrzyga o tym, gdzie są granice między religią a „nie-religią”, lecz które patrzy na poszczególne tradycje w sposób funkcjonalny – jako na systemy przekonań i praktyk, które służą ludziom do orientacji lub budowania spójnych obrazów rzeczywistości.

Jednym z klasycznych przykładów takiego podejścia jest definicja religii Clifforda Geertza, który określa religię jako „(1) system symboli, (2) budujący w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”¹, przy czym „symbole” Geertz rozumie jako nośniki znaczenia i sensu. Przy takim spojrzeniu religie stanowią środki, za pomocą których całokształt ludzkiego doświadczenia staje się spójny, a przekonania o rzeczywistości wydają się wiarygodne. Upraszczając, religie są ujmowane jako narzędzia *nadawania sensu*.

W podobnym duchu można religię opisać za pomocą pojęcia *orientacji*. Religioznawca Jacques Waardenburg, na przykład, religię pojmuje jako „orientację, religie natomiast jako pewnego rodzaju systemy orientacyjne [...] za pomocą których myślący i działający człowiek orientuje się w życiu i w świecie”². Z kolei według Charlesa H. Longa religia „oznacza orientacje w sensie ostatecznym – czyli sposób, w jaki dochodzimy do zaakceptowania ostatecznego znaczenia swojego miejsca w świecie”³. Z tej per-

¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, M. Piechaczek-Borkowska (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 112.

² J. Waardenburg, *Religie i religia: Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, A. Bronk (tłum.), Verbinum, Warszawa 1991, s. 31.

³ C.H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Davies Group, Aurora, Colo 1999, s. 7 [tłum. własne].

spektywy jakakolwiek tradycja, która odnosi się do ostatecznego losu człowieka lub próbuje podać scalony obraz rzeczywistości, pozwala człowiekowi na ukierunkowywanie własnego życia i pogodzenie ze sobą różnych chaotycznych aspektów doświadczenia (śmierci, cierpienia, skończoności życia itd.).

Takie spojrzenie na religie umożliwia dostrzeżenie pewnych ogólnoludzkich procesów, których obecność można zauważyć w ramach każdego systemu światopoglądu i praktyk. Jeśli zakładamy, że ludzie jako gatunek są wyposażeni w określone struktury poznawcze, można się spodziewać, że owe procesy będą obecne wszędzie tam, gdzie ludzie łączą się w grupy i generują to, co w kulturze zachodniej nazywamy religiami. Dotyczy to zarówno religii niechrześcijańskich takich jak dżinizm, judaizm lub islam, jak i – przy przyjęciu zewnętrznej, antropologicznej perspektywy – tradycji chrześcijańskiej. Ann Taves et al. w artykule zatytułowanym *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews*⁴ proponują podejście, zgodnie z którym ludzka tendencja do budowania spójnych wizji rzeczywistości zakorzeniona jest w ogólnej zdolności organizmów do orientacji w środowisku. Według autorów wszystkie żywe istoty budują swoje „światy” za pomocą właściwych sobie afordancji (*affordances*), czyli możliwości oddziaływania na środowisko odpowiednich do zdolności percepcyjnych oraz zasobów, które ma dana populacja do dyspozycji. Celem owego procesu jest budowanie – czasem bardzo prostych – strategii działania i przewidywania zdarzeń, które pozwalają na przetrwanie. Każdy organizm posiada coś, co fenomenolog mógłby określić jako „świat życia”, niemniej jednak ludzie, ze względu na swoje szczególne wyposażenie kognitywne, zdolni są do genero-

⁴ A. Taves, E. Asprem, E. Ihm, *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2018, vol. 10, nr 3, s. 207–217.

wania „światopoglądów”, czyli pewnych złożonych zbiorów przedstawień odnoszących się do tzw. „wielkich pytań” (ontologicznych, eschatologicznych, antropologicznych itd.)⁵. Owe ludzkie „światy” bywają wplecione w narracje o rzeczywistości oraz wyrażone za pomocą rozmaitych praktyk, rytuałów i działań społecznych, przy czym przekazywaniu owych światopoglądów oraz ich rozwijaniu służy kultura. Ludzką zdolność do tworzenia „wielkich opowieści”, takich jak religie doktrynalne lub tradycje filozoficzne, można zatem powiązać z ewolucyjnie powstałą tendencją każdego gatunku do budowania schematów orientacji w doświadczeniu świata zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

Z tego punktu widzenia wszystko, co w tradycji chrześcijańskiej zostało określone przez pojęcie apologii, co wiąże się z obroną przekonań o Bogu i zbawieniu oraz racjonalnej refleksji nad Objawieniem, stanowi element ogólnoludzkiej, ewolucyjnie powstałej zdolności do budowania spójnego „światopoglądu”, pozwalającego na zharmonizowanie różnych obszarów doświadczenia oraz orientację w rzeczywistości w obliczu niepewności ludzkiego losu. Budowanie apologii własnych przekonań jest dla istoty ludzkiej nie tylko przejawem subtelności jej życia duchowego, ale stanowi element jej walki o przetrwanie. Z tej przyczyny jakaś forma apologii kluczowa jest w każdej tradycji religijnej i warto pamiętać o tym, że dla wyznawców religii niechrześcijańskich ich „światy” są tak samo realne, jak dla chrześcijan ich doświadczenie spotkania z Bogiem w Chrystusie.

⁵ Zob. A. Taves, E. Asprem, E. Ihm, *Psychology, Meaning Making, and the Study...*, s. 208.

Dżinizm – charakterystyka tradycji

Dżinizm jest tradycją na Zachodzie stosunkowo mało znaną, dlatego w tym miejscu przedstawię chociaż jej ogólną charakterystykę⁶. Najbardziej będą nas interesowały kwestie epistemologiczne oraz mechanistyczne podejście do obrazu rzeczywistości, niemniej jednak warto owe aspekty osadzić w kontekście. Dżinizm jest tradycją starożytną, za założyciela uznawany jest Wardhamana Mahawira⁷ (lub Dżina Mahawira; „zwycięzca”, „bohater”), który wystąpił w podobnym czasie jak Budda Śakjamuni (prawd. przełom VI–V w. p.n.e.). W Indiach był to okres religijnego fermentu, w którym pojawiły się różne ważne nurty ascetyczno-filozoficzne, poszukujące zrozumienia losu człowieka. Mahawira jest przez dżinistów uważany za ostatniego z tzw. *tirhankarów* („budowniczych mostów”), którzy doszli do oświecenia, zdobywając doskonałe, wszechogarniające poznanie rzeczywistości, i odsłonili dla ludzi właściwą naukę prowadzącą do wyzwolenia. W dżinizmie dość wcześnie rozwinęły się dwa główne nurty różniące się nieco pod względem doktryny i praktyki, mianowicie grupa *śwetambarów* („biało odzianych”), w której mnisi ubierają się w biały dwuczę-

⁶ Szczegółowy opis historii, doktryny i praktyki dżinizmu można znaleźć po polsku w popularno-naukowej publikacji P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii: Historia, rytuał, literatura*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015. W języku angielskim można polecić: P. Dundas, *The Jains*, Routledge, London–New York 2002 oraz J.D. Long, *Jainism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2009. W tym punkcie przeważnie nie podaję przypisów do poszczególnych treści, ponieważ są one przedstawione w sposób skrótowy i znajdują się w każdym ogólnym opracowaniu. Podstawowym źródłem była dla mnie przede wszystkim monografia *The Jains* Paula Dundasa.

⁷ Dla zapisu imion i terminów sanskryckich stosuję system spolszczonej transkrypcji fonetycznej.

ściowy strój, i grupa *digambarów* („odzianych wiatrem”), w której asceci w ogóle nie posiadają ubrań i chodzą nadzy.

Podobnie jak w tradycji zapoczątkowanej przez Buddę, w dżinizmie celem ostatecznym jest wyrwanie się z ciągu reinkarnacji. W odróżnieniu jednak od wielu innych indyjskich nurtów dżinizm jest obraz rzeczywistości jest całkowicie mechanistyczny i nie ma w nim miejsca na mistykę. Dżiniści uznają, że świat (*loka*) jest ogromny, lecz skończony, a poza jego granicami znajduje się tylko „nie-*loka*” opisywana jako pustka wypełniona wiatrem. Wszelkie świat według dżinistów zawiera pięć kategorii ontologicznych, przy czym pierwszą i najważniejszą jest *džiwa* (zwykle tłumaczone jako „dusza”, ale bardziej odpowiednio byłoby „monada życia”). Pozostałe cztery, będące elementami nieożywionymi, to ruch (*dharma*), spoczynek (*adharm*), atomy lub materia (*pudgala*) i przestrzeń (*akaśa*; nurt *digambarów* dodaje jeszcze czas). Gdy *džiwa* nie jest obciążony materią, naturalnie unosi się w górę i przechodzi aż do najwyższego obszaru kosmosu nazywanego *siddhaloka*, czyli przestrzeni przebywania wyzwolonych dusz. Jeżeli natomiast *džiwa* jest wcielony, pozostaje w niższych obszarach świata i jest poddany reinkarnacji. *Džiwa*, który raz osiągnął *siddhaloki*, już więcej nie powraca do kręgu wcieleń i jest to równoznaczne z wyzwoleniem. Dżiniści dzielą *dżiwów* na nieruchomych (*sthawara*; na przykład rośliny) oraz ruchomych (*trasa*), do których należą ludzie, zwierzęta, bogowie i demony. *Dżiwo* podzieleni są hierarchicznie na byty niższe i wyższe w zależności od ilości zmysłów, które posiadają. Dlatego dla dżinistów „duszę” posiadają nawet rośliny, żywoły lub najbardziej prymitywne mikroskopijne istoty określane jako *nigoda*, które dziś prawdopodobnie nazwalibyśmy bakteriami.

Prawo *karmy* w dżinizmie jest zasadniczo rozumiane w sposób materialny – *karma* to subtelna materia lgnąca do *dżiwy* niczym kurz do kawałku mokrego płótna, a w konsekwencji powodują-

ca uwikłanie go w kolejne formy cielesne. Następtwem każdego grzesznego czynu lub aktu przemocy jest gromadzenie subtelnej materii karmicznej obciążającej *dziwę*, który następnie rodzi się ponownie na niższym poziomie egzystencji (np. jako zwierzę). Dlatego dla dżinistów najważniejszą praktyczną regułą jest *ahinsa*, czyli wystrzeganie się przemocy względem wszelkich istot żywych, także tych najbardziej prymitywnych.

W związku z tym dżinizm jest tradycją ortopraktyczną, skupioną na przestrzeganiu szeregu zasad dotyczących każdej aktywności ludzkiej. Ważną rolę odgrywa w nim asceza i medytacja, których owocem jest „spalanie” *karmy*, gromadzącej się w sposób nieunikniony poprzez wykonywanie zwykłych codziennych czynności życiowych, takich jak ruch lub spożywanie pokarmu.

Wielkim szacunkiem w dżinizmie cieszy się życie monastyczne, przy czym ideałem jest asceta, który wyrzekł się aktywności powodującej śmierć *dżiwów* i który do minimum ograniczył wszelkie czynności normalnie służące do zachowania własnego życia. W skrajnych przypadkach asceta może zrezygnować z poruszania się poza wyznaczonym obszarem liczącym parę metrów kwadratowych lub nawet podjąć dobrowolną śmierć głodową w celu uniknięcia aktów powodujących gromadzenie *karmy*⁸. Dżinista-laik zasadniczo nie może dostąpić wyzwolenia, o ile pod koniec życia nie podejmie się dobrowolnego wyrzeczenia i śmierci głodowej, ale może mieć nadzieję na ponowne zrodzenie w postaci osoby lepiej dysponowanej do dżinistycznej praktyki życia.

Choć w obu odłamach dżinizmu od początku istniało zarówno męskie, jak i żeńskie życie monastyczne, różnią się opinie na temat tego, czy kobieta może osiągnąć wyzwolenie. W grupie *śwetambarów* możliwość wyzwolenia kobiety nigdy nie była szcze-

⁸ Zob. J. Laidlaw, *A Life Worth Leaving: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life*, „Economy and Society” 2005, vol. 34, nr 2, s. 178–199.

gólnie kwestionowana, natomiast *digambarowie* uznają to za niemożliwe. Dla *digambarów* bowiem warunkiem pełnego poświęcenia się życiu ascetycznemu jest rezygnacja z ubrań, co według nich dla kobiety jest niedopuszczalne, gdyż później czy wcześniej zostałaby zgwałcona. Ponadto, ze względu na fizjologię kobiety w jej ciele przez same jego funkcjonowanie dochodzi do śmierci nieporównywalnie większej ilości mikroskopijnych istot żywych. Dlatego *digambarowie* uważają, że kobieta najpierw musi się zrodzić w męskim ciele, by definitywnie wyzwolić się z kolejnych wcieleń.

Co do obrazu bóstwa lub istot nadprzyrodzonych, dżiniści zasadniczo nie odrzucają istnienia demonów, duchów lub bogów, niemniej jednak są to dla nich istoty śmiertelne, które po jakimś czasie zakończą swoje życie i wrócą do kręgu reinkarnacji. Poza tym, cały świat działa zgodnie z prawami, którym wszystko podlega, i nie ma w nim miejsca na jakiś Absolut lub nawet Demiurga. Dla myśli zachodniej, dla której czymś oczywistym wydaje się idea stworzenia lub choć jakiegoś początku wszechświata, taki obraz rzeczywistości może się wydawać nieintuicyjny, ale dla dżinistów świat istnieje od nieskończoności do nieskończoności. Kosmos nie ma tu żadnego początku ani końca, dlatego niepotrzebny jest w nim Stwórca lub nawet jakieś źródło istnienia – świat po prostu jest, jaki jest. Dżiniści argumentują, że jeśli Stwórca miałby istnieć, musiałby być bez ciała i w tym przypadku nie byłoby w nim miejsca na zamiar lub motywację stwarzania – pamiętajmy, że te rzeczywistości w dżinistycznej wizji świata związane są z materialnością – albo musiałby być wcielony i wtedy nie mógłby być wszechobecny, ponieważ w *loce* nie ma przestrzeni, która mogłaby go objąć⁹. Podczas kontrowersji z innymi tradycjami dżiniści zbudowali nawet skomplikowane filozoficzne dowody na nieistnienie

⁹ Zob. P. Dundas, *The Jains*, s. 90.

Boga (warty uwagi jest na przykład traktat skierowany przeciwko teistycznej tradycji *Njaji*, opracowany po angielsku przez Franka Van Den Bossche¹⁰).

Jednocześnie dżinizm posiada bardzo rozbudowany system rytuału zarówno wspólnotowego, jak i indywidualnego. Dżiniści mają miejsca pielgrzymek i okazałe świątynie, w których wielką wagę przykładają się do rytuałów sprawowanych przed posągami *tirthankarów*. Z racji tego, że *tirthankara* jest istotą wyzwoloną, nie ingerującą już w świat ludzi i obojętną na prośby wyznawców, oficjalne wyjaśnienie sensu obrzędów jest takie, że owocem udziału w rytuałach jest oczyszczenie myśli. Według „ludowych” tłumaczeń udział w rytuale opłaca się również dlatego, że być może sam posąg potrafi magicznie coś zrobić lub jakaś istota nadprzyrodzona pomoże w celach doczesnych. Niemniej jednak w „ortodoksyjnym” podejściu dżinistyczny rytuał skierowany jest jakby w pustkę i sprawowany bez nadziei na odpowiedź. Z perspektywy antropologii religii interesujące jest to, że dla człowieka odprawianie rytuałów okazuje się tak istotne, iż nie zostają one porzucone nawet wtedy, gdy na poziomie racjonalnym przyjęto światopogląd, w którym kult nie ma większego sensu i trudno go uzasadnić.

Poza ateistyczną doktryną oraz zaakcentowaniem praktyki i rytuału, charakterystyczną cechą tradycji dżinizmu jest jej epistemologia i logika. Ze względu na ich znaczenie dla apologii własnych poglądów, które dżiniści musieli bronić w kontrowersjach z innymi szkołami filozoficznymi, poświęcimy tym kwestiom więcej uwagi w osobnym punkcie.

¹⁰ Zob. F. Van Den Bossche, *Jain Arguments Against Nyāyā Theism: A Translation of the Īsvarothāpaka Section of Guṇaratnaś Tarka-Rahasya-Dīpikā*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, vol. 26, nr 1, s. 1–26.

Doktryna „wieloaspektowości” w dżinizmie

Filozofowie dżinistyczni w ciągu wieków wypracowali bardzo subtelny system epistemologiczny, który z pewnością przyczynił się do przetrwania dżinizmu w pluralistycznym środowisku Indii aż do współczesności. Jak zobaczyliśmy wcześniej, dżinizm jako religia łączy w sobie różnorodne elementy, których układ może wydawać się nieintuicyjny. Jednocześnie znajdujemy w nim ateistyczną wizję świata oraz skomplikowany system rytuału, nacisk na brak przemocy względem istot żywych oraz mocno autoagresywne nastawienie wobec własnej cielesności, zaakcentowanie reguł zachowania oraz brak zainteresowania istotami nadprzyrodzonymi, które mogłyby być gwarantami moralności. Choć narracje filozoficzne o doskonałym poznaniu zdobytym przez *tirthankarów* zostały bardzo wcześnie spisane w świętych księgach, dalsza refleksja racjonalna okazała się konieczna dla zharmonizowania różnych aspektów tradycji i stworzenia spójnej wizji świata, zrozumiałej dla wyznawców. Do rozwoju teorii poznania następnie szczególnie przyczyniły się kontrowersje dżinistów wobec innych szkół filozoficznych, rozgrywane się od pierwszych wieków n.e. Używając języka teologii chrześcijańskiej możemy powiedzieć, że dżinistyczna epistemologia stała się środkiem apologii zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*.

Kwestie teoriopoznawcze w dżinizmie są sprawą dosyć zawiłą i brak tu przestrzeni, by zająć się nimi głębiej. Dlatego skupię się tylko na typowym aspekcie dżinistycznej epistemologii, którym jest teoria *anekantawady* wraz z systemem logiki wielowartościowej. *Anekantawada* oznacza „naukę o wieloaspektowości” (*ekanta-wada* to „doktryna jednostronna”, a *an-ekanata-wada* – przeciwieństwo jednostronności). Według *anekantawady* rzeczywistość jest złożona i jej całościowe poznanie jest możliwe tylko dla czystych, doskonałych *dżiwów* nieobciążonych *karmą*. Zdolności

poznawcze pozostałych *dźiwów* są przysłonięte nieustannym przepływem materii karmicznej, dlatego ich poznanie zawsze jest niepełne. Ludzkie sądy o rzeczywistości mogą być trafne w odniesieniu do codziennego doświadczenia, ale zawsze opisują tylko pewien aspekt poznania i są ułomne. Każda doktryna, która nie uwzględnia owej wieloaspektowości ludzkiego poznania, stanowi tylko pewien „wycinek” – nie jest nieprawdziwa, ale jest jednostronna. Wizja epistemologiczna dżinizmu w przeciwieństwie do tego stanowi metaperspektywę, dążącą do odzwierciedlenia kompleksowej struktury całej rzeczywistości¹¹.

W konsekwencji dżinizm wypracował podejście nazywane *najawada* („teoria punktów widzenia”) oraz siedmioczęściowy schemat (*saptabhaṅgi*) warunkowego orzekania (*śjadwada*). *Najawada* uznaje, że twierdzenia sformułowane przez zwykłe niedoskonałe istoty zawsze ograniczają się do jednego szczególnego punktu widzenia i domagają się uzupełnienia przez twierdzenia wypowiedziane z innych perspektyw. *Śjadwada*, będąc specyficznym systemem logiki, z kolei przyjmuje, że wszelkie sądy o rzeczywistości muszą być rozpatrywane w różnych aspektach ze względu na wieloaspektowość rzeczywistości i ograniczenia związane z każdą poszczególną perspektywą poznawczą¹².

Klasyczny system siedmiu stanowisk (*naja*) zaprezentowany przez dżinistycznego filozofa Umaswatiego (między II–V w. n.e.) przyjmuje, że *naja* to pewna perspektywa filozoficzna, z której dany przedmiot może być poznawany i która determinuje wyniki rozważań. Rozróżnia się siedem *naj*: (1) *naigama-naja* (perspektywa ogólna), czyli to jak jest dany przedmiot postrzegany na

¹¹ Por. P. Dundas, *The Jains*, s. 230.

¹² Zob. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, w: *The Lessons of Ahimsā and Anekānta for Contemporary Life: Conference proceedings*, T. Sethia (ed.), California State Polytechnic University, Pomona 2002, s. 66.

poziomie potocznym; (2) *sangraha-naja* (p. gatunkowa), czyli klasyfikacja danego przedmiotu; (3) *vjavahara-naja* (p. pragmatyczna), czyli rozpatrywanie przedmiotu pod kątem sposobów użycia; (4) *rdžusutra-naja* (p. bezpośrednia), czyli refleksja nad obecnym stanem przedmiotu bez uwzględnienia stanów przeszłych i przyszłych; (5) *śabdānaja* (p. lingwistyczna), czyli jak nazywamy dany przedmiot; (6) *samabhirudha-naja* (p. etymologiczna), czyli rozpatrywanie relacji nazwy przedmiotu do innych słów w celu określenia jego natury; oraz (7) *evambhutanaja* (p. szczegółowa), czyli określenie konkretnych aktualnych przymiotów danego przedmiotu (np. ktoś jest nazywany nauczycielem tylko wtedy, gdy rzeczywiście naucza). Dopiero wszystkie *naje* zebrane razem składają się na prawidłowy opis rzeczywistości¹³.

Marie-Hélène Gorisse zauważa, że w późniejszej refleksji dziwniści za pomocą *najawady* byli w stanie sklasyfikować poglądy innych szkół filozoficznych i także wskazać ich ograniczenia. Na przykład, *samgraha-naja* jest charakterystyczna dla szkół takich jak *Adwaita-Wedanta* lub *Sankhja* uznających, że istnieje pewna jedność rzeczywistości, która jest trwała i w której strukturze można określić pewne stałe kategorie i powiązania (do tej grupy z pewnością zostałyby przyporządkowane np. klasyczna metafizyka arystotelesowska lub zachodnia filozofia scholastyczna). Z kolei „bepośrednia” *naja*, rozpatrująca rzeczywistość z perspektywy jej aktualnego stanu, zmienności i nietrwałości, jest szczególnie obecna w poglądach filozofów buddyjskich, którzy – w przeciwności do poprzedniej grupy – dobrze opisują ulotność przedmiotów poznania, a mają trudność z dostrzeżeniem aspektu ich stałości¹⁴.

¹³ Por. J.D. Long, *Jainism*, s. 125.

¹⁴ Zob. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative Discourse in a Jain Epistemological Eulogy of the 6th c.*, „Journal of Indian Philosophy” 2022, vol. 50, nr 5, s. 883–884.

W związku z ową teorią perspektyw rozwinęła się także wspomniana już *śjadwada*, czyli specyficzny system logiki siedmiowartościowej. Jako klasyczny przykład do zilustrowania całej metody bywa używane zdanie „garnek istnieje”, którego odpowiedniość według dżinistów można ocenić na siedem sposobów:

1. Z pewnego punktu widzenia, garnek istnieje (*śjat-asti-ewa*).
2. ... garnek nie istnieje (*śjat-nasti-ewa*).
3. ... garnek istnieje, z innego nie istnieje (*śjat-asti-nasti-ewa*).
4. ... stan garnka jest nie do opisanie (*śjat-awaktawja-ewa*).
5. ... garnek jednocześnie istnieje i jest nie do opisanie (*śjat-asti-awaktawja-ewa*).
6. ... garnek jednocześnie nie istnieje i jest nie do opisanie (*śjat-nasti-awaktawja-ewa*).
7. ... garnek jednocześnie istnieje, nie istnieje i jest nie do opisanie (*śjat-asti-nasti-awaktawja-ewa*).

Pierwsze dwie opcje są nieproblematyczne i oznaczają proste potwierdzenie lub zaprzeczenie opisu danej rzeczywistości. Trzecia opcja, zawierająca jednocześnie potwierdzenie i zaprzeczenie, pozwala opisać zmienność rzeczy („garnek teraz jest, ale zaraz go nie będzie, bo się potłucze”). Czwarta opcja podkreśla niemożliwość podania wyczerpującego określenia stanu danego przedmiotu („nie da się w sposób wyczerpujący dookreślić, w jaki sposób garnek istnieje”). Pozostałe opcje stanowią zaś kombinację poprzednich¹⁵. W zastosowaniu do zwykłych, codziennych obserwacji taka analiza może się wydawać niepotrzebna i komplikująca „oczywiste oczywistości”, niemniej jednak okazała się ona bardzo przydatna w porządkowaniu wypowiedzi na temat złożonych konstrukcji pojęciowych innych stanowisk filozoficznych.

¹⁵ Zob. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, s. 70–71. Szczegółowy opis w: H. Bhattacharya, *Anekantavada*, Atmanand Jain Sabha, Bhavnagar 1953.

Kluczowe dla zrozumienia owej metody są słowa *sjat* i *ewa*. *Sjat* jest formą optativu czasownika *być*. Bywa niepoprawnie tłumaczone jako „może” lub „wydaje się, że”, niemniej jednak wyraża ono perspektywę. Najbliżej jego właściwemu znaczeniu są sformułowania „z pewnego punktu widzenia” lub „w pewnym aspekcie”. Partykuła *ewa*, która czasami bywa opuszczana, oznacza z kolei „wprawdzie” lub „rzeczywiście”. Jej obecność jest ważna dlatego, że podkreśla ona realność, prawdziwość danej oceny stanu rzeczy. Nie ma tu zatem miejsca na „być może”, „chyba” – poprawnie zbudowana wypowiedź uważana jest za *prawdziwą*, lecz *cząstkową*. Używając powyższego przykładu, nie chcemy więc powiedzieć, że „garnek *być może* istnieje” – co do jego istnienia filozofowie dżinizystyczni nigdy nie mieli wątpliwości – lecz tylko że relacja między garnkiem i jego istnieniem nie jest absolutna i bezwarunkowa¹⁶. Wynika z tego, że dżinizystycznej epistemologii i logiki nie można uznać za relatywistyczną, ponieważ według dżinizistów twierdzenia oddają rzeczywistość i można nawet dokonać oceny owych twierdzeń – z tym tylko zastrzeżeniem, że każda taka ocena odnosi się do pewnego szczególnego aspektu poznania.

Podjęście, którego zręby opisałam w poprzednich akapitach, okazało się bardzo skuteczną bronią w dyskusjach z przedstawicielami innych, hinduskich lub buddyjskich szkół filozoficznych. Dżiniści bowiem przy takim podejściu nie potrzebowali wykazywać braku spójności lub nieadekwatności poglądów adwersarzy – wystarczyło wskazać, że wizja filozoficzna oponenta jest jak najbardziej prawdziwa, lecz tylko cząstkowa i domagająca się uzupełnienia w ramach kompleksowej wieloaspektowej *anekantawady*, głoszonej przez dżinizistów¹⁷.

¹⁶ Zob. H. Bhattacharya, *Anekantavada*, s. 41–42.

¹⁷ Por. P. Dundas, *The Jains*, s. 231.

Gorisse w tym kontekście zauważa, że motywacja poszukiwania racjonalnego uzasadnienia własnych poglądów oraz konstruowania systemów logiki i epistemologii w indyjskich szkołach filozoficznych była mocno apologetyczna¹⁸. W centrum uwagi było pytanie, która tradycja posiada właściwą naukę i która, w konsekwencji, stanowi drogę do wyzwolenia. Chodziło więc o obronę własnych racji oraz o wykazanie wiarygodności własnego nauczania. Wielką wagę miał tu autorytet nauczyciela lub założyciela danego nurtu: jeśli bowiem nauczyciel jest doskonały, doskonała musi być także jego nauka. Trzeba więc było uzasadnić, dlaczego, pośród innych wielkich postaci, warto wybrać właśnie doktrynę przedstawioną w danym nurcie filozoficznym.

By uniknąć kolistości argumentu i zrównania dżinizystycznej teorii wieloaspektowości z innymi szkołami filozoficznymi, dżiniści również odwołują się do autorytetu swoich nauczycieli, lecz w dosyć wyrafinowany sposób: jeżeli tylko dżinizystyczni „święci mężowie” odkryli naukę o wieloaspektowym poznaniu świata, a nauczyciele innych szkół uzyskali dostęp wyłącznie do ograniczonych poglądów „jednoaspektowych”, oznacza to, że poznanie dżinizistów jest wyższe i bardziej godne zaufania. Jeśli więc nauczanie odsłonięte przez Mahawirę jest w stanie objąć wszystkie inne poglądy filozoficzne jako cząstkowe *naje* i jeśli święte teksty dżinizistów mówią o nim jako o doskonałym i wszechwiedzącym, warto odrzucić inne drogi i wybrać ścieżkę wyzwolenia w tradycji dżinizmu. Taka strategia argumentacyjna pozwala na uniknięcie żmudnego obalania poszczególnych poglądów adwersarzy przez ogólne wykazanie nieadekwatności utrzymywania jakiegokolwiek „jednostronnej” perspektywy¹⁹.

¹⁸ Zob. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative...*, s. 872.

¹⁹ Por. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative...*, s. 883–885.

W przypadku dżinizystycznej epistemologii mamy więc do czynienia z tradycją, która z teorii wieloaspektowości poznania paradoksalnie uczyniła narzędzie prowadzenia sporów apologetycznych oraz obrony własnej teorii i praktyki religijnej.

Spotkanie z „innym” – co może wynieść teolog, przyglądając się tradycji dżinizmu?

W tej chwili możemy powrócić do pytania zadanego na początku tego artykułu, mianowicie: co może chrześcijański teolog wynieść ze spotkania z tradycją tak odległą od doświadczenia chrześcijańskiego, jaką jest dżinizm? Można by stwierdzić, że zgodnie z założeniami na temat dialogu międzyreligijnego już samo spotkanie z „innym” jest wartością – jak bowiem stwierdza teolog religii Thomas F. Michel SJ, „dialog międzywyznaniowy zakłada wzajemne poznanie”²⁰. Aczkolwiek w dialogu chodzi przede wszystkim o spotkanie między osobami, dla zrozumienia „innego” konieczne jest poznanie jego „świata” – narracji, pojęć, sposobu myślenia. Spotkanie z takimi systemami jak dżinizm pozwala na doświadczenie innego rodzaju racjonalności i na poszerzenie własnych przekonań na temat ludzkiej religijności i życia duchowego.

Ten wniosek mógłby właściwie zakończyć naszą refleksję, niemniej jednak warto ją nieco uszczegółowić. Z jednej strony, ze spotkania z dżinizmem można wynieść pewne inspiracje pozytywne. Jak zobaczyliśmy, dżinizystyczna teoria wieloaspektowości, która na pierwszy rzut oka wydaje się być odmianą relatywizmu, stała się środkiem do uprawiania apologii własnej tradycji oraz do wykazywania jej wewnętrznej spójności i wyższości nad innymi szkołami

²⁰ T.F. Michel, I.A. Omar (eds.), *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue* by Thomas F. Michel, Orbis Books, Maryknoll 2010, s. 21.

filozoficznymi. Spotkanie z relatywizmem nie jest dla chrześcijaństwa we współczesnej kulturze nowym zjawiskiem, niemniej jednak *anekantawada* w porównaniu do współczesnych relatywizmów zachodnich posiada jedną specyficzną cechę: dżinizm bynajmniej nie twierdzi, że wszystko jest relatywne, lecz tylko wskazuje możliwość wieloaspektowego opisu rzeczywistości, w którym pozornie sprzeczne lub alternatywne opisy rzeczywistości można uznać za jak najbardziej prawdziwe i realne, lecz niepełne. Taka obserwacja nie stanowi nic szczególnie odkrywczego – w ten sposób często działa język naturalny i w potocznej komunikacji na to nawet nie zwracamy uwagi. Ponadto, w XX-wiecznej filozofii zachodniej znajdziemy przykłady konstruowania nieklasycznych systemów logiki, a w ostatnich dziesięcioleciach pojawiały się również ostrożne próby rozważania obecności logik nieklasycznych w dziełach mistyków i teologów chrześcijańskich²¹.

Tym jednak, czym może nas zainteresować dżinistyczne wieloaspektowe podejście do poznania, to jego zastosowanie w celach apologetycznych i dialogicznych. Współcześni dżiniści widzą *anekantawadę* jako szczególny przejaw postulatów *ahimsy* (wstrzegania się przemocy), pozwalający na współistnienie obok siebie różnych poglądów bez konieczności konfliktów. Takie podejście nie jest równoznaczne ze sceptycyzmem lub relatywizmem – chodzi raczej o uznanie tego, że dane zagadnienie można rozpatrywać z potencjalnie nieskończonej ilości perspektyw²². Dla teologa chrześcijańskiego oczywiście nie do przyjęcia jest dżinistyczna wizja wszech-

²¹ Zob. np. E. Russo, *Nicholas of Cusa's Paradoxes and Non-Classical Logic: Reconstructing the Philosophical Method of De Docta Ignorantia*, "American Cusanus Society Newsletter" 2016, vol. 33 (n. pag.); A. Tozzi, *Nicholas of Autrecourt: A Forerunner of Paraconsistent Logics*, 8 marca 2021 r. (preprint), <https://www.preprints.org/manuscript/202103.0238/v1> (dostęp: 10.09.2024).

²² Por. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, s. 72.

świata oraz z nią związana metaperspektywa zmierzająca w kierunku specyficznej postaci pluralizmu religijnego. Niemniej jednak, założenie o tym, że poglądy „innych” mogą dobrze oddawać pewien aspekt rzeczywistości i posiadać jakąś formę racjonalności, nawet jeśli twierdzenia w nich zawarte są sprzeczne z naszym systemem doktrynalnym, wydaje się dobrym punktem wyjścia do dialogu. Ponadto, inspiracja „wieloaspektowym” spojrzeniem może okazać się korzystna także w sytuacji współistnienia obok siebie różnych modeli teologicznych (np. w dziedzinie eschatologii, antropologii lub soteriologii), które mogą być do utrzymania jako alternatywne, niesprowadzalne do siebie sposoby mówienia o zagadnieniach, które wymykają się zwykłemu potocznemu doświadczeniu.

Z drugiej strony, spotkanie z tradycją taką jak dżinizm może być przydatne także w kluczu negatywnym – jako okazja do krytycznej oceny własnej wizji świata. Pozwala bowiem na zobaczenie ogólnoludzkich procesów i strategii poprzez obserwację tradycji, w której nie jest się zanurzonym, na dostrzeżenie ich w środowisku „rodzinnym”. Po pierwsze, warto pamiętać, że aczkolwiek dżinizm dla przeciętnego Europejczyka stanowi nurt dosyć egzotyczny, dla jego wyznawców doświadczenie realności światopoglądu dżinistycznego jest tak samo mocne jak dla wierzącego chrześcijanina doświadczenie Boga. Świadectwem tego jest gotowość ascetów w dżinizmie na poniesienie dobrowolnej śmierci głodowej w celu osiągnięcia wyzwolenia, co przez dżinistów jest tak samo cenione i celebrowane jak dla chrześcijan męczeństwo za wiarę w Chrystusa. Takiego aktu bowiem nie podejmuje się dla doktryny, o której wiarygodności nie jest się do końca przekonanym.

Po drugie, dżinizm podobnie jak inne wielkie religie doktrynalne zawiera wiele elementów, które mamy tendencje uznawać za specyficznie chrześcijańskie i potwierdzające wiarygodność objawienia o Królestwie Bożym urzeczywistnionym w Chrystusie.

Przykładem tego może być medytacja, zwyczaje religijne (post, jałmużna, troska o innych ludzi) oraz szczególnie życie monastyczne. Na ascetów w dżinizmie patrzy się w podobny sposób jak na mnichów w tradycji chrześcijańskiej – jak na ludzi, którzy idą drogą bardziej radykalną i którzy świadczą o przemijalności rzeczywistości doczesnej przez ukierunkowanie na sprawy eschatologiczne. Rytuał inicjacji mniszki w dżinizmie nawet korzysta z podobnej symboliki jak niektóre ryty konsekracji dziewic w tradycji chrześcijańskiej (oraz w innych tradycjach): kobieta ubierana jest jak panna młoda do ślubu, po czym zgoli się jej – lub powyrywa – włosy, otrzymuje proste białe szaty i dołącza do wspólnoty mniszek (choć nie ma tu żadnego „Oblubieńca”, gdyż dżinizm jest tradycją ateistyczną). Takie analogie przypominają nam o tym, że zjawiska, którym w tradycji chrześcijańskiej przypisujemy szczególne znaczenie i wręcz traktujemy je jako świadectwo autentyczności wiary – tak jak życie konsekrowane – stanowią pewną stałą antropologiczną obecną w różnych religiach, z której chrześcijaństwo ewentualnie skorzystało do wyrażenia własnego specyficznego doświadczenia.

Po trzecie, szczególną troskę dżinistów o wykazanie spójności własnej doktryny i praktyk można interpretować jako przejaw ogólnoludzkiego dążenia do stworzenia scalonego światopoglądu, który, jak zobaczyliśmy, służy do orientacji i nadawania sensu. Teologom zaangażowanym w budowanie apologii przypomina to o tym, że stopień spójności systemu prawd wiary i zdolność udzielenia odpowiedzi na „wielkie pytania” niekoniecznie stanowi zasadnicze kryterium wiarygodności tradycji – w tym przypadku bowiem chrześcijaństwo raczej nie wypadłoby najlepiej. Warto zauważyć, że światopogląd dżinistyczny jest całkowicie logiczny i uporządkowany, a wszystko jest w nim wyjaśnialne. Nie ma w nim problemu z teodyceą (ponieważ świat jest, jaki jest, i nie

ma komu się skarżyć na cierpienie w nim zawarte), nie ma potrzeby wykazywania istnienia niewidzialnego Boga, niewidzialnej łaski lub zbawienia (bo Absolut jest tu niepotrzebny i wszystko działa mechanicznie, zgodnie z odwieczną strukturą świata). Dla ortopraktycznych dżinistów chrześcijaństwo jest religią ułomną i nieco niechlujną pod względem epistemologii, a jego praktyka wygląda na nieskuteczną i zbyt swobodną. Bez względu na wysiłek apologetów, z punktu widzenia dżinizmu chrześcijaństwo można uznać co najwyżej za jeden z ograniczonych, „jednostronnych” poglądów. Spotkanie z „innym” może nam zatem w tym przypadku przypominać o tym, że strategie apologii, które wydają się przekonujące „od wewnątrz” tradycji chrześcijańskiej, mogą być dla wyznawców obcych światopoglądów wręcz dziwaczne i konieczna jest długa droga do znalezienia jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny rozmowy.

W poprzednich akapitach wskazałam tylko kilka możliwych kierunków rozważań nad spotkaniem z „innym”, którym w tym przypadku był dżinizm. Charakterystyczną cechą podejść dialogicznych jest to, że cały proces pozostaje otwarty i podatny na wciąż nowe interpretacje, bez konieczności postawienia kropki na końcu wypowiedzi. Dlatego pozwolę sobie pozostawić artykuł bez konkluzji i zaprosić czytelnika do dalszej refleksji nad zagadnieniem „wieloaspektowości” lub innych wątków, które można wydobyc z spotkania z obcymi tradycjami religijnymi.

*Doktryna „wieloaspektowości” jako forma apologii –
czego możemy się nauczyć od dżinistów?*

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę refleksji nad możliwością inspiracji ze spotkania ze strategiami obrony własnego światopoglądu obecnymi w innych religiach w kontekście uprawiania apologii. Jako „studium przypadku” została tu przedstawiona tradycja dżinizmu ze szczególnym akcentem na jej system epistemologiczny. Dżinizm, obecny nadal na subkontynencie indyjskim, zawiera wiele nietypowych elementów. Zewnętrznie przypomina religie takie jak hinduizm czy buddyzm, jednak jego światopogląd jest ateistyczny i materialistyczny. Jego specyficzną cechą jest doktryna „wieloaspektowości” poznania powiązana z systemem siedmiowartościowej logiki, która została rozwinięta jako narzędzie prowadzenia sporów z innymi szkołami filozoficznymi. Celem tego artykułu jest poszerzenie zrozumienia pewnych ogólnoludzkich strategii apologetycznych przez spojrzenie na tradycję obcą, odległą od doświadczenia chrześcijańskiego.

Słowa kluczowe: dżinizm, wieloaspektowość, światopogląd, apologia

*The doctrine of ‘many-pointedness’ as a form of
apologia – what can we learn from the Jainists?*

Abstract

This article explores the possibility of drawing inspiration from apologetic strategies found in other religions. As a ‘case study,’ I examine the tradition of Jainism, with particular emphasis on its epistemological system. Jainism, still practiced on the Indian subcontinent, contains many unique elements. Outwardly, it resembles religions such as Hinduism or Buddhism, yet its worldview is atheistic and materialistic. A distinctive feature of Jainism is the

doctrine of ‘manypointedness’ of knowledge, linked to a seven-valued logic system, which was developed as a tool for engaging in debates with other philosophical schools. The aim of this article is to broaden the understanding of certain universal apologetic strategies by examining a tradition that is both foreign and distant from the Christian experience.

Keywords: jainizm, manypointedness, worldview, apology

Bibliografia

- Balcerowicz P., *Dżinizm. Starożytna religia Indii: Historia, rytuał, literatura*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015.
- Bhattacharya H., *Anekantavada*, Atmanand Jain Sabha, Bhavnagar 1953.
- Dundas P., *The Jains*, Routledge, London–New York 2002.
- Geertz C., *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, M. Piechaczek-Borkowska (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Gorisse M.-H., *Evaluating the Reliability of an Authoritative Discourse in a Jain Epistemological Eulogy of the 6th c.*, „Journal of Indian Philosophy” 2022, vol. 50, nr 5, s. 865–887.
- Koller J.M., *Why Is Anekāntavāda Important?*, w: *The Lessons of Ahimsā and Anekānta for Contemporary Life: Conference proceedings*, T. Sethia (ed.), California State Polytechnic University, Pomona 2002, s. 62–72.
- Laidlaw J., *A Life Worth Leaving: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life*, „Economy and Society” 2005, vol. 34, nr 2, s. 178–199.
- Long C.H., *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Davies Group, Aurora, Colo 1999.
- Long J.D., *Jainism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2009.
- Michel T.F., Omar I.A. (eds.), *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue by Thomas F. Michel*, Orbis Books, Maryknoll 2010.

- Russo E., *Nicholas of Cusa's Paradoxes and Non-Classical Logic: Reconstructing the Philosophical Method of De Docta Ignorantia*, „American Cusanus Society Newsletter” 2016, vol. 33 [n. pag.].
- Taves A., Asprem E., Ihm E., *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2018, vol. 10, nr 3, s. 207–217.
- Tozzi A., *Nicholas of Autrecourt: A Forerunner of Paraconsistent Logics*, 8 marca 2021 r. (preprint), <https://www.preprints.org/manuscript/202103.0238/v1> (dostęp: 10.06.2024).
- Van Den Bossche F., *Jain Arguments Against Nyāya Theism: A Translation of the Īsvarothhāpaka Section of Guṇaratna's Tarka-Rahasya-Dīpikā*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, vol. 26, nr 1, s. 1–26.
- Waardenburg J., *Religie i religia: Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, A. Bronk (tłum.), Verbinum, Warszawa 1991.

Tereza Huspeková CHR – studiowała religioznawstwo i indologię na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz teologię na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obroniła pracę doktorską z teologii fundamentalnej pt. *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera*. Zajmuje się dialogiem teologii i religioznawstwa oraz teologiczną refleksją nad zjawiskiem religii. Wykłada teologię na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie oraz w Salezjańskim Instytucie Teologicznym w Krakowie.

II. Perspektywy krakowskie

Wojciech Baran

<https://orcid.org/0000-0002-3049-0050>

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej

Apologia nauki o (nie)pokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny na Uniwersytecie Krakowskim w XV w.

Wprowadzenie

WXIV w. na temat niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny wyklarowały się trzy różne stanowiska. Makuliści uważali, że zgodnie z augustyńską doktryną grzechu pierwotnego nie jest możliwe uprzednie uświęcenie Matki Bożej przed jej poczęciem. Zgodnie ze średniowiecznym rozumieniem poczęcia i przekazu grzechu pierwotnego ciało poczyzna się w grzesznym (bo przepelnionym pożądliwością – łac. *concupiscentia*) akcie seksualnym. W związku z tym stworzona przez Boga dusza w momencie wiania do zarodka (animacja) –

<https://doi.org/10.15633/9788383700380.06>

w czterdziestym (Arystoteles) bądź czterdziestym szóstym (Augustyn) dniu po poczęciu – i złączenia z ciałem zaciąga winę grzechu pierworodnego¹. Z tej przyczyny mówić należy o uświęceniu (*sanctificatio*) bądź oczyszczeniu (*purgatio*) Maryi, które miało miejsce jeszcze w łonie Jej matki Anny, ale już po poczęciu biologicznym i animacją². Zwolennicy drogi pośredniej, za Henrykiem z Gandawy, uważali, że Maryja została oczyszczona i uświęcona bezzwłocznie (*statim*) w momencie wiania duszy w Jej ciało i w ten sposób ani przez moment nie nosiła w swojej duszy zmyły grzechu pierworodnego³. Wreszcie immaculiści, reprezentowani przede wszystkim przez szkołę franciszkańską po Janie Dunsie Szkocie, byli zwolennikami tezy, że Bóg uprzednio zachował Maryję od zmyły grzechu pierworodnego ze względu na Jej rolę Matki Syna Bożego⁴.

¹ Por. W. Baran, *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2019, s. 42–57, 71–73, 91–93.

² Por. M. Lamy, *L'immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen âge: (XIIIe–XVe siècles)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, s. 42–276; B. Kochaniewicz, *Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu i uświęcenie Najświętszej Maryi Panny*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2001, t. 28, s. 159–176; P. Krupa, *Une grave querelle. L'université de Paris, les mendiants et la conception immaculée de la Vierge (1387–1390)*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2013, s. 79–106; W. Baran, *Grzech pierworodny...*, s. 287–288, 295–298, 306–308.

³ Por. M. Lamy, *L'immaculée conception...*, s. 306–323.

⁴ Por. M. Lamy, *L'immaculée conception...*, s. 371–389. P. Krupa, *Une grave querelle...*, s. 107–117. Zob. także B. Sesboüé, *Najświętsza Maria Panna*, w: *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon (red.), P. Rak (tłum.), T. Dzidek (red. nauk.), Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 507–508; W. Życiński, *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi w tradycji, wierze i teologii Kościoła: perspektywa ekumeniczna*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2016, s. 16–27.

Po powstaniu Wydziału Teologicznego w Krakowie w 1397 r.⁵ do dyskusji na temat poczęcia Matki Bożej włączyli się także teologowie z nad Wisły. Analiza *status quaestionis* wskazuje, że wśród tekstów zajmujących się poczęciem Matki Bożej znajdują się opracowania niektórych kazań polskich teologów z XV w.⁶ oraz teksty liturgiczne używane w Polsce w średniowieczu⁷, jednak do tej pory nie zajęto się kwestią rozumienia poczęcia Matki Bożej przez XV-wiecznych polskich teologów, rozwijaną w ich tekstach doktrynalnych. W niniejszym opracowaniu przeanalizujemy teksty dotyczące kwestii poczęcia Matki Bożej w ujęciu trzech krakowskich komentatorów *Sentencji*: Benedykta Hessego, Jana Dąbrówki i Pawła z Pyskowic. Teksty te nie zostały do tej pory opublikowane drukiem i pozostają w manuskryptach w Bibliotece Jagiellońskiej. Dobór tych trzech autorów wynika z faktu, że w 1439 r. Sobór Bazylejski ogłosił dogmat o niepokalanym poczęciu Matki Bożej, natomiast spośród powyższych autorów Hesse wykladał *Sentencje* przed tym soborem (1428–1430), a Dąbrówka (1439–1441) i Paweł z Pyskowic (1442–1444) tuż po jego zakończeniu. Taki dobór autorów pozwoli nam zbadać, czy Sobór Bazylejski miał wpływ na nauczanie krakowskich teologów na temat niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Od XIII w. na wydziałach teolo-

⁵ Por. M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1996; P.W. Knoll, "A pearl of powerful learning": *the University of Cracow in the fifteenth century*, Brill, Leiden–Boston 2016.

⁶ Zob. J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu N. P. Maryi w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 1899, nr 34, t. 136, s. 420–485. Fijałek omawia także pokrótce *quaestio disputata* Pawła z Pyskowic na temat niepokalanego poczęcia, nie mówi jednak nic o temacie niepokalanego poczęcia NMP w komentarzach do *Sentencji*.

⁷ Zob. J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych: Studium historyczno-dogmatyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958.

gicznych przyjął się zwyczaj, że teologię uniwersytecką uprawiano poprzez komentowanie *Sentencji* Piotra Lombarda⁸. Gatunek komentarzy do *Sentencji* ułatwia badania komparatystyczne ze względu na to, że kwestie teologiczne omawiane są w tej samej kolejności przez różnych autorów. Kwestia poczęcia i uświęcenia Matki Bożej omawiana była przy prezentacji 3 dystynkcji z III księgi *Sentencji*.

Benedykt Hesse z Krakowa (1428–1430)

Benedykt Hesse z Krakowa (ok. 1389–1456) to jeden z najważniejszych krakowskich teologów I poł. XV w. Zapisał się na Uniwersytet Krakowski w 1407 r., w 1415 r. został magistrem sztuk wyzwolonych i kontynuował studia teologiczne. Wykładał *Sentencje* w latach 1428–1430 i później otrzymał doktorat. Pełnił ważne funkcje akademickie (był dziekanem wydziału sztuk wyzwolonych, sześciokrotnie wybrano go rektorem Uniwersytetu) oraz kościelne (był kanonikiem w kolegiacie św. Floriana w Krakowie, a potem kanonikiem katedry wawelskiej)⁹.

⁸ Zob. *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, Ph.W. Rosemann (eds.), t. 3, Brill, Leiden 2002–2015; Ph.W. Rosemann, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Broadview Press, Peterborough 2007; Ph.W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York–Oxford 2011; Ch. Schabel, *Were there Sentences Commentaries?*, w: *Commenter au Moyen Âge*, P. Bermon, I. Moulin (eds.), Vrin, Paris 2019, s. 243–266. Zobacz także serię *Studia Sententiarum* wydawaną w wydawnictwie Brepols.

⁹ Zob. J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Akademia Umiejętności, Kraków 1898, s. 144–151; M. Rechowicz, *Święty Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1958, s. 34–51; *Polski Słownik Biograficzny*, W. Konopczyński et al. (red.), Polska Akademia Umiejętności-Wydawnictwo

Objaśniając *Sentencje* Lombarda, Hesse przygotował swój własny komentarz, oparty o *Communis Lectura Pragensis*, anonimowy komentarz o proveniencji praskiej, bardzo rozpowszechniony w XV w. w Krakowie¹⁰. Komentarz Hessego był istotnym punktem odniesienia dla kolejnych krakowskich teologów, o czym świadczy fakt, że na końcu manuskryptów z jego komentarzami do *Sentencji* liczni krakowscy profesorowie teologii z XV w. i z początku XVI w. zostawili noty poświadczające wykorzystanie tekstu krakowskiego mistrza do swoich wykładów¹¹.

Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Kraków-Wrocław 1935 (dalej: PSB), t. 9, s. 485–486; M. Markowski, *Wykłady wstępne i komentarze do Sentencji Benedykta Hessego z Krakowa*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 1965, t. 4, s. 334–340; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii...*, s. 139–142; M. Ozorowski, *Życie i działalność Benedykta Hessego*, „Studia Teologiczne” 1998, t. 16, s. 79–92; S. Wielgus, *Benedykt Hesse*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, A. Maryniarczyk et al. (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002 (odtąd: EFP) t. 1, s. 94–96, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/benedykth.pdf> (dostęp: 5.06.2024); R. Tatarzyński, *Autograf Benedykta Hessego*, „Przegląd Tomistyczny” 2008, t. 14, s. 187–204; P.W. Knoll, “A Pearl of Powerful Learning”..., s. 512–513; *Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, J. Kaliszuk et al. (oprac.), Homini, Kraków 2019, s. 78–87, nr 72, W. Baran, *Les Principia aux Sentences de Benoît Hesse de Cracovie (1428–1430). L'édition critique et l'étude*, Brepols, Turnhout (w druku).

¹⁰ Por. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Schönningh, Herbipoli 1947 (odtąd: RS), s. 964; A. Półtawski, *Communis Lectura Pragensis*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 1958, vol. 1, s. 11–27; Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II*, „Studia Mediewistyczne” 1966, t. 7, s. 125–158 (125–355).

¹¹ Zob. opis kolofonów manuskryptów z komentarzem Hessego do I, II i III księgi *Sentencji*: Kraków, BJ 1518, BJ 1519, BJ 1531: *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, A. Kozłowska et al. (red.), t. 11, Bibliotheca Jagellonica, Officina Editoria „Księgarnia Akademicka”, Cracoviae 2016, s. 127–129, 133–135, s. 193–195.

Hesse mówi o kondycji Maryi przed poczęciem Syna Bożego i w trakcie poczęcia¹². Przed poczęciem Syna Bożego Duch Święty zstąpił na Maryję i wewnątrznie oczyścił Ją z zarzewia grzechu (*purgans a fomite peccati*). Krakowski teolog przytacza opinię niektórych, zgodnie z którą oczyszczenie z zarzewia grzechu sprawiło niemożliwość istnienia w Maryi zła i okazji do zła. Hesse stwierdza, że powszechnie (*communiter*) przyjmowana jest przez teologów opinia, że oczyszczenie, czyli prewencja (*purgatio seu praeventio*), wyprzedziło poczęcie Syna Bożego ontologicznie, a nie czasowo (*non tempore, sed natura*). Następnie Hesse omawia kondycję Maryi w momencie poczęcia Syna Bożego. Gdy Maryja przyjmuje słowo zwiastowania, Duch Święty ponownie na Nią zstępuje, oczyszcza Ją i przygotowuje w Niej moc przyjmującą i rodzącą Słowo Boże¹³. Wykład ten jest zaczerpnięty z komentarza do *Sentencji* zawartego w *Communis Lectura Pragensis*¹⁴.

Dalej Hesse prezentuje swoją własną opinię na temat dwóch uświęceń Maryi. Teolog odwołuje się do Akwinaty i stwierdza, że w pierwszym uświęceniu Maryja została uwolniona od grzechu pierwotnego co do winy i co do wynikającego z tego faktu stanu oskarżenia (*reatus*). Według Hessego wszyscy teologowie zgadzają się z tą opinią (*beatus Thomas dicit, omnes concordant*). Niemniej jednak, zauważa Hesse, teologowie mają różne zdania co do skutków oczyszczenia w stosunku do zarzewia grzechu (*diversi sunt modi dicendi*). Hesse odwołuje się do Aleksandra z Hales i stwierdza, że uświęcenie Maryi w łonie Jej matki nie usunęło ontologicznie zarzewia grzechu, ale umożliwiło stałe trwanie w dobru.

¹² Kraków, BJ 1531, k. 26v–27r. Edycja tekstu w aneksie.

¹³ Kraków, BJ 1531, k. 26v: „Dum Virgo consensit Verbis angeli Gabrielis, tunc statim Spiritus Sanctus supervenit in ipsam, purgans ipsam, et praeparans potentiam receptivam et generativam Verbi”.

¹⁴ Por. Kraków, BJ 2226, k. 87r.

Umocnienie to było trojokie: po pierwsze, zarzewie grzechu zostało w Maryi związane; po drugie, łaska stale uświęcająca kierowała Ją do dobra, choć Jej wolna wola (*liberum arbitrium*) nie została jeszcze ugruntowana (*stabilitum*) w dobru; po trzecie, Boska Opatrzność chroniła Ją od wszelkiego grzechu.

Z kolei drugie uświęcenie, w momencie poczęcia Syna Bożego, umocniło pierwsze uświęcenie według doskonałości życia i sprawiło całkowite wygaszenie zarzewia grzechu przez łaskę. To z kolei nie odebrało Maryi wolności, ale umocniło w Niej tę wolność. Możliwość grzeszenia (*potentia peccandi*) ustanie dopiero w chwale nieba, gdyż wówczas wolna wola dojdzie do swojego spełnienia i złączy się ze swoim ostatecznym celem.

Choć Hesse, podobnie jak autor komentarza *Communis Lectura Pragensis*, nie mówi *expressis verbis* o tym, że Maryja została uświęcona dopiero po poczęciu, to odwołuje się do dwóch przedstawicieli koncepcji makulistycznej, Tomasza z Akwinu i Aleksandra z Hales, pochodzących z dwóch różnych zakonów i szkół teologicznych, dominikańskiej i franciszkańskiej. Teolog wykłada naukę o dwóch uświęceniach, klasyczną dla makulistycznej teologii XIII w., i przemilcza argumenty szkoły immakulistycznej. Wszystko to wskazuje, że Benedykt Hesse był makulistą.

(Anty)sobór Bazylejski (1439)

Zanim przejdziemy do analizy tekstów kolejnych krakowskich teologów, Jana z Dąbrówki i Pawła z Pyskowic, należy zwrócić uwagę na ważne wydarzenie w historii Kościoła, jakim był Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencko-Rzymski, który odbył się w latach 1431–1445. Sobór Bazylejski został zwołany przez Marcina V, a otwarty przez jego następcę, Eugeniusza IV, 23 lipca 1431 r. Na obrady wybrali się także polscy teologowie z Uniwer-

sytetu Krakowskiego, m.in. Franciszek z Brzegu, Benedykt Hesse, Jan Kanty i inni¹⁵. W wyniku napiętej sytuacji w 1437 r. Eugeniusz IV przeniósł obrady soborowe do Ferrary. Decyzja ta nie spotkała się z aprobatą części ojców soborowych, w tym Polaków, i dalej kontynuowali oni swoje posiedzenie, choć równolegle rozpoczęły się obrady w Ferrarze pod przewodnictwem papieża. Ojcowie Antysoboru Bazylejskiego w lipcu 1437 r. orzekli, że papież trwa w błędzie, a w sierpniu 1437 odwołali papieską zmianę miejsca obrad. W kolejnym roku ogłosili wyższość soboru nad papieżem i złożyli Eugeniusza IV z urzędu¹⁶. Dla naszego wywodu istotny jest dekret ogłoszony na 36. sesji antysoboru z 17 września 1439 r. Antyojcowie antysoboru ogłosili dekret o niepokalanym poczęciu. W dokumencie tym wydali następującą opinię na temat niepokalanego poczęcia Maryi:

[D]efiniujemy i wyjaśniamy (*diffinimus et declaramus*), że nauka, która głosi, iż chwalebna Dziewica, Boża Rodzicielka, Maryja, za sprawą uprzedzającego działania szczególnej łaski Bożego majestatu, nigdy aktualnie nie podlegała grzechowi pierworodnemu, ale zawsze była wolna od wszelkiej winy pierworodnej i aktualnej, a także była święta i Niepokalana, i że ta nauka ma być uznana przez wszystkich katolików jako zbożna i zgodna z kultem Kościoła, z wiarą

¹⁵ Zob. T. Wünsch, *Konziliarismus und Polen: Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998, s. 72–93.

¹⁶ Por. J. Fijałek, *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, 2 t., Drukarnia c.k. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1900; T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1962, s. 110–119; J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Éditions de l’Orante, Paris 1965, s. 119–299; F. Bécheau, *Historia soborów*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 161–169; K. Schatz, *Sobory powszechne: punkty zwrotne w historii Kościoła*, J. Zakrzewski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 145–157.

katolicką, ze słusznym sposobem myślenia, a także z Pi-smem Świętym. Nauka ta ma być przez wszystkich zachowana i przyjęta. W przyszłości zaś nikt nie będzie mógł wbrew tej nauce niczego głosić ani nauczać (*praedicare seu docere*). Ponadto odnawiamy postanowienie dotyczące obchodzenia święta Jej Poczęcia (*sancta eius conceptione*), które jest odprowadzane zarówno przez Kościół rzymski, jak i przez inne Kościoły, 8 grudnia wedle starożytnego (*antiqua*) i godnego pochwały zwyczaju¹⁷.

Dekret rozstrzyga dyskusję mariologiczną na rzecz koncepcji immaculistycznej. Zgodnie z dekretem Maryja jest wolna od grzechu pierworodnego od pierwszego momentu swojego istnienia na mocy uprzedzającej łaski Bożej, zgodnie z koncepcją szkotystyczną. Antysobór zobowiązuje wszystkich wierzących do przyjęcia tej doktryny, zakazuje dalszych refleksji teologicznych na ten temat i nakazuje wprowadzenie w całym Kościele święta poczęcia Matki Bożej 8 grudnia.

Antysobór Bazylejski w listopadzie 1439 r. wybiera antypapieża Feliksa V i obraduje do 1443 r. Feliks V abdykuje ze swojego urzędu 7 kwietnia 1449 r., a dekrety Soboru Bazylejskiego (z sesji 26–45), w tym dekret o niepokalanym poczęciu NMP uchwalony na sesji 36., nie są uznawane przez Magisterium Kościoła za obowiązujące. Uniwersytet Krakowski był ostatnią europejską wszechnicą, która poddała się obediencji papieża Mikołaja V 3 lipca 1449¹⁸.

Ten kontekst pozwala zrozumieć teksty dwóch krakowskich teologów powstałe w latach 40. XV w. w dobie schizmy, które przeanalizujemy poniżej.

¹⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom III (1414–1445). Konstancja. Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 425. Całość tekstu dekretu soborowego w języku polskim i łacińskim na stronach 422–425.

¹⁸ Zob. M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii...*, s. 172.

Jan Dąbrowka (1439–1441)

Jan Dąbrowka (ok. 1400–1472) to teolog, który zapisał się na studia w Krakowie w 1420 r. i został magistrem sztuk wyzwolonych w 1427. Później rozpoczął studia teologiczne i otrzymał doktorat z teologii. Dziewięciokrotnie piastował funkcję rektora Uniwersytetu Krakowskiego, a pod koniec życia był kanonikiem krakowskiej kapituły katedralnej¹⁹. Dąbrowka opracował swoje kwestie do *Sentencji* w latach 1439–1441, a zatem w trakcie trwania Antysoboru Bazylejskiego, ale po utracie jego aprobaty ze strony papieża. Komentarz Dąbrowki był bardzo popularny w Krakowie w II poł. XV w. i zachował się zarówno w autografie Dąbrowki (BJ 1764), jak i w licznych odpisach²⁰. Dąbrowka kwestię poczęcia Matki Bożej prezentuje następująco:

Czy jedyna Chrystusa Matka-Dziewica została poczęta w zmacie grzechu pierworodnego? Odpowiada się, że nie, jak już określił Kościół święty na Soborze Bazylejskim²¹.

¹⁹ Por. PSB, t. 5, s. 26–28, M. Szafarkiewicz, *Wykład wstępny Jana z Dąbrowki do Drugiej Księgi Sentencji Piotra Lombarda*, „Acta Mediaevalia” 2005, t. 18, s. 137–158; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii...*, s. 158–160; M. Zwiercan, *Jan z Dąbrowki (ok. 1400–1472)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, S. Piech (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2000, s. 179–185; M. Zwiercan, *Jan Dąbrowka*, w: EFP, t. 1, s. 274–277, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dabrowkaj.pdf> (dostęp: 5.06.2024); *Clavis...*, J. Kaliszuk et al. (oprac.), s. 287–293, nr 277.

²⁰ RS 415. Autograf: Kraków, BJ 1764, kopie: Kraków, BJ 764, BJ 1521, BJ 2067, BJ 2187, BJ 2202, BJ 2204, BJ 2212, BJ 2655, BJ 2696, Przyb. 69/54, Kraków, AiBKKK, Ms 119, Warszawa, BN, BOZ 60. Por. *Clavis...*, J. Kaliszuk et al. (oprac.), s. 291, nr 277/12.

²¹ Kraków, BJ 1764, k. 303v: „Utrum Christi Virgo Mater unica in originalis peccati macula fuerit concepta. Responditur, quod non, ut iam determinavit sancta Ecclesia in concilio Basiliensi”. Tłumaczenie własne.

Po pierwsze, struktura tej kwestii Dąbrówki jest nietypowa w porównaniu z innymi kwestiami z jego komentarza. Pozostałe kwestie zawierają następujące elementy charakterystyczne dla czasów po Ockhamie²²: pytanie (*utrum*), rację za i przeciw (*arguitur, quod sic; in oppositum*), noty ustalające rozumienie pojęć używanych później w rozumowaniu (*notabile*), konkluzje i uzupełnienia do konkluzji (*conclusio, correlarium*). W powyższej kwestii zamiast wspomnianych elementów obecne jest jedynie lakoniczne: *responditur*. Po drugie, tekst pozostałych kwestii Dąbrówki zajmuje w rękopisie 2–5 kart, w zależności od problemu, kwestia o niepokalanym poczęciu składa się jedynie z 22 słów. Dzięki temu, że zachował się autograf Dąbrówki jego kwestii do *Sentencji*, można stwierdzić, że problem ten został tak lakonicznie sformułowany przez samego Dąbrówkę i jej zwięzłość nie jest efektem jakiejś późniejszej cenzury.

Dąbrówka, bez roztrząsania argumentów za i przeciw, bez ustalania pojęć wykorzystanych w rozumowaniu, zwięzłe odpowiada, że Maryja jest wolna od grzechu pierworodnego i że kwestia ta została rozstrzygnięta przez Sobór Bazylejski. Tekst Dąbrówki jest przykładem aplikacji wspomnianego już dekretu Antysoboru Bazylejskiego, zgodnie z którym teologom zakazano nauczać i głosić (*praedicare seu docere*) tez makulistycznych. Dąbrówka jest pierwszym XV-wiecznym teologiem szkoły krakowskiej, który w swoich kwestiach do *Sentencji* prezentuje rozstrzygnięcie immakulistyczne, zgodnie z nauczaniem Soboru Bazylejskiego, choć

²² Por. M. Calma, *La définition du viator dans les commentaires des Sentences au XIVe siècle*, w: *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Âge: autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, science)*, O. Weijers, A. Oliva (eds.), Brepols, Turnhout 2010, s. 59 (45–59); J.T. Slotemaker, *Henry of Gorkum's Conclusiones Super IV Libros Sententiarum: Studying the Lombard in the First Decades of the Fifteenth Century*, w: *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, t. 3, s. 152–167 (145–173).

nie rozwija jego teologicznego uzasadnienia. Autor ten w swoich kwestiach do *Sentencji* opierał się na komentarzach do nich autorstwa Piotra z Tarantazji, *Utrum Deus Gloriosus* i Benedykta Hessego²³, ale w kwestii niepokalanego poczęcia w ogóle nie odwołuje się do ich opinii.

Paweł z Pyskowic (1442–1444)

Drugim krakowskim teologiem, który objaśniał *Sentencje* w latach schizmy bazylejskiej, był Paweł z Pyskowic (1394–1470). Paweł uzyskał magisterium ze sztuk wyzwolonych w 1422 i później uczył na wydziale sztuk. W 1430 rozpoczął swoje studia teologiczne, które ukończył doktoratem z teologii uzyskanym w 1445. Skomentował *Sentencje* Lombarda w latach 1442–1444 i opierał się w swoim wykładzie na dziele Benedykta Hessego²⁴. Rękopis z jego kwestiami zachował się w manuskrypcie Kraków, BJ 1437²⁵. Wydaje się, że jest to pierwszy XV-wieczny krakowski teolog, który przedstawił w swoim komentarzu do *Sentencji* rozbudowaną apologię nauki o niepokalanym poczęciu Matki Bożej²⁶.

Najpierw Paweł przywołuje przeanalizowany wyżej fragment komentarza Hessego na temat poczęcia Matki Bożej. Jest to pierwsza część komentarza Hessego, która mówi o dwóch uświęceniach

²³ Zob. M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii...*, s. 158–159.

²⁴ Por. PSB, t. 25, s. 394–395; Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” (odtąd: „MHFŚP”) 1970, t. 1(12), s. 142–168; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii...*, s. 153–155; Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic* († ok. 1470), w: *Złota księga...*, S. Piech (red.), s. 159–164; Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic*, w: EFP, t. 2, s. 312–314; P. W. Knoll, “A Pearl of Powerful Learning”..., s. 485–486; *Clavis...*, J. Kaliszuk et al. (oprac.), s. 694–699, nr 607.

²⁵ RS 1057.

²⁶ Kraków, BJ 1437, k. 255v–257v. Edycja fragmentu kwestii w aneksie.

Maryi dokonanych przez Ducha Świętego: pierwszym, przed poczęciem Chrystusa, i drugim – w momencie zwiastowania²⁷. Choć wyjaśnienie Hessego jest klasycznym tomistycznym wykładem makulistycznym, Paweł ominął dwie trzecie rozważań Hessego, w których jego mistrz wyraźnie mówił o efektach pierwszego i drugiego uświęcenia i ich różnicy jakościowej, zgodnie z tezą makulistyczną. Paweł przywołuje więc ten fragment komentarza Hessego, który nie zawiera jednoznacznych twierdzeń makulistycznych i może być interpretowany immakulistycznie, zgodnie z rozstrzygnięciem Antysoboru Bazylejskiego.

Przytoczywszy fragment komentarza Hessego, Paweł przedstawia swoją własną kwestię, której konkluzje przedstawiają koncepcję immakulistyczną. Autor zaznacza w swoim manuskrypcie na czerwono tytuł kwestii, od razu wskazując, do jakich wniosków prowadzi jego rozumowanie: „Kwestia o poczęciu Maryi, o tym, że nie została poczęta w grzechu pierworodnym”²⁸, a następnie zadaje pytanie: „Czy niepokalana Dziewica, która została od wieków wybrana przez Boga, by począć Syna Bożego, została poczęta w grzechu pierworodnym”²⁹. Następnie autor pokrótce przedstawia argumenty za tezą o poczęciu w grzechu pierworodnym, oparte na autorytecie Pisma Świętego i cytatach z Psalmów 50 i 52, mówiące o powszechności grzechu, oraz cytaty Grzegorza Wielkiego i Augustyna, potwierdzające te biblijne stwierdzenia³⁰.

Po przedstawieniu racji za tezą o poczęciu Maryi w grzechu pierworodnym, Paweł przedstawia argumenty przeciw tezie

²⁷ Kraków, BJ 1437, k. 254v.

²⁸ Kraków, BJ 1437, k. 255v: „Quaestio de conceptione Mariae, quod non sit concepta in originali peccato”.

²⁹ Kraków, BJ 1437, k. 255v: „Utrum Virgo immaculata, quae a Deo ab aeterno fuit praelecta, ut Filium Dei conciperet, fuerit in originali peccato concepta”.

³⁰ Kraków, BJ 1437, k. 255v.

o poczęciu w grzechu pierwородnym. Pierwszym argumentem jest rozstrzygnięcie Kościoła, „legalnie zgromadzonego w Duchu Świętym”, który stwierdził, że Maryja jest wolna od grzechu pierwородnego. Stwierdzenie to jest nawiązaniem do dekretów Antysoboru Bazylejskiego, które z zasady w początkowych zdaniach swoich dekretów odwołują się do swojej legalności opartej na zebraniu w Duchu Świętym³¹. Argument *ex auctoritate Ecclesiae* poparty jest także argumentami *ex auctoritatibus sanctorum et doctorum*, z autorytetów świętych i teologów. Paweł przytacza rozumiane immakulistycznie cytaty św. Ambrożego, św. Anzelma z Canterbury, św. Ildefonsa z Toledo, św. Tomasza z Akwinu, Mikołaja z Liry, Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bernarda z Clairvaux, św. Cyryla Aleksandryjskiego, Orygenesisa, Henryka z Hesji, Gerarda z Piscarii³². W całej tej litanii autorytetów uwagę zwraca nietypowe dla krakowskich komentarzy teologicznych odwołanie do pisarzy starożytnych, Cyryla i Orygenesisa, oraz do XIV-wiecznych teologów, Mikołaja z Liry, Henryka z Hesji i Gerara z Piscarii³³. Część kwestii poświęcona argumentom przeciw tezie jest wyjątkowo dobrze rozwinięta i zajmuje dwie karty tekstu, czyli ok. 40% całości kwestii i jest nieproporcjonalnie długa w porównaniu do części *arguitur*, zajmującej pół karty.

³¹ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom III (1414–1445)*, s. 425. Całość tekstu dekretu soborowego w języku polskim i łacińskim na stronach 278–425.

³² Kraków, BJ 1437, k. 255v–256v.

³³ Por. Z. Włodek, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do Sentencji Piotra Lombarda w XV w.*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1970, t. 1(12), s. 39–114; W. Baran, *Survey on principia on Peter Lombard’s Sentences at the University of Cracow*, w: *Principia on the Sentences of Peter Lombard. Exploring an Uncharted Scholastic Philosophical Genre Across Europe*, M. Brinzei, W.O. Duba (ed.), Brepols, Turnhout 2024, s. 63–130 (*Studia Sententiarum*, 7).

Następnie Paweł tłumaczy definicje (*notabilia*) pojęć, których użyje w swoim rozumowaniu. Po pierwsze, rozróżnia podwójne rozumienie pojęcia poczęcie (*conceptio*), które może być rozumiane jako poczęcie biologiczne w wyniku aktu płciowego (*commixtio seminum*) lub jako animacja rozumiana jako połączenie natur (*commixtio naturarum*): cielesnej (zarodek) i duchowej (dusza). Po drugie, grzech może być rozumiany jako grzech aktualny (*proprie*), jako stan grzechu (*large*), tzn. stan pożądliwości, stan natury upadłej, stan libido lub, jako Chrystus-hostia ofiarowana za zbawienie świata (*largissime*)³⁴. Po trzecie, jeśli chodzi o stronę formalną istoty grzechu pierwородnego (*quidditas quid sit formaliter*), w teologii średniowiecznej istniały dwie opinie: pierwsza, augustyńska, prezentowana przez Lombarda, zgodnie z którą istotą grzechu pierwородnego jest zarzewie grzechu (*fomes*), tj. tendencja do grzeszenia, zaciągana w wyniku poczęcia w akcie seksualnym nierozdzielny od pożądliwości (*concupiscentia*); druga, anzelmiańska, zgodnie z którą brak sprawiedliwości pierwotnej jest materialną stroną istoty grzechu pierwородnego, a formalną stroną istoty grzechu pierwородnego powinność (*debitum*) posiadania tejże sprawiedliwości³⁵. Paweł przychyła się do anzelmiańskiej definicji grzechu pierwородnego jako bardziej racjonalnej i zauważa, że przyjęcie definicji augustyńskiej utrudnia udowodnienie niepokalnego poczęcia Maryi³⁶.

Potem Paweł przedstawia kilka propozycji (*propositiones*) związanych z relacją między grzechem różnie rozumianym a po-

³⁴ Kraków, BJ 1437, k. 256v–257r. Najszerze pojęcie oparte jest na teologii paulińskiej, zgodnie z którą Chrystus stał się grzechem (2 Kor. 5, 21).

³⁵ Por. W. Baran, *Grzech pierwородny*...

³⁶ Kraków, BJ 1437, k. 257r: „Et istarum opinionum, quamvis secunda sit rationabilior, quia tamen secundum primam opinionem via sustinendi immaculatam Virginem sue originali fuisse maculam preservata difficilior est quam secundum secundam”.

częciem biologicznym, które nie są istotne dla interesującej nas kwestii³⁷, a następnie przechodzi do konkluzji dotyczących tematyki niepokalanego poczęcia³⁸. W piątej³⁹ konkluzji Paweł stwierdza, że jeśli tylko nie sprzeciwia się to prawdzie Pisma Świętego, pobożną jest wiara w to, że Maryja w momencie animacji ciała poczętego w wyniku aktu płciowego rodziców obciążonego pożądliwością została zachowana (*praeservata*) specjalnym przywilejem od zmyś grzechu pierworodnego i jest to jedyny przypadek w historii zbawienia. W ten sposób w Maryi realizuje się zdanie z Pieśni nad Pieśniami (4, 7): „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmyś pierworodnej”. Paweł opowiada się więc za rozwiązaniem immaculistycznym w duchu szkoły szkotystycznej. Maryja nie zostaje wtórnie oczyszczona od zmyś grzechu pierworodnego, ale jest od niego zachowana uprzednio. Następnie Paweł przytacza autorytety popierające tę tezę. Poza autorami już przytoczonymi w *in oppositum*, za takim rozwiązaniem opowiadali się św. Piotr Tomasz OCarm., Tomasz ze Strasburga, którego komentarz był bardzo popularny w Krakowie w XV w., Aleksander z Halles, Mikołaj z Liry i św. Dominik⁴⁰. Według Pawła rozwiązanie immaculistyczne oparte jest na autorytecie świętych, na argumentach teologów, na figurach biblijnych i na oczywistości cudów⁴¹.

³⁷ Kraków, BJ 1437, k. 257r–v.

³⁸ Kraków, BJ 1437, k. 257v.

³⁹ Wydaje się, że konkluzje Pawła są równorzędnymi elementami jego rozumowania z propozycjami i dlatego też Paweł zachowuje ciągłość numeracji tych elementów. Z tego też powodu w jego kwestii nie ma konkluzji 1–4.

⁴⁰ Tekst św. Dominika przytaczany jest *implicitie* za Juanem de Torquemada.

⁴¹ Kraków, BJ 1437, k. 257v: „Et haec conclusio quadrupliciter potest probari, scilicet auctoribus sanctorum, secundo rationibus doctorum, tertio figuris scripturarum, quarto evidentiis miraculorum, prout aliquo modo post oppositum tactum est, igitur etc.”

Przedstawiwszy w piątej konkluzji argumenty *ad auctoritates* za niepokalanym poczęciem, w szóstej konkluzji Paweł przedstawia argument racjonalny. Autor stwierdza, że skoro Bóg mógł uchronić (*preservare*) nasienie, z którego została poczęta Maryja, od bycia nośnikiem skazy grzechu pierworodnego, to mógł także uchronić Maryję od samego grzechu pierworodnego. Tak jak Bóg może wpłynąć na zmianę właściwości przyczyny (*causa*) zmaży pierworodnej, tzn. właściwości nasienia, tak samo może wpłynąć na zmianę efektu (*effectus*), sprawiając, że Maryja została uchroniona od winy grzechu pierworodnego. W takiej bowiem kondycji, tzn. bez grzechu pierworodnego, rodziliby się przed grzechem Adama i Ewy ich potomkowie. To rozumowanie o niepokalanym poczęciu jest oparte *implicite* na założeniu działania wszechmocnego Boga swoją *potentia absoluta* wbrew/ponad swoją *potentia ordinata*, którą w normalny sposób Bóg kieruje losami świata⁴².

Siódma konkluzja potwierdzająca niepokalane poczęcie Maryi oparta jest na argumencie ze stosowności (*hoc congruum fuit, decuit*). Wypadało bowiem, by Syn Boży zachował swoją Matkę od zmaży grzechu pierworodnego. Ze strony Syna Bożego jest to bowiem przejaw realizacji przykazania czci rodziców.

Po przedstawieniu konkluzji Paweł tłumaczy, jak immakulistycznie należy rozumieć makulistyczne argumenty *ex auctoritatibus* przywołane w części *arguitur*. W tym celu Paweł wykorzystuje rozróżnienia, które opisał wcześniej w *notabilia*. Odpowiadając na argument Grzegorza Wielkiego, że Maryja została poczęta w grzechu, Paweł stwierdza, że chodzi o grzech w sensie szerokim, tzn. w sensie libido i pożądlivosti towarzyszącej aktowi seksualnemu, a nie chodzi o grzech pierworodny. Argument Augustyna o powszechności poczęcia się w grzechu z wyjątkiem Chrystusa

⁴² Por. E. Randi, L. Bianchi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, C. Pottier (trans.), Cerf, Paris 1993.

Paweł obala stwierdzeniem, że także chodzi o grzech rozumiany w sensie szerokim, tzn. jako libido. Przy takim rozumieniu grzechu Chrystus, poczęty z Ducha Świętego, a nie z ziemskiego ojca, rzeczywiście jest jedyną osobą poczętą bez grzechu. Wreszcie na argument rozumowy mówiący o tym, że wszyscy (*omnes*) ludzie podlegają grzechowi z powszechnego prawa (*a lege communi*) Paweł odpowiada, że Chrystus i Maryja są wyjątkami od tej reguły. Chrystus jako poczęty z Ducha Świętego nie mógł podlegać grzechowi pierwotnemu przekazywanemu w wyniku poczęcia w akcie seksualnym, a Maryja, choć ontologicznie mogła nosić w sobie zmacę grzechu pierwotnego, z Bożego miłosierdzia została zachowana od tej zmacy. Paweł stwierdza, że gdy Augustyn mówi, że prawu powszechnemu podlegają wszyscy ludzie (*homines*), użycie pojęcia *homo* odnosi się wyłącznie do mężczyzn, a nie do kobiet, zgodnie z uzusem Pisma Świętego (*secundum consuetudinem Scripturarum*).

Podsumowując, w swoich kwestiach do *Sentencji* Paweł z Pyskowic przedstawia doktrynę immakulistyczną, za którą, jak twierdzi, opowiada się Kościół, autorzy starożytni oraz XIV-wieczni teologowie. Teolog przedstawia trzy rodzaje argumentów: z autorytetu świętych i teologów, z logicznego rozumowania oraz z stosowności. Starożytne, klasycznie makulistyczne cytaty Augustyna i Grzegorza Wielkiego Paweł harmonizuje z koncepcją immakulistyczną, dokonując zmiany znaczenia pojęć używanych przez przywoływanych ojców. W ten sposób Paweł z Pyskowic jako pierwszy krakowski teolog w XV w. przedstawia rozbudowany scholastyczny wykład teologii niepokalanego poczęcia Matki Bożej w duchu szkoły szkotystycznej, mówiącej o zachowaniu Maryi od zmacy grzechu pierwotnego. Kilka lat później, w 1447, Paweł przygotowuje drugą, rozbudowaną kwestię dyskutowaną na

temat niepokalanego poczęcia⁴³, co może świadczyć o potrzebie teologicznego upowszechnienia tej doktryny w XV-wiecznym Krakowie. Kwestia ta nie jest jednak fragmentem komentarza do *Sentencji*, przekracza ramy niniejszego przyczynku i wymaga odrębnego opracowania.

Podsumowanie

Przeprowadzone wyżej analizy wskazują, że na przestrzeni niespełna dwudziestu lat dochodzi do zmiany w nauczaniu na temat poczęcia Matki Bożej wśród krakowskich teologów. W latach 1428–1430 Benedykt Hesse, choć nie mówi *expressis verbis* o tym, że Maryja została uświęcona już po poczęciu, to jednak odwołuje się do dwóch przedstawicieli koncepcji makulistycznej, Tomasza z Akwinu i Aleksandra z Hales. Przemilczenie argumentów szkoły immakulistycznej wskazuje na makulistyczne poglądy krakowskiego teologa. Koncepcja immakulistyczna nauczana jest w Krakowie dopiero po 1439 r., po uchwaleniu przez Antysobór Bazylejski dekretu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Jan Dąbrówka w 1439–1441 lakonicznie odpowiada, że Maryja jest wolna od grzechu pierwородnego i że kwestia ta została rozstrzygnięta przez Sobór Bazylejski. Z kolei Paweł z Pyskowic

⁴³ Warszawa, Biblioteka Narodowa, BOZ 60, k. 230r–256v; Budapest, Egyetemi Könyvtár, Cod.Lat.64, k. 236r–264r: „Utrum gloriosa Virgo, existens immunis ab omni crimine actuali, sit concepta in peccato originali. Et arguitur, quod non...”. Por. D. Szyller, J. Kaliszuk, *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2012, s. 43; *Clavis...*, J. Kaliszuk et al. (oprac.), s. 698, nr 607/7. Fijałek pokrótce analizuje tekst Pawła z Pyskowic i przytacza jego fragmenty. Zob. J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska...*, s. 446–447 (komentarz), 474–479 (fragmenty tekstu). Por. Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1970, t. 1(12), s. 152–153.

w latach 1442–1444 przedstawia rozbudowaną doktrynę immakulistyczną, za którą, jak twierdzi, opowiada się Kościół, autorzy starożytni i XIV-wieczni teologowie. Jego argumentacja oparta jest na autorytecie figur Pisma Świętego, rozumowań świętych i teologów, rozumowań logicznych i na argumencie ze stosowności. Koncepcja Pawła z Pyskowic wpisuje się w nurt szkoły szkotystycznej, mówiącej o zachowaniu (*praeservatio*) Maryi od zmazy grzechu pierwotnego. Nauczanie koncepcji makulistycznej zostaje zastąpione zatwierdzoną przez Kościół apologią doktryny immakulistycznej.

Aneks. Edycje

Benedictus Hesse de Cracovia, *Expositio Sententiarum Petri Lombardi*, liber III, distinctio 3

1428–1430

Kraków, BJ 1531, k. 26v-27r

[f. 26v] Capitulum secundum, in quo ostendit conditionem Matris Domini. Et primo ante conceptum Filii et vult, quod Spiritus Sanctus, perveniens Virginem vel in ipsam desuper veniens, ipsam penitus purgat a fomite peccati, ut quidam dicunt, vel sic fomitem repressit et debilitavit, ut nulla posset ei extunc existere mali vel peccandi occasio. Et tenent communiter doctores, quod ista purgatio seu praeventio⁴⁴ praecessit conceptum Filii Dei non tempore, sed natura.

Deinde et secundo Magister ostendit, conditionem Matris Dei in conceptu Filii. Et vult istam conclusionem, quod dum Virgo consensit Verbis angeli Gabrielis, tunc statim Spiritus Sanctus supervenit in ipsam, purgans ipsam, et praeparans potentiam receptivam et generativam Verbi. Et tunc obumbravit eam virtus Altissimi, id est Filii Dei, qui est *Dei virtus et Dei sapientia*, prima ad Cor. primo [, 24]. Et haec virtus obumbrata est in Virgine sicut divinum semen, et sic Mater Christi habuit potentiam generandi Filium Dei absque virili semen et sine vitio concupiscentiae virginis et nati. Et hoc est contra errorem Apolinaris, qui voluit, quod Verbum transivit in semen virile. Et hoc Magister declarat per dic-

⁴⁴ praeventio] p.c.

tum Damasceni, qui ultra praesens dictam addit, quod haec virtus Altissimi copulavit sibiipsi de purissimis sanguinibus Virginis carnem animatam anima rationali.

Notandum, beatus Thomas dicit, omnes concordant, quod beata Virgo in prima sanctificatione a peccato originali et quantum ad maculam et quantum ad reatum purgata fuit. Sed de mundatione a fomite diversi sunt modi dicendi In hoc tamen doctor Alexander⁴⁵ sis[t]it, quod fomes per primam sanctificationem essentialiter remansit, sed per gratiam fuit impeditus, ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret. Saepe enim habitum ligari contingit, ne in actum exire possit sicut scientia per ebrietatem. Sed quod eius sanctificatio omnem sanctificationem creaturae excedit, quia sanctificatio de communi lege, quae fit ex sacramentis, tollit bene culpam, sed non tollit inclinationem ad peccata mortalia et venialia. Sanctificatio in utero tollit inclinationem ad⁴⁶ mortalia, sed non ad venialia. Sed ista omnem inclinationem ad malum et mortale et veniale tulerat, immo, ut dicitur, gratia sanctificationis non solum in ea repressit motus illicitos, sed etiam in aliis, quia licet pulchra corpore in quantum poterat ab aliquo concupisci. Confirmatio ergo in prima sanctificatione incepit ab hiis tribus: primo modo ligatione fomes, qui ad malum non incitabat; secundo modo inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis liberum arbitrium nondum esset in fine ultimo stabilitum; tertio modo conservatione divinae providentiae, quae eam intactam |f. 27r| custodivit ab omni peccato.

Sed in secunda sanctificatione illa confirmatio confirmata est secundum perfectionem viae, quia fomes, qui prius erat ligatus, postea est extinctus⁴⁷ gratia, quae ordinabat liberum arbitrium,

⁴⁵ doctor Alexander] *add. in marg. sin.*

⁴⁶ ad] venialia *add. sed del.*

⁴⁷ extinctus] *corr. sup. l., extractus a.c.*

stabilivit ad bonum, partem non eius libertatem tollendo, sed deficiendo, sicut materia coeli⁴⁸ ex eo quod substat formae, quae omnem ab ea⁴⁹ privationem⁵¹ excludit, non est in potentia ad qualitatem⁵².

Aliter tamen potentia peccandi per gloriam tollitur, quia ex quo liberum arbitrium, cum fine ultimo coniungitur, ita eam perficiet, ut nullus defectus in eo remaneat et cum tali potentia peccandi tollitur etiam potentia merendi. Nec obest illud, quod dicitur esse sine peccato est proprium Christo, quia hoc de acutali et de originali est intelligendum. – Quod non tantum illa caro, sed etiam sacra Virgo ab omni peccato a Spiritu Sancto fuerit mundata.

Jan Dąbrówka, *Quaestiones super Sententias Petri Lombardi*, liber III, quaestio ad distinctionem 3

1439–1441

Kraków, BJ 1764, k. 303v

Utrum Christi Virgo Mater unica in originalis peccati macula fuerit concepta. Responditur, quod non, ut iam determinavit sancta Ecclesia in concilio Basiliensi.

⁴⁸ coeli] *rep.*

⁴⁹ coeli ex – ab ea] *add. in marg. dex.*

⁵⁰ omnem ab ea] *rep.*

⁵¹ privationem] *corr. sup. l. alia manu, corporationem a.c.*

⁵² non – qualitatem] *add. in marg. sin.*

Paweł z Pyskowic, *Quaestiones super Sententias Petri Lombardi*, liber III, quaestio ad distinctionem 3,
fragmentum

1442–1444

Kraków, BJ 1437, k. 255v, 257v

[f. 255v] Quaestio de conceptione Mariae, quod non sit concepta in originali peccato. – Utrum Virgo immaculata, quae a Deo ab aeterno fuit praelecta, ut Filium Dei conciperet, fuerit in originali peccato concepta.

[f. 257v] Conclusio quinta et responsalis ad questionem est ista: loquendo de conceptione, quae est comixtio naturarum et de originali quantum ad formale, si veritati Scripturae non deroget, pium est credere immaculatam Dei Genitricem in instanti infusio animae in corpore concupiscienter propagatam preservatam fuisse privilegio speciali, in quo nec prima similem visa est, nec habere sequentem. Pronitate huius conclusionis sunt omnes doctores et auctores pro veritate conclusionis adductae et specialiter Petrus Thomae ordinis beatae Mariae de Carmelo, patriarcha Ierosolimitanus in tractatu de laudibus Virginis; alius Petrus Thomae in epistola ad infantem Aragoniae; Thomas de Argentina, Alexander de Halles in tertia parte *Summae* suae, Nicolaus de Lyra in etc. Item beatus Dominicus in libro, quem fecit contra hereticos Albigenses, probat, quod sicut primus Adam fuit in agro Damasceno de terra virginea et immaculata formatus, sic secundus Adam, Christus, fuit de terra virginea et immaculata formata, ut patet per illud Can. IIII [7]: *tota pulchra es*, etc. De quo libro Vincentius recitat, quod ter in ignem proiectus, ter resiliuit⁵³. Et haec conclusio

⁵³ resiliuit] *correxi*, *leslivit*

quadrupliciter potest⁵⁴ probari, scilicet auctoritatibus sanctorum, secundo rationibus doctorum, tertio figuris scripturarum, quarto evidentia miraculorum, prout aliquo modo post oppositum tactum est, igitur etc.

Conclusio sexta. Deus potuit immaculatam Virginem, quae ab Eo ab aeterno fuit praelecta, ut Filium Dei conciperet, preservare ab originali peccato seu culpa. Probatur: Deus potuit semen, quo Virgo propagata fuit, preservare ab qualitate morbida, ex eadem connexione foetus inficitur originali maculam, ergo potuit immaculatam Virginem preservare ab huiusmodi macula. Consequentia patet, quia praeventa causa, prevenitur et effectus, unde in paradiso fuissent geniti homines sine originali peccato propter puritatem seminis et carentiam huiusmodi morbide qualitatis, ergo etc. Maior patet, quia virtute divina prius potest separari a posteriori maxime, si ipsum prius est entitas absoluta, sed semen naturaliter est prius illa morbida qualitate concepta ex peccato primi hominis et est entitati absoluta, ergo conclusio vera.

Conclusio septima, quod hoc congruum fuit et divinam bonitatem decuit Virginem immaculatam preservari a peccato originali. Probatur, quia decuit Filium Dei Matrem suam ab huiusmodi macula praeservare, precipue in propriam Matrem observare, ad quod obligatur quilibet purus homo ex precepto divino, sed quicumque filius posset matrem suam preservare etiam a maiori malo, quam fuerit culpa ipsa; ad hoc tenetur ex praecepto divino, quia alias non honoraret matrem nec in maxima necessitate ei subveniret, igitur etc. Ex quibus omnibus sequitur correlataria, quod immaculata Virgo, a Deo ab aeterno existens electa in Matrem Filii Dei, est de facto sine originali peccato concepta.

Ad rationes et auctoritates. Ad primam, quae beati Gregorii, patet ex prima conclusione, responsio, scilicet quod beata Virgo

⁵⁴ potest] *correx*i, posset

fuit concepta in peccatis, capiendo peccatum large, prout libido dicitur peccatum, quae fuit in parentibus eius. Unde beatus Iob inquit incurvationem Redemptoris humanitus solum, vidit immundo hominem Dei mundo semine non conceptum, qui sic immundum veniret de Virgine, ut nihil haberet de immunda conceptione. Concludit, quod omnes praeter Christum de immundo concepti sunt semine, quod concedo vocando semen immundum, quod libidinoso descenditur⁵⁵. Et hoc modo concedo Virginem fuisse de immundo semine conceptam, sed non sequitur: 'ergo fuit in originali concepta', quia peccatum originale non potest inesse in conceptione seminum et ante commixtionem naturarum⁵⁶.

Ad secundam, solus Dominus Iesus Christus de Spiritu Sancto conceptus, quia solus ante conceptum sanctus excepto etc., dico, quod ibi iniquitates et peccata capiuntur pro peccato large sumpto.

Ad tertiam auctoritatem et glossam stant propriae conclusiones.

Sed ad rationem, qua arguitur, a lege communi omnium hominum etc., dico, quod ab illa lege commune Christus et Maria Mater concepti sunt exempti aliter tamen et aliter, quia Christus nec peccatum originale contraxit, nec contrahere potuit, sed Virgo immaculata Mater eius, quamvis misericordia Dei preservata originali peccato, quantum in se fuit ex propagatione suae originalis contrahere potuit huiusmodi peccati. Omnes autem ceteri homines huiusmodi peccatum contrahere potuerunt et de facto contraxerunt. Et Maria infra dignitatem solius Filii constituta omnes alios homines magnifice praecebat. Et ad auctoritatem Augustini, quod ibi fit distributio pro omnibus viris naturaliter conceptis, responditur: non omnem, quod fiat distribuendo pro mulieribus, quia secundum consuetudinem Scripturarum, nomine 'hominis' intelligitur vir sive homo, qui est masculi sexus.

⁵⁵ *descenditur*] *correx*i, descinditur

⁵⁶ *naturarum*] *conieci*, animarum

*Apologia nauki o (nie)pokalanym poczęciu
Najświętszej Maryi Panny
na Uniwersytecie Krakowskim w XV w.
Abstrakt*

Wśród rozmaitych tematów poruszanych na założonym w 1397 r. Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego znalazła się również kwestia poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Opierając się na anonimowym praskim komentarzu *Communis Lectura Pragensis*, Benedykt Hesse w latach 1428–1430 wykladał prawdę o oczyszczeniu NMP w łonie matki i Jej uświęceniu w momencie zwiastowania, a nie o Jej niepokalanym poczęciu. Podejście krakowskich teologów do powyższej kwestii ulega radykalnej zmianie od dekretu Antysoboru Bazylejskiego z 1439 r. dogmatyzującego naukę o niepokalanym poczęciu NMP. Po tym wydarzeniu, w latach 1439–1441, Jan Dąbrówka lakonicznie mówił o niepokalanym poczęciu NMP zadeklarowanym przez Magisterium Kościoła, nie roztrząsając argumentów za i przeciw. Z kolei Paweł z Pyskowic w latach 1442–1444 jako pierwszy XV-wieczny krakowski teolog przedstawia pierwszy pełny wykład nauki immakulistycznej. Okazuje się, że na Uniwersytecie Krakowskim w XV w. w przeciągu niespełna 20 lat doszło do radykalnej zmiany stosunku do doktryny poczęcia NMP, co zostało spowodowanego rozstrzygnięciem Soboru Bazylejskiego. Wykład koncepcji makulistycznej zostaje zastąpiony zatwierdzoną przez Kościół apologią doktryny immakulistycznej.

Słowa kluczowe: niepokalane poczęcie NMP, Benedykt Hesse, Jan Dąbrówka, Paweł z Pyskowic, Uniwersytet Krakowski, XV w., Sobór Bazylejski

*The doctrine of the (im)maculate conception of
the Blessed Virgin Mary at the University of Cracow
in the 15th century*

Abstract

Among the various topics discussed at the Faculty of Theology of the University of Cracow, founded in 1397, was the question of the conception of the Blessed Virgin Mary. Based on anonymous commentaries on Peter Lombard's "Sentences" *Communis Lectura Pragensis*, in 1428–1430, Benedict Hesse taught the truth about the purification of the Blessed Virgin Mary in the womb and her sanctification at the moment of the annunciation, not her immaculate conception. The situation changed radically from the decree of the Council of Basel dogmatizing the doctrine of the immaculate conception of the Blessed Virgin Mary in 1439. After this event, in 1439–1441, John Dąbrówka spoke in a perfunctory manner about the immaculate conception of the Blessed Virgin Mary declared by the Magisterium of the Church, without dissecting the arguments for and against it. Finally, in 1442–1444, Paul of Pyskowice is the first 15th-century Cracow theologian to present the first full exposition of the immaculatist doctrine. It appears that at the University of Cracow in the 15th century, within less than 20 years, there was a radical change in attitude toward the doctrine of the conception of the Blessed Virgin Mary, caused by the settlement of the Council of Basel. The teaching of the maculist concept is replaced by the Church-approved apologia of the immaculist doctrine.

Keywords: immaculate conception of the BVM, Benedict Hesse, John Dąbrówka, Paul of Pyskowice, University of Cracow, 15th century, Council of Basel

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Budapest, Egyetemi Könyvtár

Cod.Lat.64

Kraków: Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej

Ms 119

Kraków, Biblioteka Jagiellońska

BJ 764, BJ 1437, BJ 1518, BJ 1519, BJ 1521, BJ 1531, BJ 1764, BJ 2067, BJ 2187, BJ 2202, BJ 2204, BJ 2212, BJ 2226, BJ 2655, BJ 2696, Przyb. 69/54

Warszawa, Biblioteka Narodowa

BOZ 60

Źródła drukowane

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom III (1414–1445). Konstancja. Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 30).

Statuta Theologicae Facultatis Studii Cracoviensis noviter confecta, J. Szujski (red.), w: *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, t. 1, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1878, s. 74–84.

Włodek Z., *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II*, „*Studia Mediewistyczne*” 1966, t. 7, s. 125–355.

Opracowania

Baran W., *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2019 (*Horyzonty dogmatu*, 12).

Baran W., *Les Principia aux Sentences de Benoît Hesse de Cracovie (1428–1430). L'édition critique et l'étude*, Brepols, Turnhout (w druku).

Baran W., *Survey on principia on Peter Lombard's Sentences at the University of Cracow*, w: *Principia on the Sentences of Peter Lombard. Exploring an Uncharted Scholastic Philosophical Genre Across*

- Europe, M. Brinzei, W.O. Duba (eds.), Brepols, Turnhout 2024, s. 63–130 (*Studia Sententiarum*, 7).
- Bécheau F., *Historia soborów*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Calma, M., *La définition du viator dans les commentaires des Sentences au XIV^e siècle*, w: *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Âge: autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, science)*, O. Weijers, A. Oliva (eds.), Brepols, Turnhout 2010, s. 45–59.
- Catalogus codicum manusccriptorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, A. Kozłowska et al. (red.), t. 11, Bibliotheca Jagellonica, Officina Editoria „Księgarnia Akademicka”, Cracoviae 2016.
- Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.), Homini, Kraków 2019.
- Colish M. L., *Peter Lombard*, t. 1, Brill, Leiden 1994.
- Fijałek J., *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, 2 t., Drukarnia c.k. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1900.
- Fijałek J., *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu N. P. Maryi w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 1899, nr 34, t. 136, s. 420–485.
- Fijałek J., *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Akademia Umiejętności, Kraków 1898.
- Gill J., *Constance et Bâle-Florence*, Éditions de l’Orante, Paris 1965 (*Histoire des conciles oecuméniques*, 9).
- Knoll P. W., “A pearl of powerful learning”: *the University of Cracow in the fifteenth century*, Brill, Leiden-Boston 2016 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, 52).
- Kochaniewicz B., *Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu i uświęcenie Najświętszej Maryi Panny*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2001, t. 28, s. 159–176.
- Krupa P., *Une grave querelle. L’université de Paris, les mendiants et la conception immaculée de la Vierge (1387–1390)*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2013.

- Lamy M., *L'immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen âge: (XIIe–XVe siècles)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000 (*Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et Temps Modernes*, 35).
- Markowski M., *Wykłady wstępne i komentarze do Sentencji Benedykta Hessego z Krakowa*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 1965, t. 4, s. 334–340.
- Markowski M., *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1996 (*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 2).
- Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, Ph.W. Rosemann (eds.), 3 t., Brill, Leiden 2002–2015.
- Ozorowski M., *Życie i działalność Benedykta Hessego*, „Studia Teologiczne” 1998, t. 16, s. 79–92.
- Polski Słownik Biograficzny*, W. Konopczyński et al. (red.), Polska Akademia Umiejętności-Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Kraków-Wrocław 1935–.
- Półtawski A., *Communis Lectura Pragensis*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 1958, t. 1, s. 11–27.
- Randi E., Bianchi L., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, C. Pottier (trans.), Cerf, Paris 1993.
- Rechowicz M., *Święty Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, Towarzystwo Naukowe katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1958.
- Rosemann Ph. W., *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York–Oxford 2011.
- Rosemann Ph. W., *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Broadview Press, Peterborough 2007.
- Schabel Ch., *Were there Sentences Commentaries?*, w: *Commenter au Moyen Âge*, P. Bermon, I. Moulin (eds.), Vrin, Paris 2019, s. 243–266.
- Schatz K., *Sobory powszechne: punkty zwrotne w historii Kościoła*, J. Zakrzewski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Sesboüe B., *Najświętsza Maria Panna*, w: *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, H. Bourgeois, B. Sesboüé,

- P. Tihon (red.); P. Rak (tłum.), T. Dzidek (red. nauk.), Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 503–511 (*Historia dogmatów*, 3).
- Silnicki T., *Sobory powszechne a Polska*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1962.
- Slotemaker, J. T., *Henry of Gorkum's Conclusiones Super IV Libros Sententiarum: Studying the Lombard in the First Decades of the Fifteenth Century*, w: *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, t. 3, P.W. Rosemann (ed.), Leiden, Brill 2015, s. 145–173.
- STEGMÜLLER F., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 t., Schöningh, Würzburg 1947.
- Szafarkiewicz M., *Wykład wstępny Jana z Dąbrowki do Drugiej Księgi Sentencji Piotra Lombarda*, „Acta Mediaevalia” 2005, t. 18, s. 137–158.
- Szyller D., Kaliszuk J., *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2012.
- Tatarzyński R., *Autograf Benedykta Hessego*, „Przegląd Tomistyczny” 2008, t. 14, s. 187–204.
- Wielgus S., *Benedykt Hesse*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, A. Maryniarczyk et al. (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, t. 1, s. 94–96, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/benedykh.pdf> (dostęp: 5.06.2024).
- Włodek Z., *Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do Sentencji Piotra Lombarda w XV w.*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1970, t. 1(12), s. 39–114.
- Włodek Z., *Paweł z Pyskowic († ok. 1470)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, S. Piech (red.), Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 159–164.
- Włodek Z., *Paweł z Pyskowic*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, A. Maryniarczyk et al. (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, t. 2, s. 312–314.
- Włodek Z., *Paweł z Pyskowic*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1970, t. 1(12), s. 142–168.
- Wojtkowski J., *Wiara w Niepokalane Poczucie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych: Studium historyczno-dogmatyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958.

- Wünsch T., *Konziliarismus und Polen: Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998.
- Zwiercan M., *Jan Dąbrowka*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, A. Maryniarczyk et al. (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, t. 1, s. 274–277, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dabrowkaj.pdf> (dostęp: 5.06.2024).
- Zwiercan M., *Jan z Dąbrowki (ok. 1400–1472)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, S. Piech (red.), Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2000, s. 179–185.
- Życiński W., *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi w tradycji, wierze i teologii Kościoła: perspektywa ekumeniczna*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2016.

Wojciech Baran – prezbiter archidiecezji krakowskiej, od 2023 dyrektor Archiwum i Biblioteki Krakowskiej Kapituły Katedralnej. W latach 2016–2019 odbył studia doktoranckie na UPJPII w Krakowie, które zwieńczył uzyskaniem doktoratu z nauk teologicznych. W latach 2019–2023 przebywał w Paryżu. W 2023 uzyskał dyplom ukończenia studiów postdoktoranckich w Ecole Pratique des Hautes Etudes w Paryżu z religioznawstwa (sciences religieuses). Autor monografii *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium Sentencji i Komentarzy Bonawentury i Tomasza z Akwinu*. Zajmuje się teologią średniowieczną, a zwłaszcza komentarzami do Sentencji Piotra Lombarda, edycją średniowiecznych tekstów teologicznych oraz opracowywaniem materiałów źródłowych z Archiwum Kapitulnego na Wawelu. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków i Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale.

Łukasz Piórkowski

<https://orcid.org/0009-0004-7162-0802>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Duszpasterskie inicjatywy kard. Franciszka Macharskiego jako forma apologii małżeństwa i rodziny

Wprowadzenie

Małżeństwo i rodzina są dla człowieka podstawowymi wspólnotami, stanowią naturalne oraz pierwsze środowisko dojrzewania do człowieczeństwa. To one zapewniają gatunkowi ludzkiemu ciągłość biologiczną i trwanie moralne¹. Każdy człowiek jest zakorzeniony w tych dwóch rzeczywistościach. Naturalny charakter tego zakorzenienia rzadko tylko bywa skutecznie zastąpiony przez alternatywne propozy-

¹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina-społeczeństwo-państwo*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 41.

cje. Małżeństwo i rodzina jako wspólnoty naturalne powinny być stabilnym, moralnym punktem odniesienia dla stosunków ogólnoludzkich. To w nich bowiem bije pierwotne źródło wartości moralnych. W tym sensie małżeństwo i rodzina stoją „wyżej” od wszelkich struktur o charakterze konwencjonalnym (jak np. partia polityczna) czy woluntarystyczno-popędowym (jak np. związek uczuciowo-seksualny). Problematyka małżeńsko-rodzinna zajmuje bez wątpienia jedno z najważniejszych miejsc we współczesnym nauczaniu Kościoła. Główną rolę w tej dziedzinie odegrał Sobór Watykański II, który – poprzez wyakcentowanie personalistycznej perspektywy – wytyczył drogę rozwoju doktryny Kościoła na temat małżeństwa i rodziny². Syntetyczna nauka Soboru znajduje bogate rozwinięcie w posoborowym nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI, papieża Franciszka oraz kard. Franciszka Macharskiego. Jest to spowodowane nie tylko stale pogłębianym poznawaniem źródeł nauki objawionej, ale również głębokim kryzysem, jaki dotyka małżeństwa i rodziny w wielu społeczeństwach.

Prowadząc rozważania na temat osobowości kardynała Franciszka Macharskiego trudno nie być zakłopotanym. Nasuwa się bowiem ogromne bogactwo aspektów długiej i bardzo prężnej posługi w Archidiecezji Krakowskiej, w Kościele polskim i powszechnym³. Każda próba pełnej charakterystyki osoby kardynała Franciszka Macharskiego jest z góry skazana na ułomność i niepewność. Najczęściej wybiera się jeden z aspektów posługi i on staje się przedmiotem spostrzeżeń lub szerszego opracowania. Fragmentaryczność pozwala wprawdzie na głębszą analizę wybranego

² Por. A. Pastwa, *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, s. 27.

³ Por. *Dziesięciolecie posługi pasterskiej J.E. Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w Kościele Krakowskim*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 1989, nr 1–2 (styczeń–luty), s. 1.

tematu, ale niejednokrotnie pozostawia pewien niedosyt, ponieważ należałoby naświetlić omawiane zagadnienie z uwzględnieniem jeszcze innych wymiarów.

Kardynał Franciszek Macharski był niewątpliwie autorytetem w Polsce i na świecie. Każdy z poszczególnych aspektów pasterskich religijnych, doktrynalnych, kulturowych, społecznych, wieloletniego nauczania i posługi kardynała precyzyjnie uwypukla jego wielkość⁴. Niemniej ujmująca niezwykłość tego Pasterza jawi się najwyraźniej wówczas, gdy spoglądamy na całokształt jego dokonań, czyli dostrzegamy ogromne bogactwo, uderzającą harmonię i spójność różnorodnych wymiarów, z których złożona jest imponująca mozaika Jego nadzwyczajnej osobowości. Nietrudno dostrzec, że przemawiał nie tylko słowem, ale także gestem, postawą, wyrazem twarzy, uśmiechem, cierpieniem – a więc całym sobą: że można go postrzegać z bardzo różnych punktów widzenia jako pasterza, teologa, humanistę, społecznika człowieka nauki, widzialną głowę Kościoła krakowskiego, męża stanu, patriotę; że zwracał się do wszystkich ludzi, katolików, chrześcijan innych wyznań, przedstawicieli różnych religii, niewierzących i poszukujących, ludzi nauki, polityków, artystów, robotników, młodzieży oraz dzieci; że jego nauczanie dotyczyło wielkich problemów ludzkiego życia indywidualnego, społecznego, godności osoby, ludzkiej relacji z Bogiem, niezbywalnych praw, nauki, wychowania, medycyny, życia ludzkiego historii kultury, globalizacji, wizji Europy, przyszłości Polski⁵.

⁴ Por. *Krótkie zestawienie dokonań ks. kard. Franciszka Macharskiego na przestrzeni 20 lat posługi Kościołowi Krakowskiemu*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 1999, nr 1–3 (styczeń–marzec), s. 137–139.

⁵ Por. A. Zoll, *Nie można zapomnieć*, w: *Kardynał Franciszek Macharski: kultura, media. W 5. rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, R. Nęcek, J. Sobczyk-Pajak (red.), Wydawnictwo Arsarti, Kraków 2021, s. 23–27.

Wszystkie te zagadnienia ujmował w ich wzajemnym powiązaniu i w szerokim kontekście transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ponadto należy zauważyć głęboką koherencję w całości jego wielowymiarowego nauczania w perspektywie zgodności rozumu i wiary. U jej podstaw leży solidnie pogłębiona wizja życia ludzkiego, jego celu, prawdziwy i ubogacający humanizm chrześcijański. Rzuca się w oczy spójność nauczania z jego życiem osobistym, z całą szeroką aktywnością do tego stopnia, że nikt nie mógł wątpić, iż w to, co głosił, sam dogłębnie wierzył i tym naprawdę żył na co dzień. Nic dziwnego, że dla bardzo wielu osób kontakt z Kardynałem Franciszkiem stał się niezapomnianym przeżyciem wewnętrznym ubogaceniem, zmuszającym do refleksji.

W niezwyklej osobowości Kardynała każdy może wskazać elementy szczególnie go uderzające. Dlatego drogą pewnej egzemplifikacji warto spojrzeć na niektóre krakowskie sprawy o szerszym znaczeniu, którym żarliwie poświęcił swą energię. Celem artykułu jest odpowiedź na pytania: jak przedstawiały się przeobrażenia małżeństwa i rodziny w Polsce w kontekście transformacji ustrojowej? Na czym polegała specyfika polskich małżeństw i rodzin żyjących w dobie transformacji? Jak na próby redefinicji małżeństwa i rodziny odpowiadało nauczanie kard. Franciszka Macharskiego oraz jego inicjatywy duszpasterskie?

Przeobrażenia małżeństwa i rodziny w Polsce w kontekście transformacji ustrojowej

Upadek panującego w Polsce ustroju komunistycznego nie tylko doprowadził do licznych przemian w dziedzinie życia politycznego, gospodarczego i społecznego, ale także spowodował zmiany w sposobie myślenia, rodzenia się nowych modeli zachowań oraz

światopoglądów. Wydaje się, że społeczeństwo polskie znalazło się bez przygotowania w nowej rzeczywistości, która akceptowała nie tylko pluralizm polityczny, ale także ideologiczny. Rozpadowi istniejących systemów wartości towarzyszyło tworzenie nowych struktur aksjologicznych, które często były bezkrytycznie przyjmowane z istniejących już systemów kultury świata zachodniego⁶.

W tak złożonej rzeczywistości spotykamy polskie małżeństwa i rodziny, które szukały własnego miejsca w społeczeństwie o wzrastających aspiracjach ekonomicznych. Obraz małżeństwa i rodziny polskiej w okresie transformacji ustrojowej w Polsce był kształtowany przez dwa rodzaje uwarunkowań: wpływy historyczne oraz współczesne trendy prowadzące ku modernizacji społeczeństwa⁷. Pierwsza grupa czynników sprawiła, że małżeństwo oraz rodzina polska wypracowały specyficzny wzorzec funkcjonowania, charakterystyczny tylko dla nich i będący ich wyróżnikiem na tle innych państw Europy Środkowej i Wschodniej, przechodzących w tym samym czasie podobne przeobrażenia. W przypadku małżeństwa i rodziny polskiej oznaczało to zespolenie wzorców życia rodzinnego z tradycjami patriotycznymi i z wpływami Kościoła katolickiego⁸. Drugi czynnik to ambiwalencja kontekstu społeczno-kulturowego, który charakteryzował się odchodzeniem od monolitycznego porządku społecznego do nowego, w którym

⁶ Por. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2014, s. 100–103.

⁷ Z. Tyszka, *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI. Niedawna przeszłość i teraźniejszość*, w: *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Z. Tyszka (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 16–17.

⁸ Z. Tyszka, *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI...*, s. 18.

istnieje wiele form odmienności i różnorodności⁹. W miejsce „centryzmu” religijnego, filozoficznego, wychowawczego, gospodarczego, postrzeganego za represyjny wobec człowieka, niektórzy liderzy procesu transformacji proponowali „decentryzm” jako ewolucję od „projektu całość do akceptacji wielości”. Zwolennicy tak rozumianej modernizacji twierdzili, że radykalny pluralizm jest szansą dla wolności i humanitarności. Konsekwencją była pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej oraz tolerancja szczególnie dla wszelkich odmienności¹⁰.

Gwałtowne zmiany wynikłe z procesu transformacji ustrojowej stały się czynnikiem podważającym i naruszającym dotychczasowe zdolności adaptacyjne Polaków. Zmieniająca się sytuacja wymagała bowiem wykształcenia nowych, różnorodnych umiejętności, na przykład takich jak: zdobycie odpowiedniego wykształcenia dostosowanego do potrzeb rynku, zdobycie umiejętności poszukiwania pracy i przygotowania się na możliwość jej utraty, osiągnięcie umiejętności samodzielnego decydowania o swoim losie i brania odpowiedzialności za jego przebieg¹¹. Poważnym problemem odczuwanym przez wiele osób była konieczność uczenia się nowych form adaptacyjnych w sytuacji braku zasobów do ich powstania. Dotyczyło to osób o niskich zasobach intelektualnych oraz osób w wieku średnim. W Polsce komunistycznej istniały liczne małżeństwa i rodziny, które poprawnie funkcjonowały w sztywnych i narzuconych im strukturach, a które w okresie transformacji ustrojowej nie potrafiły samodzielnie stworzyć sobie warunków egzystencji i oczekiwały, że ktoś w zastępstwie dawnych

⁹ Z. Tyszka, *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI...*, s. 19.

¹⁰ Por. A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 1996, t. 9, nr 1–2, s. 116.

¹¹ Por. A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, s. 107.

instytucji będzie nadal kierował ich życiem. Powodowało to, że przemiany społeczno-gospodarcze traktowane były jako sytuacja nadmiernego obciążenia¹².

Mimo tak dynamicznych i drastycznych zmian społeczno-gospodarczych, małżeństwo i rodzina były w społeczeństwie polskim postrzegane jako wartości zajmujące wysokie miejsce w hierarchii, zdecydowanie wyprzedzając inne, takie jak kariera zawodowa, samorealizacja czy życie towarzyskie. W Polsce pozycja małżeństwa i rodziny była szczególnie. Transformacja ustrojowa zapoczątkowana w 1989 roku niewiele w tej materii zmieniła. W badaniach przeprowadzonych na reprezentatywnych grupach w 1990 roku i powtórzonych w 1997 roku, 91% polskich respondentów w pierwszej turze i 90% w drugiej uznało rodzinę za bardzo ważną wartość¹³. Niemniej przemiany 1989 roku uruchomiły proces zmiany rozumienia koncepcji małżeństwa i rodziny. Z jednej strony umacniało się dążenie do rodziny pełnej, zbudowanej na fundamencie małżeństwa, z drugiej zaś rosła liczba osób dostrzegających konieczność zmodyfikowania form życia rodzinnego, podkreślając prawo osób żyjących w rodzinie do samorealizacji. Oznaczało to spadek akceptacji dla tradycyjnych form małżeństwa i rodziny. Jak wykazały wyniki, zmniejszyła się liczba osób, które opowiadały się za tradycyjnym podziałem ról w małżeństwie i rodzinie, zgodnie z którym kobieta ma pełnić rolę gospodyni domowej, a mężczyzna zapewniać środki materialne¹⁴. Rosła zaś grupa osób przyznająca obu małżonkom prawo do udziału w życiu zawodowym, zaś wszystkim członkom

¹² A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, s. 106.

¹³ R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 129–130.

¹⁴ Por. S. Kawula, *Kształty rodziny współczesnej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005, s. 64–65.

rodziny prawo do pewnej niezależności i autonomii. Dotyczyło to przede wszystkim młodszych członków polskiego społeczeństwa, którzy cenili małżeństwo i rodzinę oraz pełnione przez nie funkcje, ale preferowane przez nich modele zmierzały raczej ku unifikacji, a nie różnicowaniu ról i pozycji małżonków oraz podkreślały wagę funkcji innych niż tylko ekonomiczna. Chodziło głównie o funkcję ekspresyjną i socjalizacyjną. Obie te funkcje można traktować jako sposób zaspakajania dwóch najważniejszych dla jednostki ludzkiej potrzeb: potrzeby więzi i potrzeby sensu życia¹⁵.

W obliczu moralnego kryzysu, w czasach relatywizacji systemów wartości, w momencie, w którym życie codzienne Polaków skomplikowało się ze względu na niespotykany nigdy wcześniej dynamiczny rozwój technologii komunikacyjnych, kontaktów międzykulturowych oraz postępującej transformacji i globalizacji, niezwykle ważny i aktualny pozostawał głos kardynała Franciszka Macharskiego. W małżeństwie i rodzinie – budowanych na fundamencie Ewangelii – widział sposób na rozwój nowej wolnej Polski i nowoczesnego społeczeństwa.

Specyfika polskich małżeństw i rodzin żyjących w dobie transformacji

To, co się wydarzyło na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku zostało uznane za symboliczny koniec XX stulecia. Dla Polski i Polaków wydarzenia, które złożyły się na niespodziewaną sekwencję upadku systemu komunistycznego, zwanego w swej schyłkowej fazie realnym socjalizmem, to koniec pewnej epoki i początek nowej egzystencji, ku zdumieniu świata rozpoczął się nowy etap, cała Eu-

¹⁵ Por. K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2008, s. 94–95.

ropa Środkowo-Wschodnia wstąpiła w okres transformacji ustrojowej. Z globalno-politycznego punktu widzenia mieliśmy do czynienia i byliśmy świadkami bezprecedensowego wydarzenia w najnowszych dziejach Europy i świata¹⁶. Nie ulega wątpliwości, iż kardynał Franciszek Macharski był jedną z ważnych osób budujących i kształtujących samoświadomość społeczną w tym okresie i to na wielu poziomach. Stał się jednym z duchowych, intelektualnych i praktycznych uczestników polskich przemian.

Transformacja ustrojowa w Polsce, która rozpoczęła się w 1989 roku, była rezultatem działania wielu wzajemnie się warunkujących czynników, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych¹⁷. Wykaz tych pierwszych bardzo trafnie określił W. Roszkowski, zaliczając do nich: „niską innowacyjność technologiczną gospodarki nakazowo-rozdzielczej, jej wysoką, skrajnie nieracjonalną zasobochłonność i kapitałochłonność, polityczną motywację decyzji gospodarczych, brak elastycznych mechanizmów politycznej koordynacji w skali społecznej, kryzys fiskalny, wreszcie narastający kryzys społeczny”¹⁸. Przechodząc do wskazania czynników zewnętrznych, należy zauważyć, iż już pod koniec lat 70. i na początku 80. na stan stosunków międzynarodowych wyraźnie zaczęły oddziaływać dwa dynamiczne trendy. Pierwszym z nich była globalizacja, a drugim demokratyzacja¹⁹. Istotne znaczenie odgrywała również sytuacja kryzysowa w Związku Radzieckim

¹⁶ I. Krzemiński, *Ustrojowa transformacja w oczach polskich socjologów*, w: *Wielka transformacja, zmiany ustroju w Polsce po 1989*, I. Krzemiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Losgraf, Warszawa 2011, s. 9.

¹⁷ Por. K. Dubiński, *Okrągły Stół*, Krajowa Agencja Promocyjna, Warszawa 1999, s. 10–40.

¹⁸ W. Roszkowski, *Transformacja systemowa – Polska na tle porównawczym*, „*Studia Polityczne*” 2001, t. 12, s. 20.

¹⁹ Por. S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 13–116.

oraz malejąca popularność komunizmu, który nawet w oczach wielu dotychczasowych zwolenników okazał się systemem wysoce nieefektywnym. Nie był on bowiem w stanie zaspokoić nawet tych potrzeb, jakie sam wyzwał²⁰. W latach 80. zauważalna była coraz powszechniejsza w Polsce zgoda na działanie mechanizmów rynkowych, otwarcie na wolny handel i konkurencję. Zaczęto sobie uświadamiać, że bez tego państwo będzie skazane na trwanie na peryferiach cywilizacji. Nastąpił również proces zmiany kryteriów określających siłę i znaczenie państwa. W okresie zimnej wojny pozycja państwa w stosunkach międzynarodowych determinowana była wielkością armii, liczbą rakiet, ich zasięgiem, ewentualnie sojuszami wojskowymi. Jednak w okresie schyłku systemu komunistycznego w państwach bloku wschodniego zaczęto zwracać uwagę na fakt, że o znaczeniu państwa decyduje w coraz większym stopniu powiązanie jego gospodarki z rynkiem światowym, rozmiary napływających inwestycji, warunki do rozwoju wolnej konkurencji, wielkość i dynamika produktu krajowego brutto, rozwój infrastruktury umożliwiający szybkie podróżowanie ludzi oraz przemieszczanie kapitału, towarów i usług, a także innowacyjność i umiejętność promowania w świecie interesów własnego biznesu. W tych warunkach rosła w państwach Europy Środkowo-Wschodniej społeczna baza przyszłej transformacji systemowej²¹.

Upadek komunizmu, pociągający za sobą konieczność stworzenia nowego systemu, był rzadkim przypadkiem całościowej zmiany ustrojowej. Wyzaczył nowe ramy rzeczywistości społecz-

²⁰ Por. A. Dudek, *Historia Polityczna Polski*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2023, s. 17–18.

²¹ T. Wallas, *Transformacja systemowa w Polsce i jej konsekwencje. Przyczynki do oceny*, w: *Między historią, politologią a medioznawstwem*, T. Wallas (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010. Por. P. Kowal, *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego w latach 1986–1989*, Wydawnictwo ISP PAN, Warszawa 2012.

nej i reguły życia codziennego, a to uruchomiło szereg procesów dynamiki społecznej. Ludzie wypracowywali strategie adaptacji do nowych okoliczności, a zachodzącym procesom nadawali znaczenie i poddawali je interpretacji, kierując się powszechną potrzebą ich zrozumienia²². Przeprowadźmy analizę wybranych problemów kształtujących i determinujących życie polskich rodzin, które składają się na fenomen transformacji.

Zjawisko konsumpcjonizmu

Jednym z obszarów życia społecznego człowieka jest życie gospodarcze, bowiem ekonomia odgrywa szczególną rolę i jej wpływ na pozostałe dziedziny życia jest niezaprzeczalny. Gospodarka, jako część zaangażowania człowieka w świecie, ze swej istoty związana jest z poważnymi wyborami, które wykraczają poza kwestie czysto operacyjne. Ekonomia dotyka obecnie podstawowych problemów wartości i celu ludzkiego życia²³. Stąd zasadnym jest mówić nie tylko o płaszczyźnie czysto finansowej, ale również o ludzkiej i moralnej perspektywie życia gospodarczego²⁴.

W tym kontekście transformacja ustrojowa w Polsce przyniosła ze sobą wiele zmian społecznych. Był to okres, w którym społeczeństwo produkcyjne przekształcało się w społeczeństwo

²² Por. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 20–21.

²³ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s. 87–100.

²⁴ Por. M. Ziółkowski, *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, J. Mariański (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 28–32; J. Gocko, *Ekonomia a moralność...*, s. 87–100.

konsumpcyjne²⁵. Społeczeństwo produkcyjne to społeczeństwo, w którym produkcja zaspokaja już istniejące potrzeby człowieka. Nabywcy czekają na dobra, które są produkowane zgodnie z ich potrzebami²⁶. Popyt dominuje nad podażą lub jest jej równy. Czasami oznacza to, że poszukiwanych dóbr jest zbyt mało lub dokładnie tyle, ile potrzeba w danej chwili. Nie pojawia się jednak zjawisko wszechobecnego nadmiaru i przesyty²⁷. Społeczeństwo konsumpcyjne to społeczeństwo, w którym wiele potrzeb człowieka jest generowanych sztucznie, ponieważ dobra już zostały wyprodukowane i szukają swoich nabywców, zalegając w magazynach i na półkach sklepowych. Potencjalnego konsumenta trzeba zachęcić do nabycia i używania lub zmiany już posiadanych przedmiotów na nowe. Cechą charakterystyczną społeczeństwa konsumpcyjnego jest zjawisko nadprodukcji i nadmiaru²⁸.

Społeczeństwo konsumpcyjne nie pojawiło się przypadkowo, zaistniało w określonym czasie i miejscu, a złożyło się na to kilka okoliczności²⁹. Przede wszystkim za pośrednictwem innowacji technologicznych dotyczących produkcji i organizacji pracy wprowadzono w życie ideę masowej produkcji z przeznaczeniem dla

²⁵ T. Zbyrad, *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020, s. 54.

²⁶ Por. Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 104.

²⁷ J. Mysona-Byrska, *Konsumpcjonizm jako błąd mentalny*, „Logos i Ethos” 2017, t. 45, s.136.

²⁸ D. Markowski, *Masowa konsumpcja jako czynnik zmiany społecznej*, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, D. Markowski, P. Setlak (red.), Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Tarnobrzegu, Tarnobrzeg 2008, s. 95.

²⁹ K. Romaniszyn, *O sile konsumpcjonizmu*, w: *Nowa droga do zniewolenia? O życiu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, K. Romaniszyn (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 16.

masowej konsumpcji oraz zastosowano marketing i reklamę jako powszechną zachętę do nabywania dóbr.

Omawiane zmiany w dziedzinie gospodarki umożliwiła rozpoczęta w okresie transformacji przemiana w sferze aksjologii, ponieważ tym, co przede wszystkim kształtuje gospodarkę, są idee, wartości, wyobrażenia, a także teorie i doktryny dotyczące gospodarowania³⁰. W omawianym przypadku wartości budujące etykę chrześcijańską, czyli oszczędność, skromność, ograniczanie potrzeb, odkładanie gratyfikacji, skutkowały umiarkowanym stosunkiem do dóbr i z tego powodu stanowiły poważną przeszkodę dla masowego produkowania z przeznaczeniem dla masowej konsumpcji oraz uniemożliwiały także kształtowanie nowych potrzeb³¹. Aksjonormatywną barierę na drodze do powstania społeczeństwa masowej produkcji i równie masowej konsumpcji należało usunąć, co uczyniono stopniowo, zniechęcając do ascezy jako wartości i przekonując do nowej wartości hedonizmu pojmowanego jako jej przeciwieństwo, czyli idącego w parze z kultem wartości materialnych i nieskrępowanego używania dóbr³². Proces przewartościowania dotychczasowego modelu życia, który dokonał się w społeczeństwie polskim, stworzył nową epokę. Urynkowanie społeczeństwa oznaczało nade wszystko stopniowe anektowanie poszczególnych dziedzin życia przez rynek, którego reguły stały się w nich podstawowe i obowiązujące. W naszej polskiej rzeczywistości na własnej skórze doświadczyliśmy tego, jak rynek dążył do własnej absolutyzacji.

³⁰ Por. J. Byrska, *Konsumpcjonizm...*, s. 140.

³¹ K. Romaniszyn, *O sile konsumpcjonizmu...*, s. 17.

³² K. Romaniszyn, *O sile konsumpcjonizmu...*, s. 17. Por. M. Sztaba, *Etyczno-moralne postawy życia społecznego w świetle nauczania Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Wyższego Instytutu Teologicznego w Częstochowie, Częstochowa 2019, s. 100–102.

Wiele polskich rodzin w obliczu nowych ekonomicznych perspektyw pragnęło w jak najkrótszym czasie uzyskać bardzo wysoki standard życia, a dobrobyt materialny był wymieniany na pierwszym miejscu spośród wartości, do których warto dążyć³³. Etos konsumpcyjny jako wzorzec od momentu przemian gospodarczych zaczął się przejawiać niemal w każdej dziedzinie życia – w budowaniu i urządzaniu domów, zakładaniu i pielęgnowaniu ogrodów, zdobywaniu szczytów, nawet pielgrzymowaniu do miejsc kultu. Nowo powstające hipermarkety stały się celem rodzinnych wycieczek. Ludzie wpadli w pułapkę egocentrycznego materializmu, w którym posiadanie jest najwyższą nagrodą³⁴.

Bezrobocie

Wśród szeregu czynników warunkujących funkcjonowanie rodziny podstawową rolę pełni jej materialna baza. Chociaż – jak widzieliśmy na przykładzie wcześniej omawianego zjawiska konsumpcjonizmu – materialny dostatek nie gwarantuje ani wysokiej jakości życia rodzinnego, ani ostatecznego sukcesu rodziny, to trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie rodziny bez zaspokojenia przynajmniej w minimalnym stopniu jej potrzeb. Mając ten aspekt na uwadze, rodzina często w ekonomii jest definiowana w terminach gospodarstwa domowego³⁵.

Ogromna większość rodzin uzyskuje środki utrzymania w jednostkach produkcyjnych lub usługowych. Nawet w sytuacji, kiedy

³³ Por. K. Romaniszyn, *O sile konsumpcjonizmu...*, s. 37–38.

³⁴ G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004, s. 24.

³⁵ W. Majkowski, *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji*, w: *Rodzina, Trud, Praca, Świątowanie*, Z. Struzik (red.), Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2015, s. 257.

źródłem utrzymania rodziny jest jej gospodarstwo rodzinne, to większość dóbr, które rodzina konsumuje, jest wyprodukowanych poza nią. Zaspokojenie podstawowych potrzeb rodziny staje się okolicznością warunkującą jej funkcjonowanie³⁶. Rodzina bowiem musi mieć swoje *locum* – dom, mieszkanie; członkowie rodziny potrzebują pożywienia, ubrania; rodzina wydaje pieniądze na kształcenie dzieci, a także na minimum rekreacji – odpoczynku. Środki te rodzina zdobywa dzięki pracy swoich członków. Praca w jakiejś postaci była i jest źródłem utrzymania jednostki oraz rodziny³⁷. Stąd w sytuacji, gdy człowiek nie znajduje zatrudnienia – jest bezrobotny, zostaje pozbawiony środków na zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb³⁸. Ten właśnie problem – brak pracy – w wyniku zmian ustrojowych stał się doświadczeniem wielu jednostek i rodzin nowoczesnego demokratycznego społeczeństwa. Polska czasu transformacji systemowej jest tego najlepszym przykładem. Od samego początku tego procesu bezrobocie szło w parze z przemianami polityczno-gospodarczymi i od tego momentu bezrobocie dotyka wiele polskich rodzin ze wszystkimi tego konsekwencjami³⁹.

Jeżeli źródłem utrzymania większości ludzi i rodzin jest praca, to jej brak pozbawia te podmioty możliwości zdobycia podstawowych dóbr. Sam brak pracy na rynku jest nazwany bezrobociem. Jest to, ogólnie rzecz ujmując, nadwyżka podaży pracy nad popytem. Bezrobocie, w szczególności o charakterze długotrwałym, prowadzi prawie zawsze do zubożenia albo nawet do skrajnego

³⁶ W. Majkowski, *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji*, s. 257.

³⁷ Por. M. Duda, *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2002, s. 19.

³⁸ Por. M. Duda, *Problematyka bezrobocia...*, s. 19.

³⁹ Por. Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie...*, s. 109.

ubóstwa, co jednoznacznie staje się przeszkodą w realizacji zadań, jakie stoją przed rodziną. Niekiedy nawet może bezpośrednio lub pośrednio być źródłem rodzinnych patologii, jak na przykład alkoholizmu w rodzinie⁴⁰.

Nawet jeśli bezrobocie nie prowadzi do patologicznych zachowań, to jednak zawsze jest czynnikiem obniżenia jakości małżeńsko-rodzinnego pożycia. Rzecz bowiem w tym, że jeśli przez jakość życia małżeńsko-rodzinnego rozumie się stopień „w jakim podstawowe potrzeby w wymiarze seksualnym, psychicznym, ekonomicznym, społecznym i duchowym są zaspokajane, a doceniane wartości osiągnęte”⁴¹, to bezrobocie jako źródło wielorakich rodzinnych trudności, jednoznacznie oddziałuje w tym kierunku. Środki materialne, jakie ma do dyspozycji rodzina, wyznaczają bezpośrednio jakość życia małżeńsko-rodzinnego. Brak bowiem takich środków staje się źródłem rodzinnych deprivacji, ale i dysfunkcji oraz nieporozumień w innych ważnych wymiarach życia rodziny⁴².

Pierwszą i najczęstszą konsekwencją bezrobocia dla większości rodzin dotkniętych tym problemem jest ograniczenie środków do życia w porównaniu z tym, czym rodzina dysponowała, gdy jej żywiciele mieli pracę⁴³. Chociaż często jest tak, że państwo stwarza dla jednostek i rodzin jakieś alternatywne formy zabezpieczeń, to zwykle nie rekompensują one w pełni utraconych z racji bezrobocia zarobków. Sytuacja w tym względzie staje się szczególnie trudna, gdy okres pozostawania bez pracy się wydłuża. Jest niezaprzeczalnym faktem, że obniżenie się wielkości dochodów tak

⁴⁰ W. Majkowski, *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, s. 258.

⁴¹ W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 136.

⁴² W. Majkowski, *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, s. 259.

⁴³ W. Majkowski, *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji...*, s. 259.

jednostki, jak i rodziny jest mocno skorelowane z bezrobociem. Jednostki i rodziny dotknięte nim doznają przede wszystkim i bezpośrednio materialnej deprywacji⁴⁴.

Bezrobocie to wielowymiarowe zagadnienie. Jest problemem jednostki nim dotkniętej, jest problemem rodziny, jako źródło wielorakich jej dysfunkcji, i wreszcie staje się problemem społecznym⁴⁵. Zmiany gospodarcze, które w okresie transformacji ustrojowej w Polsce wybrzmiały w postaci naglącego problemu bezrobocia, dowodzą niezbicie, jak bardzo destabilizująca siła tkwi w doświadczeniu utraty pracy. Bezrobocie obniża jakość życia rodzinnego, ogranicza możliwości rodziny i jej członków, staje się powodem rodzinnej rozłąki, źródłem rodzinnych nieporozumień, a nawet prowadzi do dezintegracji rodziny. Wreszcie bezrobocie stanowi problem społeczny. Jest czynnikiem hamującym wzrost ekonomiczny i ma poważne konsekwencje dla życia społecznego i gospodarki narodowej⁴⁶.

Atrofia relacji rodzinnych

W dobie globalizmu, narastającej postawy konsumpcjonizmu oraz fali zjawisk bezrobocia i pluralizmu ideologicznego, więzi społeczne przybierały różnego rodzaju postacie, a w wielu przypadkach następowało ich przekształcenie lub nawet zanik⁴⁷. W konsekwencji małżeństwa i rodziny przeżywały coraz większy

⁴⁴ Por. W. Kozek, *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, M. Marody (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 154–155.

⁴⁵ M. Duda, *Problematyka bezrobocia...*, s. 275.

⁴⁶ M. Duda, *Problematyka bezrobocia...*, s. 275.

⁴⁷ J. Mastalski, *Atrofia więzi rodzinnych*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2009, t. 1, nr 1, s. 139.

kryzys, gubiąc swoją tożsamość⁴⁸. Stanowiło to o tyle niepokojące zjawisko, że w rodzinie jak w soczewce kumulują się wszystkie problemy makro-społeczeństwa. Dynamika przemian społeczno-politycznych wpłynęła na system wartości moralno-społecznych, cele życiowe, zasady światopoglądowe, rozumienie roli państwa, rodziny, jednostki. Trzeba pamiętać, iż wraz z procesem transformacji ustrojowej w Polsce wystąpiło zjawisko różnicowania się treści i dystansów kulturowych, pojawiły się procesy homogenizacji w kulturze masowej, zaostrzające się przeciwieństwo systemów wartości i hierarchii wartości prowadzące do podważania poczucia stabilności ładu społecznego⁴⁹. W ten sposób powstały okoliczności, które mogły skutkować faktem, iż więź rodzinna zostanie nadzarpnięta. Ta więź rodzinna z punktu widzenia socjologicznego jest „wiązką ustanowioną między jednostkami poprzez małżeństwo lub pokrewieństwo (matki, ojcowie, rodzeństwo, potomstwo itd.)”⁵⁰ Trudno nie zgodzić się z poglądem, iż w kontekście powyższych zjawisk, kształtujących dynamikę relacji w polskich małżeństwach oraz rodzinach, można postawić tezę, iż w polskim społeczeństwie wybrzmiała specyficzna atrofia więzi rodzinnych, które stały się niedookreślone, słabnące, niespełniające swoich funkcji w różnych sytuacjach społecznych⁵¹.

Mówiąc o postępującym zaniku więzi rodzinnych, należy pochylić się nad kilkoma jego symptomami, które pojawiły się jako konsekwencja zmian społecznych zapoczątkowanych w momencie przeobrażeń ustrojowych w naszym kraju. Pierwszym z nich

⁴⁸ Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 66–67.

⁴⁹ P. Sztompka, *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych. Zaufanie, lojalność, solidarność*, „Studia Socjologiczne” 1997, t. 4, nr 147, s. 5–19.

⁵⁰ A. Giddens, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 194

⁵¹ Por. T. Szlendak, *Socjologia Rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 363–366.

był monolog rodzinny. Nowe okoliczności społeczne, kulturowe, gospodarcze, polityczne, skutkowały kreowaniem rzeczywistości alienacji i braku postawy dialogicznej⁵². Tymczasem człowiek potrzebuje ciągłego otwierania się na drugiego⁵³. Kiedy zacznie monologować, przestaje słyszeć drugiego. A wtedy nie ma szans na współodczuwanie. W końcu coraz bardziej oddala się, a nawet rani najbliższych. Monolog zabija wszelką komunikację, ponieważ generuje koncentrację na sobie. Więzy rodzinne oparte o monolog tracą swoją wewnętrzną siłę⁵⁴. Zmiany społeczne skutkowały i prowadziły w przypadku wielu rodzin do nastawienia antydialogicznego.

Kolejnym przejawem zanikania więzi rodzinnych stała się agresja. Polska rodzina umieszczona w samym centrum niezwykle trudnych oraz dotkliwych procesów transformacji traciła swoją tożsamość, a także poczucie bezpieczeństwa wynikające z komfortu stabilizacji⁵⁵. W miejsce stabilizacji wszedł styl ponowoczesnego życia, czyli „niespójność, fragmentaryczność, niekonsekwencja postępowania i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek”⁵⁶. W konsekwencji członkowie rodzin mieli coraz większe trudności z określeniem dobra i zła oraz dokonywaniem wyborów będących ogromnym problemem w zderzeniu

⁵² J. Mastalski, *Atrofia więzi rodzinnych...*, s. 140.

⁵³ Por. A. Świerczek, *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, M. Duda, A. Świerczek (red.), Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2014, s. 159.

⁵⁴ Por. W. Sikorski, *Psychologia relacji wewnątrzrodzinnych, komunikowanie się i psychoterapia*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2021, s. 13–15.

⁵⁵ J. Mastalski, *Atrofia więzi rodzinnych...*, s. 142.

⁵⁶ K. Chrostowska, *Problem z określeniem własnej tożsamości w społeczeństwie postindustrialnym*, w: *Gospodarka i społeczeństwo w dobie globalizacji*, A. Bączkiewicz (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 220.

z uproszczonym modelem życia, lansowanym chociażby przez media. To z kolei rodziło frustrację prowadzącą do jawnej lub ukrytej przemocy rodzinnej, która przybierała bardzo różne formy⁵⁷. Przemoc w rodzinie zawsze sprawia, iż staje się ona środowiskiem traumatycznym, a nie wychowawczym⁵⁸.

Zmiany ustrojowe skutkowały również powiększającą się toksycznością rodzin. Pojęcie rodziny toksycznej upowszechniła S. Forward, która w 1989 roku wydała książkę pt. *Toksyczni rodzice*. Ukazała w niej różne postawy rodzicielskie, które pozostawiają ślady w psychice dzieci. Mówiła m.in. o rodzicach doskonałych, nieadekwatnych, kontrolerach, alkoholikach, niszczących słowem czy używających różnego rodzaju przemocy wobec dzieci. Trzeba pamiętać, że bardzo ważnym elementem więzi rodzinnej jest atmosfera, klimat panujący w rodzinie, a z kolei bardzo istotną zmienną wpływającą na ogólny klimat rodziny są stosunki emocjonalne w parze małżeńskiej. Brak więzi rodzinnej pociąga za sobą także zaburzenia stosunków emocjonalnych pomiędzy rodzicami a dziećmi. Nie można zapomnieć, iż brak wzoru osobowego lub zaburzenie identyfikacji z rodzicami prowadzi u dzieci do kształtowania się postaw antyspołecznych, trudności adaptacyjnych i trudności w nawiązywaniu kontaktów z ludźmi⁵⁹.

Jak więc widać, dynamika i kształt procesów polityczno-gospodarczych okresu transformacji stanowiły ogromne zagrożenie dla funkcjonowania społeczeństwa. Ponadto prowadziły do dekonstrukcji środowiska rodzinnego jako obszaru prawidłowych

⁵⁷ Por. K. Frysztacki, *Socjologia problemów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 15.

⁵⁸ Por. M. Adamczyk, *Zjawisko przemocy wobec dzieci – wielość perspektyw*, w: *Rodzina polska – nowe wyzwania*, B. Więckiewicz (red.), Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie KUL, Stalowa Wola 2013, s. 93–115.

⁵⁹ Por. J. Rembowski, *Rodzina w świetle psychologii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1978, s. 121.

relacji interpersonalnych. W konsekwencji wiele polskich rodzin zostało zepchniętych, zmarginalizowanych i ukazanych jako obciążenie. Nietrudno zauważyć, iż w dynamicznych przemianach cywilizacyjnych, jak pisał P. Bosmans, „techniczno-naukowy postęp i duchowy rozwój człowieka rozminęły się. Człowiek zajął się prawie wyłącznie swoim materialnym postępem. Teraz staje się ofiarą własnej twórczości (...), zostaje sam programowany, manipulowany i degradowany”⁶⁰. W ten sposób nastąpiła dekonstrukcja tradycyjnych modeli wspólnego bytowania. Szybkie tempo życia, pośpiech, brak czasu dla własnych dzieci, a także brak czasu na rozwiązanie zarówno błahych, jak i trudnych spraw rodzinnych sprawiły, iż egzystencja rodzinna w wielu przypadkach stała się coraz częściej improwizacją.

Apologia małżeństwa i rodziny kard. Franciszka Macharskiego

Czas transformacji ustrojowej wykreował przestrzeń dynamicznych zmian cywilizacyjnych, społecznych i gospodarczych będących rezultatem technologicznego przyspieszenia. Życie codzienne polskich rodzin zaczęło się komplikować ze względu na niespotykany nigdy wcześniej rozwój technologii komunikacyjnych, kontaktów międzykulturowych oraz postępującej globalizacji. Wśród emocjonujących przemian powstawał również nowy sposób kształtowania przekazu treści ewangelicznych, czego ciekawym przykładem są działania kardynała Franciszka Macharskiego. Stanowią one silny punkt oparcia, aby urzeczywistnić i wyzwolić potencjał małżeństwa i rodziny, kształtowanych w kluczu Ewangelii.

⁶⁰ P. Bosmans, *Miłość sprawia codziennie cuda*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1997, s. 17.

Personalistyczne ujęcie małżeństwa i rodziny

Zwrócenie uwagi przez Sobór Watykański II na elementy personalistyczne małżeństwa, szczególnie rolę miłości, sprawiły, że doktryna w zakresie teologii stała przed doniosłym zadaniem właściwego i pełnego odczytania szeregu sformułowań konstytucji *Gaudium et spes*⁶¹. Prawidłowe zrozumienie przesłania soborowego w tym względzie miało z kolei umożliwić poprawną aplikację zaprezentowanej oficjalnej nauki Kościoła na płaszczyźnie duszpasterskiej⁶². W owym procesie przyswojenia sobie przez wspólnotę Kościoła bogatych treści nauki Vaticanum II na temat małżeństwa i rodziny, niemała rola przypadła w udziale kardynałowi Franciszkowi Macharskiemu, który z racji swego urzędu pasterskiego powołany był w szczególny sposób do podejmowania wiążących interpretacji i wskazań. Pasterz Kościoła krakowskiego w swoim nauczaniu sięga przede wszystkim do personalistycznej wizji małżeństwa oraz rodziny, nakreślonej w Magisterium Kościoła, wyrażającym się przede wszystkim w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II⁶³ oraz w nauczaniu papieża Jana Pawła II, zawartym zwłaszcza w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* z 1981 roku⁶⁴. U podstaw jego nauczania leży integralna nauka Kościoła w przedmiocie osoby ludzkiej, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Na tle tej nauki, zwłaszcza jej doniosłego obszaru, jakim jest teologia małżeństwa i rodziny, jawi się bowiem specyfika świata wartości i jej fundamentalne znaczenie w małżeńskiej i rodzinnej wspólno-

⁶¹ A. Pastwa, *Prawne znaczenie...*, s. 21.

⁶² A. Pastwa, *Prawne znaczenie...*, s. 21.

⁶³ Por. Kard. F. Macharski, *Słowo wstępne do książki F. Adamskiego Wychowanie w rodzinie 1979 r.*, w: AKMKr, 1.

⁶⁴ Por. Kard. F. Macharski, *Kazanie na Mszy świętej na rozpoczęcie uroczystości wręczenia Karty Praw Rodziny. Katedra na Wawelu 26.01.1992 r.*, w: AKMKr, 3.

cie osobowej, będącej zarazem wspólnotą sakramentalną dającą małżonkom udział w odkupieńczo-oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła. Tak o tym mówił kardynał w trakcie kazania otwierającego sympozjum na temat rodziny zorganizowanego przez siostry urszulanki w Krakowie w 1981 roku:

Nie myśmy wywołali sprawę małżeństwa i rodziny. Ona została wywołana zanim o tym człowiek pomyślał. Ona wywodzi się z myśli serca Bożego. (...) nie można patrzeć na spawy rodziny tylko według jednego punktu widzenia. Nie można się ograniczyć do kryteriów, według których ma być ona określana i według których mają być wytyczone drogi jej rozwoju. Trzeba zatem z miłości Boga i z miłości człowieka wchodzić jak najgłębiej w zamysł Boga, który jest zapisany w człowieku, instytucji, w rzeczywistości małżeństwa i w rzeczywistości rodziny⁶⁵.

Kardynał Franciszek Macharski, podejmując wysiłek wypełnienia dzieła Vaticanum II, stał się kontynuatorem soborowego nurtu personalistycznego w Magisterium Kościoła.

Duszpasterskie inicjatywy na rzecz małżeństwa i rodziny

Kościół katolicki, uznając rodzinę za „najcenniejsze dobro”, z tą właśnie wspólnotą wiąże przyszłość świata. To ukierunkowanie Kościoła na rodzinę nie jest tylko przejawem mody czy koniunkturalizmu, ale wiąże się ze specyficzną wizją małżeństwa i rodziny, przyjmowaną przez Kościół, a opartą na Piśmie Świętym i Tradycji. Wizja ta, sięgając swymi korzeniami Starego Testamentu, roz-

⁶⁵ Kard. F. Macharski, *Kazanie wygłoszone w dniu rozpoczęcia sympozjum na temat rodziny u SS. Urszulanek, Kraków 24.01.1981*, w: AKMKr, 1.

poczyna się wraz z powstaniem Kościoła i łączy się z osobą Jezusa Chrystusa: „decyzją miłości Boga Chrystus wchodzi na świat i idzie naprzeciw mężczyźnie i kobiecie, którzy chcą być małżeństwem. Wychodzi im naprzeciw i przynosi przymierze które daje uczestnictwo w mocy, miłości i wierności Boga”⁶⁶. Dynamizm w ukierunkowaniu Kościoła na małżeństwo i rodzinę, prawda o rodzinie jako głębokiej wspólnocie życia i miłości, znalazły swoje ważne miejsce w posłudze oraz inicjatywach kardynała Franciszka Macharskiego.

Kardynał Franciszek Macharski był zainteresowany kształtowaniem pogłębionej teologii małżeństwa i rodziny. Poświęcał jej wiele uwagi oraz troski duszpasterskiej. To wyjątkowe spotkanie mężczyzny i kobiety, jakie realizuje się w małżeństwie prowadząc do powstania rodziny, w publikacji *Widziane z Franciszkańskiej* kardynał określał słowami: Jezus Chrystus „zostaje z nimi na wszystkie dni jako Ten, który jest z mężczyzną, jest z kobietą i jest z nimi razem, bo są dwoje w jednym ciele. To właśnie znaczy sakrament małżeństwa. Troska o spotkanie między tym dwojgiem i Jezusem zostaje powierzona Kościołowi”⁶⁷. Troszczyć się o kogoś oznacza zrobić coś konkretnego dla drugiego człowieka, oznacza wyjść mu naprzeciw, wesprzeć go i okazać zwykłe ludzkie serce. Troska o drugiego człowieka wyraża się w konkretnym czynie, a to wymaga daru czasu, by osoba, o którą się troszczę i którą wspieram poczuła się kochana⁶⁸. Tego poczucia, tego doświadczenia potrzebuje każdy człowiek, ale potrzebuje go również wspólnota małżeńska, małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, aby mogli wypełnić swoje zadania i powołanie.

⁶⁶ *Widziane z Franciszkańskiej: rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2001, s. 104.

⁶⁷ *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 104.

⁶⁸ Por. W. Półtawska, *By rodzina była Bogiem silna*, Wydawnictwo Św. Pawła, Częstochowa 2003, s. 31–32.

Już na początku swej posługi w Archidiecezji Krakowskiej na wzór swojego wielkiego poprzednika, Papieża Rodziny Jana Pawła II, kardynał Franciszek Macharski, wyrażając duszpasterską troskę o małżeństwo i rodzinę, kontynuował pracę nad Synodem duszpasterskim, który wiele uwagi poświęcał małżeństwu i rodzinie⁶⁹. Swoim zaangażowaniem wskazywał, iż Kościół pragnie ofiarować swoją pomoc i wsparcie każdemu człowiekowi, który odnajduje swoje powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie⁷⁰. Bowiem dla kardynała Macharskiego „wszystkie drogi człowieka w świat prowadzą przez rodzinę, a my mówimy sobie po chrześcijańsku, że Pan Bóg chciał wejść w świat przynieść mu zbawienie, to wszedł także przez rodzinę”⁷¹. Dlatego w szczególny sposób Kościół okazuje bliskość duchową, pomoc i troskę o te wszystkie osoby, które oparły swoje małżeństwo i rodzinę na sakramencie małżeństwa. Kardynał Macharski dobitnie i nieustannie wskazywał, iż w osobie i nauce Chrystusa człowiek odnajduje prawdę o sobie, o swoim człowieczeństwie, prawdę o małżeństwie i rodzinie, o tym, jak wielkim dobrem i jak wielką wartością jest małżeństwo, rodzina i życie, i jak wielkim niebezpieczeństwem jest brak poszanowania dla tych rzeczywistości, bagatelizowanie tych największych wartości, które składają się na życie rodziny i małżeństwa: „Rodzina jest ważna dla ludzkości, dlatego jest ważna dla Kościoła. Jeżeli ktoś by chciał zbudować świat, społeczeństwo bez rodziny, to będzie to próba chodzenia na rękach i głowie a nie na nogach”⁷².

Metropolita krakowski w swojej duszpasterskiej trosce o małżeństwo i rodzinę głosił i przypominał, że warto uwierzyć „w to, że

⁶⁹ W. Olszowski, *Duszpasterska działalność ks. Franciszka Macharskiego w latach 1979–2005*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2015, s. 250.

⁷⁰ Por. *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 104–106.

⁷¹ *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 189.

⁷² *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 188.

człowiek jest do tych prawdziwie wielkich rzeczy zdolny, że zobaczy, jak wysoko w rankingu celów życiowych jest rodzina i dziecko. To jest początek tego dynamizmu, dzięki któremu można obronić człowieka⁷³. Ten dynamizm ludzkich postaw jest konsekwencją prawdy, że Bóg chciał, aby człowiek swoją świadomość osoby najpełniej realizował przez miłość, i dlatego zdolność miłowania umieścił w sercu ludzkim. Mało tego, sprawił, iż miłość ludzka jest znakiem Jego miłości. Adresatem miłości jest przede wszystkim osoba. Małżeństwo jako komunia osób urzeczywistnia się głównie i jest tym, czym powinno być w obopólnej miłości⁷⁴.

Wyrazem troski Kościoła o rodzinę jest jego działalność pastoralna, która, ukierunkowana na dobro małżeństwa i rodziny, nazywa się duszpasterstwem rodzin. Z wypowiedzi Magisterium Kościoła wynika jasno, że duszpasterstwo rodzin jest systemem kościelnych działań zmierzających do urzeczywistnienia zbawczego planu dotyczącego małżeństwa i rodziny, którego osią jest prawda o małżeństwie i rodzinie, nieomylnie przekazywana, interpretowana i odnoszona do „znaków czasu” przez Urząd Nauczycielski Kościoła (FC 1). Do duszpasterstwa rodzin należy także wszechstronna troska o zapewnienie warunków sprzyjających realizacji tej prawdy oraz konkretna pomoc udzielana rodzinie w wypełnianiu jej powołania⁷⁵. W zakres tej działalności wchodzi więc

⁷³ *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 192.

⁷⁴ Por. *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 187–195.

⁷⁵ O kształcie duszpasterstwa rodzin, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce, można przeczytać m.in. w: J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1986, t. 33, z. 6, s. 97–108; J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 1999; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie*, Fundacja Pomoc Rodzinie, Łomianki 2001; R. Bieliń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001.

wszelkie inicjatywy, poczynając od głoszenia ewangelicznej prawdy o małżeństwie i rodzinie, poprzez przygotowanie do małżeństwa, wychowanie dzieci i młodzieży do miłości, obronę wartości i nienaruszalności życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, aż po organizowanie poradnictwa parafialnego czy tworzenie wspólnot rodzin. Są to wszelkie działania i inicjatywy, które stoją na straży godności osoby ludzkiej, godności małżeństwa i rodziny, oraz udzielanie rodzinie pomocy w „stawaniu się tym, czym jest” (FC 17), a więc wspólnotą życia i miłości. To również pomoc w realizacji powołania do świętości, we wzajemnym uświęcaniu się małżonków i innych członków rodziny poprzez codzienne, rodzinne życie. „Działalność duszpasterska to pójście za rodziną i towarzyszenie jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju” (FC 65).

Kościół krakowski zawsze otaczał rodziny troską duszpasterską. Ważnym krokiem było zainicjowanie przez Karola Wojtyłę, z chwilą objęcia stolicy metropolitalnej w Krakowie, procesu pogłębienia i wprowadzenia nowych, bardziej skutecznych metod. Przystąpił więc kardynał Wojtyła do dynamicznej pracy nad koordynacją duszpasterstwa rodzin w diecezji⁷⁶. Aby sprostać potrzebom i zagwarantować systematyczną pomoc duszpasterską rodzinie, metropolita krakowski z Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitalnej wyodrębnił w 1968 roku Wydział Duszpasterstwa Rodzin, któremu powierzył troskę o rodziny⁷⁷. Równie istotna była działalność Instytutu Rodziny działającego w Krakowie od 1965 roku. Podstawowymi kierunkami jego działań było ra-

⁷⁶ Por. W. Gasidło, *Kościół krakowski w służbie rodziny w latach pasterzowania arcybiskupa Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, t. 1, T. Pieronek, R. Zawadzki (red.), Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 1988, s. 55–69.

⁷⁷ W. Gasidło, *Kościół krakowski w służbie rodziny...*, s. 64.

towanie życia dzieci nienarodzonych oraz troska o świętość rodziny. W zakresie swej działalności miał również za zadanie przygotowywać ludzi do pracy w duszpasterstwie rodzin. Początkowo instytut kształcił osoby świeckie, a od 1973 roku także księży. W 1971 roku został włączony w struktury Papieskiego Wydziału Teologicznego jako dwuletnie studium⁷⁸. Od początku swojej działalności zajęcia odbywały się w domu arcybiskupów krakowskich. Podobna życzliwość i zaangażowanie cechowały kardynała Macharskiego, który nie tylko z ogromną przychylnością gościł słuchaczy studium w pałacu arcybiskupów krakowskich, ale niejednokrotnie osobiście towarzyszył uczestnikom zajęć⁷⁹. Od momentu powstania kierownikiem Studium była dr Wanda Półtawska, po jej przejściu na emeryturę, decyzją Senatu PAT, w 1999 roku kierownictwo zostaje powierzone ks. dr. Antoniemu Świerczkowi⁸⁰.

Niezwykle kluczowy dla duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji Krakowskiej był również Synod duszpasterski, który w swoich dokumentach wymienia wiele inicjatyw podejmowanych przez Kościół. W 1977 roku w archidiecezji został opracowany między innymi całościowy program przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie, który w pierwszej kolejności kładł niezwykle dobitną uwagę na kształtowanie właściwych postaw życia małżeńsko-rodzinnego⁸¹.

W roku objęcia przez kardynała Macharskiego diecezji krakowskiej duszpasterstwo rodzin było w fazie dynamicznego rozwoju. Kardynał podjął i kontynuował wszystkie poprzednie inicjatywy,

⁷⁸ Por. A. Świerczek, *Instytut Teologii Rodziny PAT w Krakowie w służbie rodzinie*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec (red.), Wydawnictwo PAT, Kraków 2004, s. 393

⁷⁹ Por. A. Świerczek, *Instytut Teologii Rodziny...*, s. 394.

⁸⁰ A. Świerczek, *Instytut Teologii Rodziny...*, s. 394.

⁸¹ Por. W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 251.

zaś w jego imieniu działania duszpasterskie koordynował Wydział Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Krakowskiej. Kardynał Macharski dążył do takiej organizacji duszpasterstwa, aby ogarnąć nim wszystkie rodziny w diecezji, aby młodzi ludzie, którzy chcieli zawrzeć związek małżeński, świadomi byli swojej roli i miejsca we wspólnocie Kościoła. Instytucja małżeństwa ma bowiem doniosłe znaczenie, tak dla dobra społeczeństwa świeckiego, jak i dla Kościoła. Pasterz Krakowa miał głęboką świadomość, że nie ma sprawy tak ważnej, jak właśnie ratowanie małżeństwa katolickiego i rodziny, od której świętości i spoistości zależy jutro naszego narodu oraz wiary katolickiej. Rozumiał, jak istotną koniecznością było dobre przygotowanie do zawarcia sakramentalnego związku, dlatego ksiądz Kardynał rozwijał i ugruntowywał wypracowywane przez swojego poprzednika, kardynała Wojtyłę, podstawy programu duszpasterskiego, w którym katecheza, przygotowanie do małżeństwa oraz poradnictwo stanowiły punkty najistotniejsze.

Warto też wspomnieć o powstałych na terenie diecezji krakowskiej Domach Samotnej Matki, które były kolejną inicjatywą ukazującą zaangażowanie kardynała Macharskiego na rzecz dobra rodzin: Dom Samotnej Matki w Wadowicach, otwarty i pobłogosławiony przez kardynała Franciszka 13 maja 1994 roku; Dom Matki i Dziecka przy ul. Żywieckiej w Krakowie oraz Dom Samotnej Matki w Polsce przy ul. Przybyszewskiego, placówka założona jeszcze przez kardynała Wojtyłę⁸². Z tym domem związana jest piękna inicjatywa, mianowicie pierwsze okno życia w Polsce. Pomysł powstania tego okna zrodził się za pasterzowania kardynała Macharskiego. Uruchomieniem okna życia zajął się Wydział Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Krakowskiej i krakowska Caritas⁸³.

⁸² Por. W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 253.

⁸³ W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 253.

Pomoc w kształtowaniu życia relacyjnego w obrębie rodziny oraz wsparcie apostołatu rodziny w świecie współczesnym zdefiniowały kolejny projekt kardynała Franciszka, który miał charakter prekursorski: chodzi o pielgrzymkę rodzin archidiecezji krakowskiej do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w niedzielę po święcie Narodzenia NMP⁸⁴. Pierwsza pielgrzymka rodzin odbyła się w 1993 roku. Inicjatywa ta stanowiła konsekwencje działań, które zmierzały do realizowania stałej formacji rodzin. Rodzina usiłująca żyć wiarą, trwać w Chrystusie i w Kościele, dbająca o swój rozwój i o swoje bezpieczeństwo wśród współczesnych zagrożeń – taka intencja towarzyszyła temu ważnemu działaniu⁸⁵.

Kardynał Franciszek Macharski w teorii i praktyce swoich działań pastoralnych powrócił do sformułowanej w Kościele pierwotnym kategorii rodziny jako Kościoła domowego⁸⁶. Dowartościowanie małżeństwa i rodziny w kontekście eklezjalnym zaowocowało rozwojem wielu inicjatyw zmierzających do uwydatnienia podmiotowości rodziny i jej znaczenia w budowaniu wspólnoty Kościoła. Kolejną z Jego cennych inicjatyw było tworzenie, popieranie i troska o rozwój ruchów, stowarzyszeń i grup troszczących się o rodzinę. W literaturze teologiczno-pastoralnej problematyka zrzeczeń rodzin zwykle jest poruszana przy okazji opracowywania zadań duszpasterstwa rodzin lub w publikacjach dotyczących stowarzyszeń eklezjalnych w ogólności⁸⁷. Zrzeczenia kościel-

⁸⁴ Por. W. Gasidło, *Latarnik z ulicy Franciszkańskiej. Wspomnienie o kardynale Franciszku Macharskim*, w: *Kardynał Franciszek Macharski: kultura, media. W 5. rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, R. Nęcek, J. Sobczyk-Pajak (red.), Wydawnictwo Arsarti, Kraków 2021, s. 142.

⁸⁵ Por. W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 253.

⁸⁶ Por. J. Piegsa, *Małżeństwo sakramentem – rodzina Kościołem domowym*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, Opole 2005, s. 15–20.

⁸⁷ Por. J. Błaszczeń, *Katolickie ruchy na rzecz rodziny*, w: Komisja Episkopatu Polski, *Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty mał-*

ne wspierające rodzinę są odpowiedzią na rodzące się potrzeby. Jakkolwiek każdy kościelny ruch czy stowarzyszenie ma własne priorytety i kierunek działania, to jednak w planie projektów oraz inicjatyw niemal każdej grupy kościelnej jest rodzina. Stąd wsparcie i zainteresowanie kardynała Macharskiego skierowane było także w stronę ruchów katolickich. Trzeba wspomnieć o poparciu udzielonym przez kardynała takim wspólnotom i ruchom jak: Ruch Domowego Kościoła wywodzący się z ruchu oazowego, Kręgi Biblijne, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Krakowskiej, które powstało w 1992 roku, a także wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej. Wsparcie metropolity krakowskiego dla zrzeszeń eklezjalnych wykazało, że uczestnictwo chrześcijan w tego typu wspólnotach jest ważną formą urzeczywistniania się Kościoła w świecie współczesnym.

Jest oczywiste, że lata 90. minionego wieku narzuciły polskiemu Kościołowi zmianę perspektywy i zwrot ku zadaniom i metodom ewangelicznym. Nie odbyło się to łatwo. Wielu nawet życzliwym Kościołowi komentatorom wydawało się, że wybiera on drogę łatwiejszą i pozornie bardziej skuteczną. Drogę instytucjonalnego zawarowania swojego stanu posiadania oraz wpływu na państwowe prawodawstwo⁸⁸. Z perspektywy czasu widać jednak wyraźnie, iż w diecezji krakowskiej w kontekście odpowiedzialności za małżeństwa i rodziny okres zmiany ustrojowej stał się nade wszystko chwilą ponownego odkrywania niezwykłego charyzmatu Miłosierdzia. Szczególny wkład w tej dziedzinie należy przypisać właśnie kardynałowi Macharskiemu⁸⁹.

żeńskiej i rodzinnej, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej, Katowice 1993, s. 501–506.

⁸⁸ G. Ryś, *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja krakowska...*, s. 41.

⁸⁹ Por. J. Wał, *Posługa miłosierdzia Kościoła krakowskiego w latach 1979–1994*, w: *Archidiecezja Krakowska...*, s. 368.

Przywiązanie metropolity krakowskiego kardynała Franciszka Macharskiego do konieczności pełnienia dzieła miłosierdzia, by w ten sposób aktywnie kształtować społeczny wymiar relacji osobowych, przejawiało się m.in. poprzez bardzo szybką reaktywację Caritas Archidiecezji Krakowskiej⁹⁰. Nastąpiło to, gdy tylko zmieniająca się sytuacja polityczna w kraju umożliwiła tego typu działania. Caritas Archidiecezji Krakowskiej została powołana do życia już 29 stycznia 1990 r., zaś osobowość prawną uzyskała 24 kwietnia tego samego roku.

Jednym z głównych zadań Caritas była od początku jej istnienia pomoc rodzinie. W niezwykle trudnym momencie zmian ustrojowych prowadzono punkt socjalny, w którym kilkaset ubogich rodzin otrzymywało systematyczną pomoc w postaci wydawanej co miesiąc żywności, odzieży, środków czystości itd. Najczęściej były to rodziny wielodzietne lub matki wychowujące samotnie po kilkoro dzieci. W trudnych sytuacjach, gdy konieczne było udzielenie schronienia w związku z przemocą w rodzinie, zagrożeniem życia lub brakiem dachu nad głową, Caritas zapewniała pomoc dzięki prowadzonemu Domowi Matki i Dziecka oraz Schronisku dla Ofiar Przemocy i Przytulisku dla Bezdomnych Kobiet. Znajdowały tam schronienie kobiety z dziećmi w różnym wieku, a poprzez udzielaną pomoc – psychologiczną, prawną, socjalną i duchową – pracownicy starali się ułatwić im rozwiązanie ich dotkliwej i bolesnej sytuacji życiowej⁹¹. Do Domu Matki i Dziecka trafiały także mieszkanki dwóch Domów Samotnej Matki prowadzonych przez Wydział Rodziny Kurii Metropolitalnej, które po urodzeniu dziecka nie mogły wrócić do swoich domów. Caritas krakowska rozpoczęła też prowadzenie dwóch Rodzinnych Domów Dziecka

⁹⁰ Por. W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 286–287.

⁹¹ Por. Kard. Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na 55 Tydzień Miłosierdzia*, 21.09.1999, w: AKMKr. 4.

dla dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej⁹². Bardzo bogate były oblicza miłości miłosiernej w Kościele krakowskim, których promotorem był kardynał Macharski.

U podstaw tego niezwykłego odniesienia kardynała Franciszka Macharskiego do małżeństwa i rodziny znajdowała się zarówno świadomość obowiązku jako Pasterza diecezji, jak i jego osobiste przekonanie, że

wiele jest problemów, zagrożeń dla rodziny (...) chyba najgroźniejszą formą agresji jest wmawianie rodzinie, że nie jest tym kim była za pradziadów i jeszcze dawniej albo w i innych cywilizacjach, ale tym kim ona naprawdę sama w sobie jest. Pomoc rodzinie jest możliwa. Nie ma takich ludzi, do których nie można byłoby dotrzeć, ale nie z indoktrynacją tylko z tym spokojnym i powolnym wprowadzeniem ich⁹³.

Jego działania oraz inicjatywy stanowiły przypomnienie antropologicznych i moralnych fundamentów, które Kościół katolicki proponuje współczesnemu człowiekowi. Celem tych starań było pokazanie, iż rodzina pozostaje jedyną szansą przetrwania dla ludzkości. Współczesne społeczeństwo przetrwa czas zmian tylko, jeśli przyjmie katolickie myślenie o małżeństwie i rodzinie. Tak ujęty cel wysiłków kardynała Franciszka był jednoznacznym świadectwem i wskazówką dla człowieka, że jeśli chce szukać systemu, który może właściwie odpowiedzieć na wszystkie pytania współczesności, to jest nim duchowość chrześcijańska.

⁹² Por. W. Olszowski, *Duszpasterska działalność...*, s. 289.

⁹³ *Widziane z Franciszkańskiej...*, s. 187.

Podsumowanie

Kardynał Macharski, planując i realizując działania, ujmował małżeństwo i rodzinę w perspektywie całego systemu rodzinnego, co okazało się nowym i twórczym sposobem konceptualizacji problemów człowieka, rozumienia jego trudności oraz zachowań. W tym ujęciu relacje małżeńsko-rodzinne są przedmiotem namysłu i troski jako funkcjonujący system transakcyjny, byt będący czymś więcej niż tylko sumą składową jej członków, tworzący kontekst dla zrozumienia funkcjonowania jej jednostek⁹⁴. Dzięki temu sposób postrzegania małżeństwa i rodziny jako systemu staje się istotnym sposobem rozumienia zachodzących w nich zmian oraz wyznacza model ich wspierania i przychodzenia z pomocą. Podstawową zasadą staje się całościowość. Dana osoba jest ujmowana zawsze w kontekście całości relacji małżeńsko-rodzinnego systemu. Obiektem wsparcia przestaje być tylko pojedyncza osoba, staje się nim natomiast układ związków, w jakim osoba ta pozostaje⁹⁵. Powyższa postawa pozwala wnieść do duszpasterskiej posługi na rzecz małżeństwa i rodziny nowe impulsy. Problemy obserwowane w skali krajowej, jak i te, które sygnalizowane były przez małżonków w czasie wizyt w poradniach, ujmowane całościowo, w kontekście systemu małżeńsko-rodzinnego, mogły zostać pełniej i dogłębniej zdiagnozowane. Pozwalało to kardynałowi Macharskiemu podejmować działania, które odznaczały się większą efektywnością wsparcia. Kardynał miał świadomość, iż duszpasterstwo rodzin dzięki ujęciu systemowemu dowartościowuje znaczenie relacji między małżonkami, postrzegając w nich siłę zdolną

⁹⁴ Por. H. Goldenberg, I. Goldenberg, *Terapia rodzin*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 14.

⁹⁵ Por. H.S. Stierlin, I. Rucker-Embden, N. Wetzel, M. Wirdching, *Pierwszy wywiad z rodziną*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 17.

zreorganizować sposób funkcjonowania całości systemu i wprowadzić go na wyższy poziom dojrzałości. Trzeba również dostrzec to, iż celem tego krakowskiego modelu duszpasterskiego, którego autorem był kardynał Macharski, w ujęciu systemowym było takie wzmocnienie i odnowienie relacji małżeńskiej, by pozwalała ona małżonkom bardziej samodzielnie i pełniej realizować zadania, jakie zapisane zostały przez Boga w sakramentalnej wspólnocie małżeńskiej, będącej „domowym Kościołem”, którego celem jest wspólne, wzajemne zbawianie i zbawienie się. Wydaje się, że antropologiczna, sakramentalno-eklezjologiczna i trynitarna wizja spojrzenia na małżeństwo i rodzinę, która szczególnie charakteryzowała krakowskie doświadczenia, stanowiła istotny element tzw. przesłanki większej wnioskowania pastoralnego, umożliwiając z jednej strony precyzyjne definiowanie podstawowych pojęć dotyczących małżeństwa i rodziny oraz budowanie precyzyjnych programów pastoralnych z drugiej. Akomodacja takiego ujęcia systemowego do duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji krakowskiej przyniosła nowe akcenty w postrzeganiu, diagnozowaniu i prowadzeniu wsparcia wobec narzeczonych, małżeństw oraz rodzin. U podstaw takiego działania na rzecz rodziny znajdował się fakt, że rozwój i przemiana całej rodziny, jej poszczególnych członków, przebiega równoległe do rozwoju i przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych. Owe rozumienie wzajemnych relacji tych procesów stało się niezbędne dla przeprowadzania wszelkich działań duszpasterskich, profilaktycznych czy naprawczych. Wypracowana zasada komplementarnej odrębności utrzymywała projekty podejmowane przez duszpasterstwo rodzin Archidiecezji Krakowskiej na granicy pomiędzy działaniami jednoznacznie duszpasterskimi, które poprzez ewangelizację bezpośrednio prowadziły ku Bogu, a jednoznacznie terapeutycznymi. Korzystając bowiem z metod i technik różnych kierunków, dusz-

pasterstwo rodzin widziało swoje cele w takim wspieraniu małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty, aby stawały się one realnym miejscem doświadczania Boga i wzajemnego uświęcania się. Dzięki temu ten krakowski przykład duszpasterstwa rodzin stał się swoistą syntezą osobowości kardynała Franciszka Macharskiego.

Kardynał Franciszek Macharski uznawał, iż małżeństwo i rodzina stanowią fundament dóbr ludzkości, które warunkują szczęście poszczególnych osób oraz twórczy dynamizm społeczności świeckiej i eklezjalnej. Miał świadomość spoczywającej na nim odpowiedzialności za małżeństwo i rodzinę, dlatego podejmował aktywne działania ukierunkowane na rzecz ich dobra. W tych obszarach Jego zaangażowania można wyróżnić nie tylko przepowiadanie nauki dotyczącej godności, znaczenia sakramentu małżeństwa oraz wartości rodziny, ale także szereg praktycznych projektów, dzięki którym towarzyszył im na drodze wzrastania ku miłości dialogicznej oraz udzielał konkretnego wsparcia.

Przeprowadzone analizy pomogły ustalić, że do natury małżeństwa i rodziny należy wielość relacji interpersonalnych, poprzez które każda osoba ludzka jest wprowadzana do „rodziny ludzkiej”. Małżeństwo i rodzina to wspólnoty osób, stąd wspólnotowość powinna być ich formą życia. Właśnie w tym kontekście kardynał Franciszek Macharski istotę miłości małżeńskiej, rodzinnej, upatrywał we wspólnocie osób obdarowujących się sobą. Małżeństwo i rodzina opierają się na wskazanej powyżej prawdzie. Są one komunią miłości, to jest zjednoczeniem bardzo głęboko wchodzącym w świadomość człowieka, ale też komunią osób, bytów autonomicznych. Komunia taka charakteryzuje się powiązaniem relacyjnymi, które realizowane są przez postawę dialogiczną.

Okres transformacji stanowił zarówno w skali kraju, jak i całego świata czas wyjątkowo głębokich przemian społecznych i kulturowych. Jednym z charakterystycznych znaków tych przemian była

sekularyzacja moralności, a dokładniej dechrystianizacja, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chrześcijańskiej na rzecz jej zeświecczenia. Wielu socjologów określa ten proces mianem kryzysu moralnego. W przestrzeni oddziaływania tych czynników za szczególnie destrukcyjny należy uznać kryzys antropologiczny, przejawiający się we wszelkich redukcyjnych koncepcjach człowieka, które skutkowały redukcjonizmem w obszarze życia małżeńsko-rodzinnego. Przejawem tego była rezygnacja z wizji prawno-naturalnej małżeństwa, a w konsekwencji także rodziny, która ma swe źródło w naturze człowieka jako mężczyzny i kobiety, na rzecz wizji konstruktywistycznej, gdzie wszystko, także kształt małżeństwa i rodziny, jest wolną konstrukcją człowieka. W naruszeniu tego naturalnego wymiaru małżeństwa i rodziny trzeba widzieć niezwykle dynamiczny przejaw autodestrukcji osoby ludzkiej. Prowadzi to do niebezpiecznych wniosków etycznych i rozstrzygnięć dalekich od personalistycznej afirmacji osoby.

W tym kontekście należy widzieć kluczową rolę posługi kardynała Franciszka Macharskiego wobec małżeństwa i rodziny. Mamy w niej bowiem zawartą przede wszystkim troskę Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i wspólnoty ludzkiej oraz świadomość żywotności zmian dokonujących się w Polsce, szczególnie w okresie zmian ustrojowych. Życie człowieka w małżeństwie i rodzinie, oparte na postawach miłości oraz dialogu, zajmuje ważne miejsce w nauczaniu kardynała Franciszka Macharskiego. Jest wyrazem jego troski o dobro człowieka, jego odpowiedzialności za świat i czynienie go bardziej ludzkim.

*Duszpasterskie inicjatywy
kard. Franciszka Macharskiego
jako forma apologii małżeństwa i rodziny
Abstrakt*

Artykuł poddaje analizie małżeństwo i rodzinę w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Treść ma na celu ukazanie procesu deinstytucjonalizacji małżeństwa i rodziny pod wpływem oddziaływania globalizacji, modernizacji oraz indywidualizacji życia małżeńsko-rodzinnego. Główny nacisk położono na posługę, nauczanie oraz duszpasterskie inicjatywy kardynała Franciszka Macharskiego na rzecz małżeństwa i rodziny. W artykule zebrano, poddano analizie i usystematyzowano inicjatywy kardynała Franciszka Macharskiego, które odegrały kluczową rolę w kontekście rodziny.

Słowa kluczowe: Franciszek Macharski, rodzina, małżeństwo, personalizm, relacje interpersonalne, samoświadomość

*Pastoral initiatives of Cardinal Franciszek Macharski
as a form of apologia for marriage and the family
Abstract*

The article analyses marriage and family in the period of systemic transformation in Poland. The content aims to show the process of deinstitutionalisation of marriage and family under the influence of globalisation, modernisation and individualisation of marriage and family life. The focus is on the ministry, teaching and pastoral initiatives of Cardinal Franciszek Macharski in favour of marriage and family. The paper collects, analyses and systematises the initiatives of Cardinal Franciszek Macharski that played a key role in the context of the family.

Keywords: Franciszek Macharski, family, marriage, personalism, relationships, self-awareness

Bibliografia

Materiały archiwalne

Akta Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie – AKMKr (akta bez sygnatury, numer porządkowy w niniejszej bibliografii odpowiada numerowi teczki widniejącemu w przypisie)

Ks. Kard. Franciszek Macharski, Akta za lata 1979–1991: listy pasterskie, artykuły, komunikaty, odezwy, przedmowy, słowa wstępne, wypowiedzi.

Ks. Kard. Franciszek Macharski, Akta za lata 1992–1999: listy pasterskie, artykuły, komunikaty, odezwy, przedmowy, słowa wstępne, wypowiedzi.

Ks. Kard. Franciszek Macharski, Akta: Kazania i przemówienia 1979, 1981 (I–V) i (VIII–XII), 1982 (I–IV), (V–VI), (VII–11 X), (15 X–XII), 1983 (I–IV), (V–VI), (VII–XII), 1984 (I–IV), (V–VII), (VII–15 X), (16 X–XII), 1985 (I–14IV), (15IV–VII), (VII–16.X.), (16 X–XII), 1986 (I–IV), (V–VIII), (IX–XII), 1987 (I–VI), (VIII–II), 1988 (I–18IV), (19IV– VIII), (IX–XII), 1989 (I–VII), (VIII–XII), 1990 (I–XII) (30 tek akta luźne).

Ks. Kard. Franciszek Macharski, Akta: Kazania i przemówienia (teksty nieautoryzowane): 1990, 1991, 1992 (I–XII), 1993 (I–XII), 1994 (I–IV), (VII–XII), 1995 (I–VII), (VIII–XII), 1996 (I–VII), (IX–XII), 1997 (I–V), (VI–XII), 1998 (I–II), (VIII–XII), 1999 (I–VII), (VIII–XII), 2000 (I–VII), (VIII–XII), 2001 (I–VI), (VII–XII), 2002 (I–XII), 2003 (I–VIII), (IX–XII), 2004 (I–XII) (24 teki akta luźne)

Pisma Urzędowe Kurii Metropolitalnej w Krakowie (Notificationes) 1989

Dziesięciolecie posługi pasterskiej J.E. Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego w Kościele Krakowskim, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 1989, nr 1–2 (styczeń–luty), s. 1.

1999

Krótkie zestawienie dokonań ks. kard. Franciszka Macharskiego na przestrzeni 20 lat posługi Kościołowi Krakowskiemu, „Notificationes

e Curia Metropolitana Cracoviensi” 1999, nr 1–3 (styczeń–marzec), s. 137–139.

Opracowania

- Adamczyk M., *Zjawisko przemocy wobec dzieci – wielość perspektyw, w: Rodzina polska – nowe wyzwania*, B. Więckiewicz (red.), Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie KUL, Stalowa Wola 2013, s. 93–115.
- Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001.
- Błaszczec J., *Katolickie ruchy na rzecz rodziny*, w: Komisja Episkopatu Polski, *Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej, Katowice 1993, s. 501–506.
- Bosmans P., *Miłość sprawia codziennie cuda*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1997.
- Chrostowska K., *Problem z określeniem własnej tożsamości w społeczeństwie postindustrialnym*, w: *Gospodarka i społeczeństwo w dobie globalizacji*, A. Bączkiewicz (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 210–224.
- Dubiński K., *Okrągły Stół*, Krajowa Agencja Promocyjna, Warszawa 1999.
- Duda M., *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2002.
- Dudek A., *Historia Polityczna Polski*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2023.
- Dyczewski L., *Rodzina-społeczeństwo-państwo*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Frysztacki K., *Socjologia problemów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.
- Gasidło W., *Kościół krakowski w służbie rodziny w latach pasterzowania arcybiskupa Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski, t. 1*, T. Pieronek, R. Zawadzki (red.), Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 1988, s. 55–69.
- Gasidło W., *Latarnik z ulicy Franciszkańskiej. Wspomnienie o kardynale Franciszku Macharskim*, w: *Kardynał Franciszek Macharski: kultu-*

- ra, media. W 5. rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego, R. Nęcek, J. Sobczyk-Pająk (red.), Wydawnictwo Arsarti, Kraków 2021, s. 142.
- Giddens A., *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996.
- Goldenberg H., Goldenberg I., *Terapia rodzin*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Huntington S.P., *Trzecia fala demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Familiaris consortio, o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, 22.09.1981 (tu: FC).
- Kawula S., *Kształty rodziny współczesnej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005.
- Kowal P., *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego w latach 1986–1989*, Wydawnictwo ISP PAN, Warszawa 2012.
- Kozek W., *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, M. Marody (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 140–160.
- Krzemiński I., *Ustrojowa transformacja w oczach polskich socjologów*, w: *Wielka transformacja, zmiany ustroju w Polsce po 1989*, I. Krzemiński (red.), Wydawnictwo Naukowe LOSGRAF, Warszawa 2011, s. 5–20.
- Macharski F., *Kazanie na Mszy świętej na rozpoczęcie uroczystości wręczenia Karty Praw Rodziny. Katedra na Wawelu 26.01.1992 r.*, w: AKMKr, 3.
- Macharski F., *Kazanie wygłoszone w dniu rozpoczęcia sympozjum na temat rodziny u SS. Urszulanek, Kraków 24.01.1981*, w: AKMKr, 1.
- Macharski F., *Słowo Metropolity krakowskiego na 55 Tydzień Miłosierdzia, 21.09.1999*, w: AKMKr, 4.
- Macharski F., *Słowo wstępne do książki F. Adamskiego Wychowanie w rodzinie 1979 r.*, w: AKMKr, 1.
- Majkowski W., *Bezrobocie jako czynnik rodzinnych dysfunkcji*, w: *Rodzina, Trud, Praca, Świętowanie*, Z. Struzik (red.), Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2015, s. 245–268.

- Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Mariański J., *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2014.
- Markowski D., *Masowa konsumpcja jako czynnik zmiany społecznej*, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, D. Markowski, P. Setlak (red.), Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Tarnobrzegu, Tarnobrzeg 2008, s. 85–98.
- Mysona-Byrska J., *Konsumpcjonizm jako błąd mentalny*, „Logos i Ethos” 2017, t. 45, s.126–141.
- Olszowski W., *Duszpasterska działalność ks. Franciszka Macharskiego w latach 1979–2005*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2015.
- Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999.
- Piegsa J., *Małżeństwo sakramentem – rodzina Kościołem domowym*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, Opole 2005.
- Pokrywka M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Póltawska W., *By rodzina była Bogiem silna*, Wydawnictwo Św. Pawła, Częstochowa 2003, s. 31–32.
- Rembowski J., *Rodzina w świetle psychologii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1978.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004.
- Romaniszyn K., *O sile konsumpcjonizmu*, w: *Nowa droga do zniewolenia? O życiu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, K. Romaniszyn (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
- Roszkowski W., *Transformacja systemowa – Polska na tle porównawczym*, „Studia Polityczne” 2001, t. 12, s. 10–25.
- Ryś G., *Pasterz w czasach przełomu*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec (red.), Wydawnictwo PAT, Kraków 2004, s. 11–51.
- Sikorski W., *Psychologia relacji wewnątrzrodzinnych, komunikowanie się i psychoterapia*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2021.
- Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2008.

- Stierlin H.S., Rucker-Embden I., Wetzel N., Wirdching M., *Pierwszy wywiad z rodziną*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
- Szlendak T., *Socjologia Rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Sztaba M., *Etyczno-moralne postawy życia społecznego w świetle nauczania Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Wyższego Instytutu Teologicznego w Częstochowie, Częstochowa 2019.
- Sztompka P., *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych. Zaufanie, lojalność, solidarność*, „Studia Socjologiczne” 1997, t. 4, nr 147, s. 5–19.
- Świerczek A., *Instytut Teologii Rodziny PAT w Krakowie w służbie rodzinie*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec (red.), Wydawnictwo PAT, Kraków 2004, s. 393–401.
- Świerczek A., *Rola dialogu w kształtowaniu relacji w rodzinie*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, M. Duda, A. Świerczek (red.), Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2014, s. 154–173.
- Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Tyszka Z., *Stan i przeobrażenia rodzin polskich na przełomie wieków XX i XXI. Niedawna przeszłość i teraźniejszość*, w: *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Z. Tyszka (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 10–32.
- Wal J., *Posługa miłosierdzia Kościoła krakowskiego w latach 1979–1994*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec (red.), Wydawnictwo PAT, Kraków 2004, s. 367–387.
- Wallas T., *Transformacja systemowa w Polsce i jej konsekwencje. Przyczynek do oceny*, w: *Między historią, politologią a medioznawstwem*, T. Wallas (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 355–370.
- Widziane z Franciszkańskiej: rozmowy z kardynałem Franciszkiem Macharskim*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2001.

- Wierzbicki A., *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 1996, t. 9, nr 1–2, s. 110–125.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.
- Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020.
- Ziółkowski M., *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, J. Mariański (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 20–38.
- Zoll A., *Nie można zapomnieć*, w: *Kardynał Franciszek Macharski: kultura, media. W 5. rocznicę śmierci Metropolity Krakowskiego*, R. Nęcek, J. Sobczyk-Pająk (red.), Wydawnictwo Arsarti, Kraków 2021, s. 20–27.

Łukasz Piórkowski – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk socjologicznych, inspirujący rekolekcjonista, ceniony duszpasterz, zaangażowany w ruchy odnowy Kościoła. Popularyzator dziedzictwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Dyrektor Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach. Główne obszary zainteresowań badawczych: dziedzictwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II, współczesne teorie socjologii małżeństwa i rodziny, socjologia moralności i wartości, problemy społeczne i ich diagnozowanie, socjologia i antropologia Internetu, kultura cyfrowego narcyzmu. Ostatnio opublikował *Małżeństwo i rodzina w okresie transformacji ustrojowej w Polsce*. Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

Lech Wołowski

<https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Józef Tischner jako apologeta chrześcijaństwa

Wprowadzenie

Wpowszechnej percepcji społecznej Józef Tischner niemal jednomyślnie postrzegany jest jako filozof. Pewne różnice mogą wystąpić przy bardziej szczegółowej klasyfikacji. Niektórzy zapamiętali Tischnera z jego filozofii wartości, inni z filozofii człowieka, jeszcze inni z filozofii gór. Niewątpliwie znany jest ze swojego wkładu w filozofię spotkania i dramatu, a także z szerokiej gamy bardziej praktyczno-filozoficznych zagadnień dotyczących życia społeczno-politycznego w dobie przemian ustrojowo-społecznych, jakie miały miejsce w Europie środkowej pod koniec minionego wieku.

Charakterystyczne jest to, że w żadnej z wymienionych powyżej dziedzin nie padło ani razu słowo *Bóg* czy *teologia*, ani też *apologia*, a już tym bardziej nie *apologia chrześcijaństwa*. W oczach wielu nie tylko postronnych obserwatorów, ale także licznych uczniów i przyjaciół Tischnera – nawet tych bardzo dobrze znających go osobiście – przez długi czas panowało i do dziś jeszcze gdzieś tam gdzieś pokutuje przekonanie, iż filozofia rozumiana czysto horyzontalnie i wyłącznie antropologicznie zdominowała całkowicie refleksję tego wybitnego krakowskiego myśliciela.

Wydarzeniem, które urosło już niemal do rangi symbolu takiego podejścia do Tischnera i jego twórczości, stał się dialog, jaki podjął on ze swoją doktorantką Anną Karoń-Ostrowską w ramach obszernego wywiadu, którego udzielił w Łopusznej na przełomie 1992 i 1993 roku¹. W kluczowym momencie omawianego wywiadu pada pod adresem Tischnera zarzut „milczenia o Bogu”:

A.K-O.: Wciąż mam poczucie, że mówi Ksiądz o Kościele jako filozof, nie jako duszpasterz. Mówi Ksiądz o myśleniu, nadziei, prawdzie...

J.T.: Cóż jeszcze?

A.K-O.: Nawet w filozofii nie zajmuje się Ksiądz problemem Boga. Czy jest to programowe Tischnera milczenie o Bogu?

J.T.: Oby wszyscy tak milczeli o Bogu jak ja! Mówię o tym, co widzę, a nie o tym, co sobie wymyślę, że zobaczą. Kiedy robię filozofię człowieka i staram się, żeby tego człowieka pokazać w maksymalnym otwarciu na Boga, to ja milczę o Bogu?!²

¹ W formie książkowej wywiad ten ukazał się w dwóch różnych wydaniach. Pierwsze wydanie pt. *Spotkanie* ukazało się w 2003 r. W niniejszym opracowaniu wykorzystane będzie wydanie późniejsze, rozszerzone i opublikowane pod zmienionym tytułem: *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.

² *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu*, s. 209.

Warto dodać, że powyższy fragment za kluczowy dla całego wywiadu uznała sama jego autorka, przyjmując słowa bezcennej reakcji Tischnera na ów zarzut „milczenia”, tj. płynący z głębi jego jestestwa okrzyk: „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!” za tytuł rozszerzonego książkowego wydania tej rozmowy. Właśnie ta reakcja Tischnera pokazuje najdobitniej, jak daleka była mu idea „milczenia o Bogu”. Skądś jednak ten zarzut musiał się wziąć. Nie był on tylko sarkastycznym docinkiem nawiązującym do analogicznego zarzutu, jaki sam Tischner wysunął niegdyś wobec Heideggera³.

Otóż niewątpliwie prawdą jest, iż najgłośniejsze, tj. najbardziej rozpowszechnione (w sensie szerokiego społecznego odbioru), dzieła Tischnera do pewnego stopnia „milczą” o Bogu, choć absolutnie nie można powiedzieć, że zupełnie o nim nie mówią. Istnieją jednak mniej znane, czasem nawet niemal zupełnie nie-

³ Zob. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: *Myslenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 137–161. Trzeba dodać, że słowo *zarzut* w omawianym kontekście nie może być rozumiane dosłownie. Podobnie bowiem jak w swym wywiadzie z Tischnerem Anna Karoń-Ostrowska, również Tischner we wspomnianym tu tekście nie tyle zarzuca Heideggerowi milczenie o Bogu, co – może w nieco prowokacyjny sposób – stara się odkryć drugie, głębsze dno, kryjące się za tym pozornym milczeniem: „Utarła się opinia, że u Heideggera problem istnienia *resp.* nieistnienia Boga właściwie nie pojawia się. Refleksje Heideggera mają rozwijać się na płaszczyźnie, która ani o Bogu nic nie mówi, ani nie jest płaszczyzną mowy Boga do człowieka. Wydaje mi się jednak, że jest to tylko pozór. Jest prawdą, że w tej filozofii nie konstruuje się żadnych «argumentów» za istnieniem Boga, że słowo «Bóg» pojawia się rzadko, i to najczęściej w kontekście krytyki kierowanej pod adresem tradycyjnych metafizyk, i że naczelnym jej problemem był i nadal jest człowiek. Nie znaczy to jednak, aby była to filozofia agnostyczna lub ateistyczna. Są różne rodzaje milczenia o Bogu. Milczenia Heideggera nie świadczą ani za nieobecnością problemu Boga w jego filozofii, ani za nieobecnością Boga w świecie, ani tym bardziej za nieistnieniem Boga”. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, s. 137.

znane dzieła krakowskiego myśliciela, które o Bogu nie tylko mówią – choć trzeba jednocześnie zaznaczyć, że o Nim nie krzyczą – ale są Jego apologią, a w dodatku są apologią nie jakiegoś abstrakcyjnego „Boga filozofów”, lecz stanowią apologię osobowego, Trójjedynego Boga, a Tischner w tej perspektywie jawi się jako subtelny, przenikliwy i przede wszystkim bardzo dojrzały apologeta chrześcijaństwa.

Na potrzeby niniejszego opracowania skoncentrujemy się na dwóch takich dziełach. Pierwsze, zatytułowane *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, ukazało się w 1974 r. w miesięczniku „W drodze” i stanowi apologię i jednocześnie fenomenologiczną analizę zdolności człowieka do otwarcia się na osobowego Boga⁴. Kluczowym elementem apologetycznym tego dzieła jest – jak określa to tam autor – swoisty „intymny argument na istnienie Boga-Osoby” skonstruowany na potrzeby współczesnego człowieka, do którego znane z klasycznych opracowań „argumenty ontologiczne” raczej już nie docierają.

Drugim dziełem jest napisany przez Tischnera już pod koniec życia, bo w 1999 r., krótki trynitarno-antropologiczny tekst pt. *Życie wewnętrzne Boga*, umieszczony w zbiorze pt. *Ksiądz na manowcach*⁵. Tekst ten stanowi jedną z najpiękniejszych współczesnych trynitarno-chrześcijańskich apologii wolności człowieka. Jest to niesłychanie ważny głos w kontekście mnożących się obecnie i agresywnie propagowanych deterministycznych, tzw. „naukowych” teorii próbujących pozbawić człowieka tego, co Tischner nazywał największym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga, tj. wolności.

⁴ J. Tischner, *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W drodze” 1974, nr 2, s. 3–16.

⁵ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 88–101.

Ku Transcendencji, która jest Osobą

Jeżeli chcielibyśmy wskazać na podstawową różnicę pomiędzy „Martina Heideggera milczeniem o Bogu” a „Józefa Tischnera milczeniem o Bogu”, to jak sam Tischner słusznie to określił, w filozofii Heideggera „nie konstruuje się żadnych «argumentów» za istnieniem Boga”, a „słowo «Bóg» pojawia się rzadko”⁶. Tymczasem, dla odmiany, Tischner jest autorem niezwykle głębokiego apologetycznego tekstu chrześcijańskiego, w którym słowo „Bóg” przewija się wielokrotnie, na każdej dosłownie stronie, a jednym z głównych celów tekstu jest skonstruowanie, wprawdzie nietypowego z punktu widzenia kanonów klasycznej apologetyki, ale jednak w pełni wartościowego i bardzo oryginalnego „argumentu na istnienie Boga-Osoby”. Stąd też i tytuł omawianego tekstu: *Ku Transcendencji, która jest Osobą*.

W tekście tym od samego początku Tischner stara się przełamać standardowe metafizyczno-ontologiczne i tomistyczno-neoscholastyczne schematy argumentowania za istnieniem Boga. Pragnie spojrzeć na problematykę apologetyki chrześcijańskiej z zupełnie innego, dużo bliższego współczesnemu czytelnikowi punktu widzenia:

Gdy uwikłany w ziemski dramat człowiek stawia pytanie o istnienie Boga, to z całą pewnością nie chodzi mu o istnienie jakiegokolwiek Boga. Jego serca nie zaprzęta sprawa Pierwszej Przyczyny, Pierwszego Poruszydca, Bytu *per se*, Absolutnego Rozumu. Chodzi mu o Kogoś, kto mógłby objąć pełnym serdeczności zrozumieniem mrok i jasność, nędzę i wielkość, pokorność i dumę przenikającą jego ludzką egzystencję⁷.

⁶ J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, s. 137.

⁷ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 3.

Dlatego też w całym swoim tekście krakowski myśliciel trzyma się z dala od metafizycznych i ontologicznych argumentów apologetycznych. Jego apologia polega na aksjologiczno-personalistycznym spojrzeniu na rzeczywistości transcendentne, w którym to spojrzeniu Bóg postrzegany jest nie jako Absolutny Byt, lecz jako Heroiczna Miłość:

Dlatego nie chodzi mi o istnienie jakiegokolwiek Boga. Chodzi mi o Boga zdolnego do Miłości. Mówi się dzisiaj często, że Bóg to najwyższe Sacrum. Ale, aby Sacrum było naprawdę Sacrum, musi mieć swą podstawę w heroicznej miłości. Nie ma Sacrum poza heroizmem. I nie ma heroizmu poza miłością. Bóg albo jest heroiczną Miłością, albo nie jest żadnym Sacrum⁸.

Aksjologiczno-personalistyczne podejście Tischnera przejawia się w tym, iż wspomnianą wyżej miłość rozumie on jako uznanie wartości osoby ludzkiej przez Osobę Boga:

Miłość, wzięta w swej idealnej czystości, jest najpierw uznaniem Drugiego w jego niepowtarzalności. Miłość odkrywa, że Drugi jest jedyny. Co więcej... Widzi ona jednocześnie, że jedyność Drugiego jest cenna, jest wartością. Drugi jest cenny w swej jedyności. Ty jesteś Ty, jesteś inny. I to, że jest tak, a nie inaczej, jest wielkie, piękne, cenne. Jesteś Człowieku wartością unikalną. Gdy słyszymy, że ktoś zawiedziony mówi do drugiego: „jesteś taki sam jak wszyscy”, wiemy, że to koniec miłości. [...] Gdy pytam o istnienie Boga, w moim pytaniu [...] odsłania się najbardziej ważna dla mnie zagadka: czy istnieje Ktoś, kto pochyłony nade mną wypowiada w stronę wiązanki życia jaką jestem, swoje pełne ofiarności „no bądź”, odsłaniając tym życzeniem wobec mnie samego moją dla mnie nawet nie pojętą

⁸ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 3.

cenę, wartość mojego Ja? [...] Taki jest w zarysie sens pytania o istnienie Boga-Osoby⁹.

W tym momencie krakowski myśliciel stawia dwa kluczowe pytania: „Czego potrzeba, aby na to pytanie mogła paść pozytywna odpowiedź? Co się musi stać, abym uwierzył?”¹⁰.

Odpowiedź, jak łatwo można się domyśleć, nie jest prosta. Tischner stara się ją usystematyzować wyróżniając cztery podstawowe etapy, w trakcie których człowiek otwiera się na intymne doświadczenie Boga-Osoby, objawiającego się człowiekowi „jako ktoś zdolny do najserdeczniejszego zrozumienia”¹¹. Poniżej prześledzimy pokrótce każdy z tych etapów.

Trwanie wolności

Otwarcie człowieka na doświadczenie objawiającego się Boga Tischner opisuje w kategoriach trwania i oczekiwania:

Rzecz w tym, że osoba spełniając swe otwarcie na Boga wchodzi w nowy sposób bytowania w świecie. To nie „aktami” chce ona osiągnąć Boga. Chce Go osiągnąć jedynym w swoim rodzaju sposobem bytowania, który nie przemija, lecz trwa i w którym jest ona cała. Chętnie powiedziałbym, że tym nowym sposobem bytowania jest trwanie wolności¹².

Mówiąc językiem Heideggera, można by powiedzieć, że Tischner wprowadza tu jakby nowy egzystencjał, polegający na trwaniu w postawie wolności i otwartości, a postawa ta staje się ludzką

⁹ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 4–5.

¹⁰ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 5.

¹¹ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 5.

¹² J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 6.

„władzą «dotykania» Transcendencji”¹³. Nie oznacza to bynajmniej jeszcze wejścia w jakąś bezpośrednią relację z ową Transcendencją. Jest to jak na razie wolny wybór przyjęcia takiej postawy:

Co człowiek wybiera w swym oczekiwaniu na wołanie Boga? Na razie wybiera tylko możliwość: możliwe, że Bóg jest. Oznacza to jednak dla człowieka bardzo dużo. Bo w tym wyborze możliwości jest zawarty zarazem wybór samego siebie. Człowiek decyduje się, że odtąd każda chwila jego istnienia będzie otwarciem na tę możliwość. Tak więc wybór kieruje się na zewnątrz i do wewnątrz. Wybierając możliwość Boga, wybieram sposób bytowania w stanie wolności „według nadziei”. Moja wolność ma nadzieję, że Ktoś przyjdzie. I to nie jest żaden „akt” – to sposób bycia¹⁴.

Intuicja świadomości wartości Sacrum

Kolejny etap to wkroczenie w obszar „intuicji świadomości wartości Sacrum” w nadziei na obopólne zrozumienie. Tischner w swym opracowaniu bardzo mocno podkreśla, że nie chodzi tu o poznanie Sacrum, czy też o tradycyjnie ujętą próbę zrozumienia Go¹⁵, lecz o głębokie, intymne, intuicyjne wyczuwanie wartości Sacrum:

¹³ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 7.

¹⁴ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 7.

¹⁵ W Tischnerowskiej analizie tego etapu pada wprawdzie termin *zrozumienie*, ale interpretowany jest on nie w sensie próby poznawczego zrozumienia Sacrum przez człowieka, lecz w sensie przeżywania przez niego nadziei na bycie przez Sacrum zrozumianym i na zrozumienie siebie i świata w tej perspektywie. Dlatego też Tischner mówi w tym kontekście o „nadziei zrozumienia”, której dużo bliżej jest do odczuwania i wzajemnego rozumienia się niż do rozumienia w sensie poznawczym: „Tak więc wybierając sposób bytowania

Czynnikiem wyróżniającym jest intuicyjna świadomość wartości Sacrum. Wolność jest zogniskowana wokół Sacrum. Świadomość Sacrum ma tu znów intencję podwójną: na zewnątrz i do wewnątrz. Czuję siebie w obliczu (możliwego) Sacrum. Sacrum jest jako wartość wobec mnie. I ja jestem wobec Sacrum. Odczucie Sacrum jest zarazem współczuciem siebie. Wnikliwie wiedział to M. Scheler. Im wyższa wartość – pisał – tym głębsze jej odczuwanie. Stając w obliczu najwyższej Wartości, człowiek czuje, jak w jego wnętrzu otwiera się jakaś nowa przestrzeń, nowy wymiar. [...] „Władzą” odczuwania Sacrum jest głębia człowieka, miejsce wypełniane przez wolność¹⁶.

Widać teraz wyraźnie, dlaczego potrzebny był etap pierwszy, polegający na otwartym trwaniu w wolności. Tylko podczas takiego trwania człowiek zdolny jest wytworzyć w sobie niezbędną przestrzeń, potrzebną po to, by znalazło się w niej miejsce na intuicję i świadomość wartości Sacrum. Człowiek, który w sobie takiej przestrzeni nie wytworzył, „jest jak podczas słuchania muzyki, której nie pojmuje: wie on być może, że to jest arcydzieło, ale arcydzieła nie czuje”¹⁷.

w stronę Boga, wybieram nadzieję zrozumienia siebie i zrozumienia świata w perspektywie Sacrum – czystej heroicznej miłości. Rozumienie, które tu wchodzi w rachubę, jest swoiste: to jedność «wiedzy» i umiejętności, widzenia i wolności, wewnętrznego czynu i wewnętrznego ukojenia”. J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 8–9.

¹⁶ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 8.

¹⁷ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 8.

Poczucie siebie jako wartości i Boga jako Sacrum – najwyższej Wartości

Na tym etapie przychodzi moment na wyeksponowanie aksjologicznego aspektu Tischnerowskiej apologii. Jednym z kluczowych dla krakowskiego myśliciela elementem nawiązania żywej, głębokiej i sensownej relacji z Bogiem jest moment – poetycko określany przez niego „promieniem rozświetlającym” – uświadomienia sobie, że zarówno człowiek stanowi wartość dla Boga, jak i Bóg dla człowieka:

Nigdy dość na temat poznania wartości! Promieniem rozświetlającym przed człowiekiem mroki jego wnętrza i wywołującym w nim odruch przemiany, promieniem ukazującym mu, jakim naprawdę jest, jest promień wypływający z wartości¹⁸.

Moment uświadomienia sobie własnej wartości jest momentem kluczowym, gdyż od tego momentu otwiera się perspektywa bycia wartościowym nie tylko dla siebie, ale przede wszystkim dla drugiego, nie wyłączając stąd Boga. Perspektywa oznacza jednakże jedynie intymną nadzieję, a nie poznawczą pewność:

Oto podejrzewam, a może mam nieśmiałą nadzieję, że mógłbym być przedmiotem Miłości. Ale czy naprawdę jestem, tego nie wiem. To jest jakieś bardzo tragiczne „nie wiem”... Wyłania się alternatywa. Wszystko albo nic: albo wszystko ma sens, albo nic nie mam sensu. Na tym poziomie nie ma pośrednich możliwości. Gdy człowiekowi chodzi o Boga, to zarazem chodzi mu o siebie¹⁹.

¹⁸ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 9.

¹⁹ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 9.

Widać, że stajemy tu jakby na skraju dramatycznego rozdroża, znajdujemy się w sytuacji granicznej *albo-albo*. Jest to moment decyzji: albo uzależniamy sens i wartość dramatu naszej egzystencji od absolutnej wartości Miłości-Sacrum, która musi za tym dramatem stać, albo wybieramy beznadziejną i bezwartościową hipotezę, że za tym dramatem nie kryje się już nic:

Człowiek nosi w sobie głęboko przeświadczenie, że absolutne usprawiedliwienia rzeczy, jakie dzieją się z egzystencją ludzką, mogą być darem absolutnej i czystej Miłości. Tylko Miłość może usprawiedliwić i rozwiązać dramat. Stąd to pytanie: Czy moje Ja wyłoniło się i nadal wyłania z Transcendentnego „no bądź”, które przeprowadza z nicności do istnienia tę małą wartość, jaką jestem? Bo jeśli tak, to istnienie moje ma sens. Ma go nawet wtedy, gdy nie umiem i nie potrafię wszystkiego zrozumieć. Wybierając nadzieję Boga, wybieram „hipotezę”, że sens jest²⁰.

Unikalny wybór

Poprzedni etap zaprowadził nas na sam skraj egzystencjalnego rozdroża, wymuszając podjęcie dramatycznej decyzji. Oczywiście w takim momencie każdy dokonuje sam odpowiedniego wyboru. Przejście do czwartego etapu oznacza podjęcie decyzji „za”, tj. dokonanie – jak to określa Tischner – „unikalnego wyboru”. Ale jak się okazuje, nawet to jeszcze nie wystarcza. W przeciwnym razie Bóg nie miałby za wiele w całym tym procesie do powiedzenia. Dlatego Tischner omawiając poprzednie etapy dbał o to, by mówić tylko o trwaniu, o otwartości, o nadziei, o wyczuwaniu i w ostatecznym kroku o dokonywaniu wyboru, ale nie o wchodzeniu

²⁰ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 9.

w relację, o poznawaniu, ani nawet o wzajemnym dialogowaniu. Na to wszystko przyjdzie z pewnością jeszcze czas, choć te etapy nie będą już przedmiotem rozważań Tischnera w omawianym tu dziele. Tischnerowi wystarczy to, że człowiek, który doświadczył już poprzednich etapów i dokonał owego „unikalnego wyboru”, w „wolności według nadziei” ma prawo oczekiwać teraz na jakiś znak od Boga, jest bowiem już zdolny do odczytania tego znaku:

Człowiek, który znalazł się w postawie „wolności według nadziei” (sformułowanie P. Ricoeura), szczególnie mocno uwrażliwił siebie na ewentualne objawienia się Boga. Objawienia te mogłyby przyjść zewsząd. Wszystko może być hierofanią (Eliade). Ale jeden obszar bytu jest szczególnie preferowany: indywidualny los człowieka, który kształtuje się w ścisłym splocie z losem innych, podobnych mu ludzi. Nadzieją otwierającej się osoby jest to, że Bóg przyjdzie do niej osobiście, poprzez jej indywidualny los, że wyłoni się spośród pozornie przypadkowych spotkań i rozstań z innymi, ze wlotów i upadków, z horyzontu zdarzeń, jakimi wypełniona jest nasza codzienność wśród ludzi²¹.

Bardzo ważne jest to ostatnie podkreślenie. Tischner bardzo mocno uwrażliwia czytelnika na to, by nie oczekiwać jakichś nadzwyczajnych cudownych znaków, ani nie poszukiwać chorobliwie jakichś nadprzyrodzonych prywatnych objawień. Osobowy Bóg Miłość-Sacrum, o którym mówi Tischner, przychodzi do człowieka nie w spektakularnych duchowych burzach i emocjonalnych trzęsieniach ziemi występujących raz na kilkaset lat, lecz w delikatnym powiewie wiatru pozornie zwyczajnej codzienności. Stąd poniższa przestroga dotycząca poszukiwania omawianych tu znaków:

²¹ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 9–10.

Poszukiwanie to wywołuje niekiedy wrażenie, że człowiek oczekuje cudu objawień prywatnych, ale to tylko pozór. Cud jest niezrozumiałością na tle uniwersalnej zrozumiałości. Tymczasem tutaj jest coś odwrotnego, jest szukanie anty-cudu. Cały wszechświat wydaje się zdumiewająco mądry. Czy moje istnienie miałoby być inne? Chodzi więc człowiekowi o to, by mógł własne życie potraktować na równi z istnieniem świata, od którego bije ku niemu blask zdumiewającej mądrości²².

Argument intymny

Ten ostatni punkt umieszczony w ramach rozważań obecnie paragrafu nie jest opisem kolejnego, piątego jak by się mogło wydawać etapu. Chodzić tu będzie o wyciągnięcie zbiorczego wniosku z przedstawionych wyżej analiz. Tak zresztą robi też sam Tischner w omawianym tu dziele.

Opisane w poprzednim punkcie dokonanie „unikalnego wyboru” wprowadza człowieka w obszar doświadczenia mądrości. Egzystencjał trwania wolności opisany w pierwszym punkcie jest nadal aktualny, teraz jednak trwanie to napełnia się sensem w obliczu spotkanej mądrości, w świetle której to, co poprzednio jawiło się jako odrażający absurd, teraz staje się pociągającą tajemnicą:

Człowiek nieustannie wypełnia otwarcie swej wolności. Tworzy siebie i spełnia swe pielgrzymowanie. Raz po raz uderza weń doświadczenie mądrości. Rozumie, jak ostatni będą pierwszymi, jak błogosławieni są ubodzy duchem, jak Bóg jest większy niż jego serce, jak „Ktoś” wie, co jest w nim, tak że nie trzeba, aby Mu mówiono. [...] Istnienie jest nadal dla niego głęboką tajemnicą. Ale nie jest ono

²² J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 10.

już tajemnicą absurdalną. Tak więc procesy usensowie-
nia polegają na przechodzeniu od wiadomości, że obok
człowieka jest mrok absurdu, który trwoży i zniechęca do
życia, do świadomości, że przed człowiekiem jest mrok
Tajemnicy, który fascynuje i nadaje wartość życiu²³.

Omawiany wyżej „unikalny wybór” nabiera w tej perspekty-
wie głębszego, bo wzajemnego wymiaru. Okazuje się bowiem, że
„unikalny wybór”, na jaki świadomy swej wartości człowiek stawia
w swym otwarciu się na Boga-Osobę, jest echem pierwotnie „uni-
kalnego wyboru” jakiego Bóg-Sacrum dokonał wobec człowieka:

Z narastającego i stopniowo pogłębiającego się rozumie-
nia siebie, rozumienia losu innych ludzi i losu świata, z ro-
zumienia, które jest najpierw aktem wolności i nadziei,
a potem nieustannym ciągiem interpretacji, z czucia siebie
jako wartości i czucia Boga jako Sacrum, ze świadomości,
że się jest prowadzonym, że się wrasta w mądrość, życie
i wolność, wyłania się niezwykle głębokie doświadczenie
egzystencjalne. Jego sens oddają słowa: jestem, jestem
dzięki wyborowi Boga²⁴.

W tym momencie Tischner dochodzi do kluczowej konkluzji
swej apologii, tj. formułuje swój „intymny argument na istnienie
Boga-Osoby”:

Przeświadczenie, że człowiek dzięki wyborowi Boga żyje,
nazywam tutaj intymnym argumentem na istnienie
Boga-Osoby. Argument ten nie jest w swej pierwotno-
ści łańcuchem rozumowań. Jest integralną częścią sposobu
bytowania człowieka, który polega na „wolności według
nadziei”²⁵.

²³ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 12.

²⁴ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 14.

²⁵ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 15.

Widać wyraźnie, że Tischner bardzo starannie dba o to, by swojego argumentu nie nazywać dowodem. Mało tego, jawnie podkreśla, że argument ten nie ma nic z obiektywności, intersubiektywności ani nawet falsyfikowalności. Jest to argument intymny – tylko tyle i aż tyle:

Jest to prawdziwy argument, ponieważ zniewala umysł do stopniowego eliminowania lub nieprzywiązywania wagi do wątpliwości. Ale jest to argument intymny. Zjawia się w głębi ludzkiej świadomości, zobowiązując wyłącznie tego, kto go posiada. Nie może się on poddać regułom intersubiektywności. Wszak wyrósł z doświadczenia czegoś unikalnego, by kogoś „unikalnego” modelować. Nie sposób też wytaczać przeciwko niemu „dowodów anty-”. Argument intymny jest mądrzejszy niż znająca tylko reguły ogólne mądrość „tego świata”²⁶.

Argument intymny zasadza się na głębokim, intymnym, tj. duchowym poczuciu wzajemnej pewności egzystencji:

Intymny argument wyłania się z doświadczenia egzystencjalnego dotyczącego samego człowieka: ja jestem, jestem sobą, jestem prawdziwiej. Świadomość, że Bóg jest, kieruje się w stronę przeciwną, na zewnątrz, ku Transcendencji. Istnienie poprzedza tu pewność. Najpierw mam świadomość, że jestem sobą, a potem pewność, że Bóg jest²⁷.

Ostatecznie więc apologetyka Tischnera jest nie tylko apologetyką aksjologiczno-personalistyczną – taki był punkt wyjścia – jest ona w ostatecznym rozrachunku apologetyką egzystencjalno-antropologiczną, taki jest bowiem punkt dojścia, który hasłowo sparafrazować można następującymi słowami: Jestem, więc Bóg JEST!

²⁶ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 15.

²⁷ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 15.

Życie wewnętrzne Boga

Apologia chrześcijaństwa nie kończy się oczywiście na wyprowadzaniu przeróżnych argumentów za istnieniem Boga, nie są one nawet w niej najważniejsze. Można bowiem przyjąć nawet bez żadnych dodatkowych argumentów Jego istnienie, ale natychmiast potem omijać takiego Boga szerokim łukiem, po to np., żeby nie dopuścić, by cokolwiek z Nim związane mogło zacząć zagrażać ludzkiej wolności. Bardzo często powodem odrzucenia nie tyle idei Boga, co żywego z nim osobistego kontaktu jest właśnie obawa utraty wolności. Ma to miejsce zazwyczaj wtedy, kiedy człowiek przytłoczony jest ontologicznymi argumentami za istnieniem jakiegoś wszechmocnego, wszechpotężnego, wszystko kontrolującego Absolutnego Bytu, który jest w stanie totalnie zdominować każdy, nawet najdrobniejszy i najbardziej intymny aspekt jego życia.

Dlatego też Tischner – po przedstawieniu argumentu za istnieniem nie jakiegoś ontologicznego wszechpotężnego, abstrakcyjnego i absolutnego Monstrum, lecz żywego osobowego Boga, który objawia się człowiekowi w intymnej relacji miłości – przechodzi do kluczowego dla dzisiejszego człowieka zagadnienia wolności. Problem ten krakowski myśliciel podejmował oczywiście w wielu swoich opracowaniach. Do niektórych z nich nawiążemy w niniejszej refleksji, ale myśl przewodnia skoncentrowana będzie na jego rozważaniach zawartych w – nietypowym zdawałoby się jak na tego autora – apologetyczno-trynitarnym tekście zatytułowanym *Wewnętrzne życie Boga*.

Od samego początku nasuwają się tu dwa pytania. Po pierwsze: dlaczego Tischner „nagle” pod koniec swojego życia zainteresował się trynitologią? Po drugie: co ma wspólnego refleksja nad wewnętrznym życiem Trójjedynego Boga z chrześcijańską apologią wolności człowieka?

Żeby odpowiedzieć na pierwsze z tych pytań, warto zacytować od razu pierwszy akapit, jakim Tischner rozpoczyna omawiany tu tekst:

Ciekawe rzeczy dzieją się dziś w teologii Trójcy Świętej. Z teologią sprawy miały się zawsze tak, że obficie czerpała ona pomysły z filozofii, by po odpowiedniej przemianie spożytkować je w myśleniu o Bogu. Ale śladów ziemskiego pochodzenia pojęć teologicznych nie udało się zamazać. Można powiedzieć, że teologia trynitarna – zwłaszcza taka, jaką znajdujemy u św. Augustyna – nie jest niczym innym, jak odniesioną do Boga, opatrzoną cytatami z Biblii, zamaskowaną filozofią człowieka. Nie inaczej było z filozofią – przynajmniej z niektórymi jej nurtami. Te sięgały po inspirację do Biblii, by – również po odpowiedniej przeróbce uczynić z niej budulec myślenia o człowieku. Tak wędrowały pojęcia: jedno z ziemi ku niebu, a inne z nieba ku ziemi²⁸.

Tischner dostrzega więc nieodzowne zarówno dla myślenia teologicznego, jak i filozoficznego sprzężenie zwrotne pomiędzy tymi dwoma dziedzinami, które przejawia się m.in. właśnie poprzez opisaną przez niego „wędrowkę pojęć”. W rozwoju współczesnej mu trynitologii dostrzegł on ogromny potencjał drzemiący w pojęciu wewnętrznej „dialogiczności” Trójjedynego Boga:

Pojęciem, które odbywa dziś taką wędrowkę jest pojęcie „dialogiczności Boga”. Bóg w Trójcy Jedyny jest „rozmową”. Początki pojęcia „dialogu” („rozmowy”) tkwią w Biblii. Filozofowie, którzy czytali Biblię, wymyślili „filozofię dialogu” jako słowo o człowieku. Współcześnie filozofia dialogu odrywa się od człowieka, wzlata ku górze, staje się

²⁸ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 88.

pojęciem teologicznym i świeci w głąb tajemnicy Trójcy Świętej²⁹.

To, co najbardziej ujęło Tischnera w owym „dialogicznym” podejściu współczesnej trynitologii, dotyczy dokładnie tego samego zagadnienia, które poruszył na początku swych rozważań poświęconych omówionemu wcześniej argumentowi intymnemu. Tam kluczowym aspektem było dostrzeżenie wartości drugiego w sensie antropologicznym:

Miłość, wzięta w swej idealnej czystości, jest najpierw uznaniem Drugiego w jego niepowtarzalności. Miłość odkrywa, że Drugi jest jedyny. Co więcej... Widzi ona jednocześnie, że jedyność Drugiego jest cenna, jest wartością. Drugi jest cenny w swej jedyności. Ty jesteś Ty, jesteś inny. I to, że jest tak, a nie inaczej, jest wielkie, piękne, cenne³⁰.

Tutaj będzie chodziło również o odkrycie wartości drugiego, ale na dużo głębszym, bo trynitarnym poziomie. Pojęcie inności nie jest przypadłością i mankamentem doczesnej egzystencji tego świata. To pojęcie sięga absolutnych głębi Trójcy Świętej, wyznacza więc absolutny standard prawdy, dobra, wielkości, piękna i wartości:

Spróbujmy przenieść nasze pojęcie „inności” do wnętrza Boga. Syn jest inny, Ojciec jest inny, Duch jest inny – a nawet całkiem inny. W tradycji teologicznej istnieje pewna zasada określająca sens owej wewnątrzboskiej inności; poznałem ją dzięki św. Bonawenturze, jednak – wedle Ursa von Balthasara – swymi korzeniami sięga ona pierwszych wieków refleksji nad tajemnicą trynitarną: w Bogu nieskończona inność łączy się z nieskończonym podobieństwem Osób. Nieskończona inność i nieskoń-

²⁹ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 88.

³⁰ J. Tischner, *Ku Transcendencji*, s. 4–5.

zione podobieństwo... To brzmi jak sprzeczność. Są jednak sprzeczności, które otwierają niezwykle horyzonty³¹.

W tym momencie należy się na chwilę zatrzymać i odpowiedzieć sobie na drugie zadane na początku tego paragrafu pytanie. Zagadnienie „inności drugiego” w Trójcy Świętej jest niewątpliwie samo w sobie fascynującym zagadnieniem, ale co ono ma wspólnego z chrześcijańską apologią wolności człowieka? Otóż Tischnera od lat nurtował następujący problem:

Skąd bierze się wolność i przekonanie, że nie wszystko istnieje w zniewoleniu? W końcu gdziekolwiek skierujemy spojrzenie, niemal wszędzie okrywamy niewolę. „Ta sama przyczyna w tych samych warunkach przynosi ten sam skutek”. Świat jest powiązany milionami zależności. Wszystko, co jest, osacza pajęczyna systemu. Na pajęczynie pojawia się człowiek, w przypadku którego ta sama przyczyna w tych samych warunkach nie chce przynosić tych samych skutków. [...] Skąd w naszym świecie idea wolności? Skąd to słowo? Kto i kiedy wpadł na pomysł wolności? I czy to w ogóle możliwe, by na tej ziemi wymyślił ją ktoś z tej ziemi?³²

Wszystkie wewnętrzświatowe próby obrony wolności człowieka spełzają jak dotąd na niczym, mimo iż – paradoksalnie – to właśnie wolność, i prawo do niej wypisane są na niemal wszystkich sztandarach współczesnej myśli filozoficzno-społeczno-politycznej. Mało tego, im bardziej badacze zacieśniający swój horyzont poznawczy jedynie do empirycznej, biologiczno-fizycznej sfery aktywności ludzkiej zagłębiają się w kwestie wolności człowieka, tym bardziej dochodzą do przekonania o jej braku. Współczesna

³¹ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 93–94.

³² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 377.

nauka proponuje już dziesiątki eksperymentów, które mają na celu wykazywanie braku wolnej woli i całkowitego determinizmu rządzącego procesem decyzyjnym jednostek ludzkich. Tischner doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Dlatego wiedział, że ostatecznego, autentycznego źródła wolności człowieka nie da się znaleźć na tym pozornie całkowicie deterministycznym, czysto-materialnym świecie. Trzeba spojrzeć szerzej i głębiej. Trzeba wyrwać się z kajdan doczesności i przyziemności tego świata i odważyć się zajrzeć w głębię wewnętrznego, dialogicznego życia Trójcy Świętej.

Można teraz wrócić do przerwanego wcześniej toku rozumowania. Otóż kategoria „inności” okazuje się być kluczową charakterystyką wewnętrznego życia Trójjedynego Boga. Tischner stara się zgłębić tę prawdę:

Pójdźmy krok dalej. Jakim słowem określić tego, kto jest inny, a przecież w jakimś punkcie taki sam jak ja? Urs von Balthasar mówi: on „posiada siebie”. Na tym właśnie zasadza się tajemnica „inności”, że inny jest „posiadaczem siebie”. Chociaż jest to, na przykład, „mój syn”, to nie „ja go mam”, lecz on „ma siebie”. Po polsku mówimy: „samodzielny”, czyli „on-sam-jest-dzielny”³³.

Pojęcie „inności” i „samodzielnności” odniesione do Osób Trójcy Świętej staje się dla Tischnera podstawą do odkrycia prawdy o wewnętrznej wolności Boga:

W Bogu każda osoba „ma”, „posiada siebie”, „jest-samodzielna”. Tak właśnie definiuje się wolność. Czytamy u Bergsona: „Być wolnym to brać w posiadanie siebie”. [...] Odniesienie słów o „posiadaniu siebie” do Osób Trójcy oznacza, że każdej z Osób została przyznana wolność. Znakomicie pisze o tym Urs von Balthasar, choć nie on jedyny.

³³ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 94–95.

Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest „wewnętrznie wolny”: Ojciec wobec Syna, Syn wobec Ojca, Duch w stosunku do Ojca i Syna, Ojciec i Syn w stosunku do Ducha³⁴.

Odkrycie wewnętrznej wolności w Bogu prowadzi Tischnera do sformułowania trynitarnego argumentu za istnieniem wolności człowieka. Do dopełnienia całej układanki wystarczy w tym momencie dołożyć jeszcze tylko brakujący jak dotąd protologiczny element zapewniający nas o tym, iż człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga:

Odkrycie to rzuca snop światła na nasze ziemskie sprawy. Czy nie zastanawialiśmy się czasem, skąd na ziemi wzięła się wolność? Właściwie ziemia mogłaby się bez niej obejść. Nie ma wolności w wśród kamieni, wód, deszczów i gradów, trzęsień ziemi i wichrów. Nie ma wolności w pięknym świecie motyli w groźnych gniazdach węży. A u człowieka? Czy to nie paradoks, że człowieka nawiedza idea wolności? Skąd przychodzi? Jedni biją się o wolność, drudzy uciekają od wolności, ale wolność wciąż jest problemem. Czy wolność na tym świecie może być z tego świata? Ona jest przeciw naturze. Jeśli jednak Bóg jest wewnętrznie wolny, to wszystko ulega zmianie. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej³⁵.

³⁴ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 95. Więcej na temat okoliczności tego odkrycia oraz wpływu myśli Hansa Ursy von Balthasara na ten aspekt refleksji Tischnera w: L. Wołowski, *Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarnego wolności Boga*, „Analecta Cracoviensia” 2022, t. 54, s. 89–110.

³⁵ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 95.

Podsumowanie

Chrześcijaństwo od dwóch tysięcy lat wychodzi naprzeciw ludzkości z naprawdą dobrą nowiną. Nowina ta ma dwa podstawowe oblicza. Po pierwsze, zapewnia nas, że nie jesteśmy w tym zimnym i mrocznym wszechświecie sami, nie jesteśmy sierotami, bo jest transcendujący tę mroczną rzeczywistość Bóg-Światło, Bóg-Sacrum, Bóg-Osoba, Bóg-Ojciec-Syn-i-Duch Święty. Po drugie, na tym pozornie zdeterminowanym bezlitosnymi prawami dzungli świecie jest miejsce na być może mocno skrzępowaną i w wielu wymiarach poograniczaną, ale jednak autentyczną wolność człowieka, wolność, która jest śladem, świadectwem, obrazem i przede wszystkim darem pełnej, niczym nieograniczonej, nieskończonej wolności Boga-naszego-Stwórcy.

Każdy rasowy apologeta chrześcijański czuje się zobowiązany, by te dwa oblicza chrześcijańskiej dobrej nowiny z całą mocą, tak jak tylko potrafi, głosić światu. Jak zostało to w niniejszym opracowaniu wykazane, Tischner wywiązał się z tego zadania znakomicie. Bez najmniejszej wątpliwości zasługuje nie tylko na miano apologety chrześcijańskiego, lecz należy raczej stwierdzić, że zajmuje miejsce w ścisłej elicie współczesnych apologetów chrześcijańskich.

Na sam koniec zauważmy jeszcze jeden niesłychanie ciekawy aspekt apologetyki Tischnera. Jeśli wczytać się dokładnie w omówione powyżej jego teksty, to mimo że całkowicie obalają one tezę o rzekomym milczeniu Tischnera o Bogu, to jednak bezpośrednio nie obalają innej tezy, jaka mogłaby zostać postawiona, mianowicie tezy o milczeniu Tischnera o chrześcijaństwie, lub konkretnie o Bogu chrześcijan.

W analizowanych tu tekstach Tischner mówi „jedynie” o Transcendencji, o Bogu, który jest Osobą, o Bogu, który jest Sacrum,

o Bogu, który jest Wolnością i który obdarza wolnością, itd. Wydaje się, że nie mówi wprost o Bogu wiary chrześcijańskiej. *Explicite* w istocie nie mówi. Tischner po prostu nie narzuca się czytelnikowi ze swoim chrześcijaństwem. Tischner chce, by czytelnik chrześcijaństwo tego Boga, o którym on pisze, wydedukował sam. W jakiej innej religii mowa jest o Bogu-Osobie? W jakiej innej religii mowa jest o Bogu-Trójcy? *Implicitie* oba te teksty mogą mówić tylko i wyłącznie o Bogu wiary chrześcijańskiej, ale Tischner świadomie pozostawia uchyloną nieco furtkę, by pozostawić czytelnikowi wolność dojścia do tej konkluzji o własnych siłach.

Najważniejsze jest to, że „Bóg jest”, najważniejsze jest to, że obdarza On człowieka „łaską wszystkich łask”, czyli wolnością, wyrwającą człowieka z opresji fatalistycznego zniewolenia i wreszcie najważniejsze jest to, że dzięki temu – w przeciwieństwie do wielu innych koncepcji religijnych – „chrześcijanin może inaczej”:

Grecka koncepcja fatum głosiła, że właśnie na tym poziomie człowiek zawsze pada ofiarą mrocznych sił – jak Edyp, który zabija swego ojca i poślubia własną matkę. Edyp „nie może” inaczej, bo takie jest jego „przeznaczenie”. Chrześcijanin może inaczej, ponieważ jest wolny, „którą to wolnością obdarzył go Chrystus”³⁶.

³⁶ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 1997, nr 511, s. 23. Por. J. Tischner, *Wolność — łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszcześnie dar wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 12.

Józef Tischner jako apologeta chrześcijaństwa

Abstrakt

Niniejsze opracowanie ma na celu przedstawienie i przeanalizowanie mało znanej części twórczości Tischnera, którą można zakwalifikować do kategorii apologii chrześcijańskiej. Tischner doskonale znany jest z dość szerokiego spektrum swych zainteresowań filozoficzno-społeczno-politycznych. Bardzo mało znane są natomiast jego prace z zakresu apologetyki chrześcijańskiej i teologii – do tego stopnia, że niektórzy wysuwali nawet pod jego adresem zarzut „milczenia o Bogu”. Przedstawiona tu analiza aksjologiczno-personalistycznego „intymnego” argumentu na istnienie Boga-Osoby, jaki Tischner przedstawił w swoim artykule z 1974 r. pt. *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, oraz głęboko teologiczny, trynitarno-antropologiczny argument za istnieniem autentycznej wolności człowieka zawarty w jego tekście pt. *Życie wewnętrzne Boga* wykazuje w sposób jednoznaczny niepodważalny wkład Tischnera w dziedzinę apologetyki, a nawet plasuje go w gronie najwybitniejszych współczesnych apologetów chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: apologetyka chrześcijańska, Tischner, intymny argument na istnienie Boga-Osoby, wolność

Józef Tischner as a Christian Apologist

Abstract

The present study aims to present and analyze a little-known part of Tischner's work, which can be classified as Christian apology. Tischner is well-known for his fairly broad spectrum of philosophical and socio-political interests. On the other hand, his works in the field of Christian apologetics and theology are not very well known – to such an extent that some have even accused him of „being silent about God”. The analysis presented here regarding the axiological-personalistic „intimate” argument for the existence

of God-Person that Tischner presented in his 1974 article entitled *Towards Transcendence, which is a Person* and the deeply theological, Trinitarian-anthropological argument for the existence of authentic human freedom contained in his text entitled *The Inner Life of God* clearly demonstrates Tischner's indisputable contribution to the field of apologetics and even places him among the most outstanding contemporary apologists of Christianity.

Keywords: Christian apologetics, Tischner, intimate argument for the existence of God-Person, freedom

Bibliografia

- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.
- Tischner J., *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W drodze” 1974, nr 2, s. 3–16.
- Tischner J., *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 137–161.
- Tischner J., *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 1997, nr 511, s. 8–24.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Wolność — łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 10–13.
- Tischner J., *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 88–101.
- Wołowski L., *Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarniej wolności Boga*, „Analecta Cracoviensia” 2022, t. 54, s. 89–110.

Lech Wołowski – doktor habilitowany, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zakres bieżących zainteresowań obejmuje zagadnienia systematyczne i historyczne występujące w teologii dogmatycznej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Henriego de Lubaca, Hansa Ursa von Balthasara oraz teologicznych aspektów twórczości Józefa Tischnera.

Antoni Nadbrzeźny

<https://orcid.org/0000-0003-0973-3625>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (<https://ror.org/04qyefj88>)

Apologia dialogiczna **Arcybiskup Józef Życiński wobec** **współczesnej kultury**

W jednym z biogramów arcybiskupa Józefa Życińskiego (1948–2011), zwyczajowo umieszczanych na okładkach książek, możemy przeczytać, że należał do grona „tych hierarchów polskiego Kościoła, którzy nie wzbraniali się przed publicznym zabieraniem głosu w najtrudniejszych nawet kwestiach”, zaś jego „trafność spostrzeżeń oraz styl myślenia stały się inspiracją wielu katolickich intelektualistów”¹. We wspomnianej notce biograficznej dawny Metropolita Lubelski (1997–2011)² został określony mianem wy-

¹ Zob. *Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

² Więcej na temat życia i twórczości abp. Józefa Życińskiego, metropolity lubelskiego, zob. M. Słomka, *Sylwetka naukowa arcybiskupa profesora Józefa Życińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4, s. 21–28.

bitnego filozofa nauki, cenionego publicysty i ciętego polemisty. Zwłaszcza ostatnie określenie, w połączeniu z wysokimi kompetencjami Arcybiskupa w zakresie filozofii, teologii i nauk o kulturze, może szczególnie intrygować czytelników. Nasuwa się bowiem pytanie, w jakim stopniu ostra polemika może dziś przyczynić się do twórczego spotkania chrześcijaństwa z kulturą otwarcie promującą światopoglądowy pluralizm, dialog, inkluzję i tolerancję. Czy wyrafinowana pod względem semantyczno-formalnym polemika i związana z nią krytyka pewnych aspektów kultury nie utrudniają budowania mostów między Kościołem i światem współczesnym? Zróżnicowana w swych formach i bogata merytorycznie twórczość arcybiskupa Józefa Życińskiego stanowi cenny obszar dla badań dotyczących możliwości i efektywności apologii chrześcijaństwa dokonywanej w warunkach dynamicznych przemian społecznych i kulturowych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie apologetycznych aspektów myśli Józefa Życińskiego w perspektywie aktualnych wyzwań kulturowych. Z pewnością ciekawa byłaby analiza całej zróżnicowanej gatunkowo twórczości Arcybiskupa pod kątem identyfikacji/interpretacji wątków apologetycznych, sformułowanych w określonych kontekstach kulturowych, politycznych i religijnych. Ze względu jednak na przyjęte w artykule ramy materiałem źródłowym dla analiz będą wyłącznie dwa obszernie wywiady udzielone przez arcybiskupa Życińskiego (wydane w formie książek)³ oraz napisane przez niego wprowadzenia do opublikowanych materiałów z trzech Kongresów Kultury Chrześcijańskiej, które odbyły się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana

³ Zob. *Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011; *Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa arcybiskupa Józefa Życińskiego i Aleksandry Klich*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2012.

Pawła II w latach 2000, 2004 i 2008⁴. Wspomniane kongresy, co warto podkreślić, powstały z inicjatywy arcybiskupa Życińskiego, mocno zaangażowanego w prace Papieskiej Rady Kultury w Watykanie. W nawiązaniu do słynnych spotkań Jana Pawła II z ludźmi kultury i nauki w Castel Gandolfo, Arcybiskup pragnął, by lubelskie kongresy poświęcone problemom współczesnej kultury gromadziły szerokie grono intelektualistów, artystów i dziennikarzy, reprezentujących odmienne światopoglądy, ale jednocześnie zatroskanych o kształt kulturowego oblicza Europy i gotowych do twórczej wymiany myśli.

Dokonany przeze mnie wybór materiału źródłowego nie jest zatem przypadkowy, lecz wynika z faktu, że zarówno w wywiadach, jak i w tekstach wprowadzających do lubelskich kongresów apologijno-dialogiczny ton wypowiedzi Arcybiskupa wybrzmiewa szczególnie dobitnie, wyraźnie i konkretnie. Z tego względu warto przeanalizować myśli Józefa Życińskiego wyrażone w krótkich, sytuacyjnych i nierzadko błyskotliwych formach, by móc stworzyć szkic intelektualnego portretu arcybiskupa lubelskiego jako współczesnego apologety chrześcijaństwa w szybko zmieniającym się krajobrazie kulturowym.

⁴ Zob. J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości* (Lublin, 15–17 września 2000 r.), R. Rubinkiewicz, S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2000, s. 7–16; J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, w: *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy* (Lublin, 24–26 września 2004 r.), S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 9–14; J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, w: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności* (Lublin, 25–28 września 2008 r.), J. Mariański, S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2008, s. 9–21.

Ku apologii pretekstowej

Chrześcijańskie orędzie o zbawieniu w Chrystusie wymaga w ciągu dziejów aktualizującego uzasadnienia swej wiarygodności w odpowiedzi na zasadnicze pytania formułowane przez ludzi żyjących w coraz to nowych warunkach egzystencjalnych i kulturowych. Niezmienna ze swej natury prawda zbawcza objawiona w Chrystusie, przekazywana w żywym strumieniu kościelnej Tradycji, nieustannie zderza się z płynną konstelacją historycznych uwarunkowań, które rodzą konieczność permanentnych reinterpretacji istotnych wydarzeń, czynów i słów będących nośnikami Bożego objawienia w dziejach ludzkości. Kolejne pokolenia stają wobec przekazywanej przez Kościół opowieści o Chrystusie – Synu Bożym i pytają: dlaczego odległa w czasie jednostkowa historia Jezusa z Nazaretu miałyby określać sens życia współczesnych ludzi i w jakiej mierze może ona być ważna, a nawet decydująca dla przyszłości jednostek, społeczeństw i całej ludzkości?

Wobec tego typu fundamentalnych pytań arcybiskup Życiński nie przechodzi obojętnie. Ma świadomość, że kwestie etyczne, metafizyczne i ściśle religijne wymagają nieustannego przypominania, namysłu i pogłębiającego rozumienia, zwłaszcza w kontekście współczesnej amnezji i próżni aksjologicznej. Jego zdaniem bolesne doświadczenie młodych narkomanów, zniszczonych i wypalonych psychicznie, jednoznacznie potwierdza realizm papieskiego ostrzeżenia przed „kulturą/cywilizacją śmierci”⁵, w której bezwzględni handlarze narkotyków traktują młodych ludzi instrumentalnie, jedynie jako źródło pieniędzy. Dochodzi do tego ponadto lansowany w popularnej prasie model życia wyzwolonego

⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 12; Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 21; zob. B. Bassa, „Cywilizacja śmierci” i „kultura miłości” w nauczaniu Jana Pawła II, „Studia na Rodziną UKSW” 2011, nr 1–2, s. 21–28.

od wszelkiego głębokiego zaangażowania i wierności. Ta ostatnia przedstawiana jest rzekomo jako przejaw fanatyzmu, zaangażowanie zaś ma prowadzić do stresu i cierpienia, co ewidentnie kłóci się z utopijnym projektem społeczeństwa bezstresowego. Dla arcybiskupa Życińskiego przytoczone z codziennego życia przykłady stają się pretekstami do sformułowania prowokującego aforyzmu, pozwalającego w inteligentny sposób ukazać drastyczną różnicę między życiem sensownym a pustym, między myśleniem głębokim a płytkim, wreszcie między egzystencją na poziomie ludzkim a zwierzęcym. Przykładem takiego aforyzmu jest przywołane przez Arcybiskupa pytanie: „czy lepiej być cierpiącym Sokratesem czy zadowolonym z siebie pasterzem świń? Obawiam się – odpowiada Życiński – że wielu przedstawicieli środowisk opiniotwórczych opowiada się za beztroskim życiem pasterza świń. I nie chodzi tu o ekologów czy miłośników zwierząt...”⁶.

Na pytanie o rolę chrześcijanina w coraz bardziej konsumpcyjnym świecie Arcybiskup odpowiada, przywołując osobiste wspomnienia ze swojego pierwszego pobytu naukowego w USA w maju 1979 roku. Podczas spaceru po Nowym Jorku dostrzega uderzające doświadczenie kontrastu, polegające na tym, że w atmosferze agresywnych świetlnych reklam, na tle betonowych wieżowców i szeregu sklepów z najnowszymi urządzeniami technicznymi, młoda japońska dziewczyna sprzedaje świeże róże. W percepcji Arcybiskupa żywe kwiaty symbolizowały „powiew innego życia”. Przywołane z dość odległej przeszłości doświadczenie kontrastu stało się w nowym kontekście pretekstem do wyrażenia chrystocentrycznej zorientowanej nadziei. W nieco mentorski sposób Arcybiskup przestrzega ludzi XXI wieku przed łatwym gorszeniem się światem i jego bezrefleksyjnym potępieniem w obliczu ambiwalent-

⁶ *Niewidzialne światło*, s. 253.

nych zmian cywilizacyjnych. Zdaniem Arcybiskupa, „uczestnicząc w Chrystusowym dziele zbawczym, mamy przynosić ze sobą powiew innej rzeczywistości, która w tym często nieludzkim świecie będzie jak tamte żywe róże na tle betonowego miasta”⁷.

Uniwersalna wrażliwość człowieka na piękno (pragnienie przeżycia estetycznego/kalonicznego)⁸ daje poczucie nadziei, że ludzkość nie zatraci się w dynamicznym procesie produkcji i szaleńczym pędzie konsumpcji, lecz zachowa w sobie jakieś podstawowe pragnienie metafizyczne, które pozwoli odkryć żywego Boga w tradycji religijnej. Nawet jeśli przyjmujemy, że w człowieku wciąż pulsuje pragnienie piękna symbolizowane przez czerwone róże, to jednak w kontekście postępującej sekularyzacji i sekularyzmu możemy wraz z dziennikarzami zapytać: gdzie we współczesnym świecie jest miejsce dla Boga? W udzielonym wywiadzie Arcybiskup odpowiada krótko, wskazując na przyczynowo-skutkowe relacje dostrzegane w świecie. Jego prosta konstatacja „bez Boga róże nie zakwitną”⁹ w pierwszej chwili poraża czytelnika naiwną oczywistością, by chwilę później wzbudzić nieodparte skojarzenie z drugą i trzecią drogą św. Tomasza z Akwinu w ramach jego filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga¹⁰. Nawiązując pośrednio do myśli Akwinaty, arcybiskup Życiński przypomina, że Bóg jest ontycznym fundamentem wszystkich istniejących bytów, a także nieusuwalnym warunkiem wszelkich ludzkich działań, absolutnym punktem odniesienia dla naszych pytań, rozmów, poszukiwań, uzasadnień etycznych, odkrywania sensu cierpienia czy

⁷ *Niewidzialne światło*, s. 254.

⁸ O personalistycznym rozumieniu aktu estetycznego zob. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 437–444.

⁹ *Niewidzialne światło*, s. 254.

¹⁰ Więcej o Tomaszowych argumentach z przyczynowości sprawczej (druga droga) i z przygodności świata (trzecia droga) zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, RW KUL, Lublin 2001, s. 85–131.

rozwoju osobowości. Bóg jako fundament bytu konkretyzuje się w osobie Chrystusa, który w swoim realnym cierpieniu i zmartwychwstaniu jawi się pogrążonej w ciemności ludzkiej egzystencji jako „niewidzialne światło – ukryte, ale obecne i dające nadzieję na ujrzenie rzeczy w ich właściwych wymiarach”¹¹.

Od konfrontacji do dialogu ze światem

W duchu promowanej przez *Vaticanum II* eklezjologii *communio*¹² arcybiskup Życiński odrzuca w podejściu Kościoła do świata paradygmat konfrontacyjny, apriorycznie negujący możliwość i potrzebę dialogu ze współczesną kulturą. Dialogiczna koncepcja myślenia apologetycznego uwidacznia się u Życińskiego w rezygnacji z totalnie kontrkulturowego nastawienia chrześcijaństwa do świata na rzecz odważnego budowania mostów pomiędzy chrześcijaństwem i współczesną kulturą w oparciu o proponowaną przez Sobór praktykę rozpoznawania „znaków czasu” (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) oraz przy zastosowaniu właściwie rozumianego dialogu służącego jako narzędzie porozumienia, jedności i pokoju.

Arcybiskup zdaje sobie sprawę z tego, że zderzenie chrześcijaństwa z kulturą uwikłaną w inny system wartości rodzi zrozumiałe napięcia po obu stronach, zwłaszcza dziś, kiedy poważnym wyzwaniem dla europejskich społeczeństw jest pluralizm etniczny, kulturowy i religijny. Należy jednak pamiętać, że kulturotwórcza rola chrześcijaństwa zawsze polegała na ukazywaniu wizji człowieka kierującego się ewangelicznym prawem miłości jako

¹¹ *Niewidzialne światło*, s. 254.

¹² Por. A. Czaja, „*Communio*” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, A. Czaja, M. Marczewski (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 109–133.

alternatywnej i atrakcyjnej propozycji wobec koncepcji antropologicznych promujących kult siły i logikę przemocy. Punktem odniesienia w apologetycznej myśli Józefa Życińskiego jest bez wątpienia biblijne wydarzenie rozesłania apostołów, w którym Chrystusowe słowa „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19) stanowią nieusuwalny paradygmat ewangelizacyjnej działalności Kościoła w ciągu wszystkich wieków. W interpretacji Arcybiskupa nakaz misyjny wskazuje na konieczność ścisłego połączenia posługi głoszenia światu nadprzyrodzonego Sensu z posługą sakramentalną wnoszącą łaskę Bożą w świat ludzkich paradoksów. Ze słów nakazu misyjnego płynie dla Kościoła pozytywny program duszpasterskiej działalności wykluczający praktykę walki jako rzekomo jedynego skutecznego środka (re)chryścianizacji świata. Arcybiskup stanowczo sprzeciwia się wszelkim próbom reaktywacji „prywatnych” eklezjologii, w których kategoria walki miałaby stanowić kryterium oceny chrześcijańskiej gorliwości.

Zastanawiając się nad etiologią rodzimych eklezjologii „walczących”, Życiński stwierdza, że być może przyjmowana w niektórych środowiskach kościelnych retoryka walki stanowi „relikt marksistowskiej walki klas”. Tymczasem – jak słusznie zauważa – „dla wyznawców Chrystusa znakiem rozpoznawczym pozostaje nie umiejętność prowadzenia walki, lecz miłość, głębokie życie modlitwy, otwarcie na paradoksy Ewangelii błogosławieństw”¹³. Sprzeciw Arcybiskupa wobec zmilitaryzowanych wizji wspólnoty Kościoła ma swoje źródło w Chrystusowym wezwaniu „nie lękajcie się”, powtórzonym przez Jana Pawła II na początku swego pontyfikatu. Biblijny imperatyw wskazuje na potrzebę wyzwolenia z lęku, którego nie należy zastępować manipulowaniem ludzkim niepokojem. Nawet w obliczu najbardziej bolesnych zjawisk chrze-

¹³ J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 18.

ścijanie, a zwłaszcza duchowni, nie powinni stawać się piewcami pesymizmu. „Ograniczanie swojej roli do kasandrycznych pojękań nie ma nic wspólnego z Dobrą Nowiną Chrystusa”¹⁴.

Liczne próby demonizowania lęków – zdaniem Życińskiego – mają swe przyczyny najczęściej zarówno w amatorsko uprawianej politologii, jak też w zapominaniu o trwałej obecności zmartwychwstałego Chrystusa, który mimo upływającego czasu pozostaje źródłem mocy i natchnieniem do pozytywnego działania. Nie-dopuszczalna antywangeliczna praktyka wywyższania politycznych działaczy lub charyzmatycznych liderów ponad Chrystusa będącego Głową Kościoła prowadzi z konieczności do rozczarowań, lęków i frustracji. Zamiast głoszonej przez św. Pawła jedności w Chrystusie wszystkich członków Mistycznego Ciała pojawia się bałwochwalcza apoteoza lokalnych bożków wyniesionych ponad Chrystusa. Swoista dechrystianizacja Kościoła spowodowana upolitycznieniem prowadzi do sytuacji, w której „partyjny guru chce decydować o roli odgrywanej przez Chrystusa”¹⁵. Praktyka ta, wcześniej lub później, skutkuje wewnętrznym rozbięciem wspólnoty Kościoła, podziałem na zwalczające się frakcje, polityczną polaryzacją w parafiach, a niekiedy nawet otwartą agresją słowną lub fizyczną. Zanika wówczas myślenie w kategoriach eklezjalnej komunii na rzecz groteskowego ekscytowania się bitwą sloganów na ringu walki propagandowej. W skrajnych przypadkach może dochodzić do czysto instrumentalnego wykorzystywania Kościoła do celów politycznych zgodnie z zasadą „Kościół – tak, Bóg – nie”¹⁶. Wraz z programową eliminacją Chrystusa i przykazania miłości wspólnota eklezjalna traci horyzont sensu i nadziei, a następnie łatwo zostaje sprowadzona do poziomu ideologicznego stowarzysze-

¹⁴ Świat musi mieć sens, s. 54.

¹⁵ J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 19.

¹⁶ J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 19.

nia kierującego się wyłącznie logiką władzy i dominacji. Zastąpienie eklezjalnych więzów Ducha, gwarantujących jedność i powszechność Kościoła, narzuconymi relacjami wynikającymi z przynależności do danej partii lub narodu prowadzi do osłabienia kościelnej wspólnoty jako widzialnego sakramentu zbawienia w świecie, do utraty wiary w zwycięską moc łaski, a wreszcie do przyjęcia czysto partykularystycznej koncepcji misji Kościoła, podporządkowanej doczesnym interesom grup lub jednostek.

Sygnalizowane przez Życińskiego niebezpieczeństwo programowej eskalacji lęku w konsekwencji blokuje lub nawet paraliżuje dialogiczny potencjał Kościoła, wywołując niekiedy swoisty odruch obronny w postaci pewnej dozy agresji wyrażanej w sposób sprofilowany lub spontaniczny. Były Metropolita Lubelski dostrzegł fatalne zjawisko łączenia agresji z politycznym programem partii wyraźnie odwołujących się do wartości chrześcijańskich. Widział w tym jaskrawą sprzeczność i faktor zgorzenia. Krytycznie oceniał wszelkie próby urzeczywistniania ideałów (prawdy, sprawiedliwości, solidarności, wolności, pluralizmu, samorządności, demokracji) poprzez zastosowanie antychrześcijańskich środków, takich jak brutalna walka, nieuczciwa presja, szantaż, podstęp, kłamstwo, intryga, pomówienia¹⁷.

W swojej myśli apologetycznej dawny arcybiskup lubelski stale usiłował przełamywać monologiczny dyskurs, przypominając, że „istota Bożej miłości wyraża się właśnie w otwarciu na dialog”¹⁸. Zwracał uwagę na fascynującą prawdę, że Bóg – jako byt doskonały, szczęśliwy i samowystarczalny jedynie na mocy wolnego wyboru – nie chce być samotnikiem, lecz pochyła się z miłością nad człowiekiem, istotą przygodną, kruchą i niestabilną, czyniąc go partnerem w dziele zbawienia. Dla Życińskiego zarówno Jan Pa-

¹⁷ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 52.

¹⁸ *Świat musi mieć sens*, s. 42.

wel II, jak i ks. Józef Tischner, obaj urzeczeni osobowością i fenomenologią Romana Ingardena, stanowili piękny wzór świadków wiary, którzy nie straszili zepsutym światem, nie wykluczali inaczej myślących, a nade wszystko nie sprowadzali chrześcijaństwa do walki z obsesyjnie tropionymi wrogami¹⁹.

W epoce coraz większego indywidualizmu, Arcybiskup podkreślał znaczenie prawdziwej przyjaźni, zbyt mało docenianej w biurokratycznych procedurach kościelnych. Chodziło mu o przyjaźń wolną od egoizmu i otwartą na szersze grono osób, dzięki którym może tworzyć się „wspólnota wartości, wspólnota sensów, wspólnota uśmiechów”²⁰. W osobowości ks. Michała Hellera, swego wieloletniego przyjaciela, Arcybiskup dostrzegał duchowe piękno, wyrażające się w niezwykłym połączeniu humanizmu, wrażliwości, kultury i poczucia humoru. W tak bardzo potrzebnym dziś zespoleniu „miażdżącej inteligencji” z „bezwzględny altruizmem”²¹.

Głębokie przekonanie Józefa Życińskiego o wartości dialogicznego sposobu myślenia i przekazu chrześcijańskiego orędzia nie oznacza bezkrytycznej aprobaty relatywizmu poznawczego i moralnego w życiu społecznym oraz w sferze publicznej. Zdaniem byłego Metropolity Lubelskiego dojrzała demokracja nie musi koniecznie akceptować relatywizmu dążącego dziś do połączenia z globalizmem. Zamiast tęsknoty za skompromitowanymi systemami wartości alternatywnych wobec chrześcijaństwa (nazistowska apoteoza rasy, marksistowska koncepcja kolektywizmu społecznego i maoistowska wizja rewolucji kulturalnej), demokracja potrzebuje mocnego fundamentu aksjologicznego, czyli oparcia na wartościach uniwersalnych, nawiązujących do wielkiej tradycji judeochrześcijańskiej, obowiązujących ze swej natury zarówno ludzi

¹⁹ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 44.

²⁰ *Świat musi mieć sens*, s. 71.

²¹ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 68–69.

wierzących, jak i niewierzących²². Zadaniem chrześcijan w życiu publicznym jest ustawiczne przypominanie o uniwersalnych wartościach (w dużej mierze tożsamy z chrześcijańskimi), bez afirmacji których istnienie naszej cywilizacji jest poważnie zagrożone. W dialogicznym spotkaniu z człowiekiem współczesnym, nierzadko zagubionym moralnie i poddawany różnym socjotechnicznym manipulacjom, nie można zapomnieć o wyzwalającej roli prawdy nawet za wysoką cenę usłyszenia bolesnych, krzywdzących i niesprawiedliwych opinii. Zwłaszcza odkrywanie/poznawanie/wyrażanie prawdy o innych ludziach wymaga – zdaniem Życińskiego – szczególnej odpowiedzialności, indywidualnego potraktowania każdego człowieka z całym nierzadko skomplikowanym bagażem jego osobistych doświadczeń, uwarunkowanych nie tylko własnymi wyborami, lecz również czynnikami środowiskowymi. Nawet najbardziej zagubiony i sfrustrowany grzesznik zasługuje na minimum ludzkiego podejścia wyrażonego przynajmniej w akcie tolerancji. Spoglądanie na przestępcę wyłącznie przez pryzmat samych zasad moralnych lub prawnych, często praktykowane przez ideologów, nie zgadza się z ewangelicznym humanizmem. Dla arcybiskupa Życińskiego „odczłowieczone zasady są do przyjęcia w matematyce, ale nie wobec człowieka”²³.

Wybrane wektory myślenia apologijnego

Troska o Boga w czasach metafizycznej amnezji

Już w 2004 roku Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* zwrócił uwagę na negatywne zjawisko utraty pamięci o chrześci-

²² Por. J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, s. 8–11.

²³ *Świat musi mieć sens*, s. 148.

jańskim dziedzictwie naszego kontynentu²⁴. Zapominanie o Bogu prowadzi do przyjmowania stylu życia ignorującego metafizyczny wymiar rzeczywistości. Zachodząca w efekcie horyzontalizacja ludzkiego myślenia i działania generuje z czasem stan egzystencjalnego zmęczenia nasączonego niepokojem związanym z groźbą utraty poczucia sensu ludzkiego życia.

Chcąc przeciwdziałać religijnemu i aksjologicznemu nihilizmowi, arcybiskup Życiński zwraca uwagę na istotny związek, jaki zachodzi między nadzieją i sensem. Podkreśla, że utrata nadziei jako fundamentalnej wartości pociąga za sobą zanik poczucia sensu. W tym kontekście przywołuje pogląd austriackiego psychiatry Viktora Frankla (doktora *honoris causa* KUL i byłego więźnia obozu koncentracyjnego Auschwitz), że potrzeba sensu stanowi najbardziej elementarną potrzebę człowieka²⁵. Mając poczucie sensu życia, można znieść nawet największe cierpienie: odrzucenie, poczucie bezradności, okrutne prześladowanie. W zarysowanej perspektywie nadzieja jawi się jako konieczny warunek sensownego życia, pomimo całego bagażu uciążliwych negatywności związanych ze stanem egzystencjalnego wyobcowania człowieka. Z pewnością Arcybiskupowi nie chodzi o płytkie rozumienie nadziei, polegającej na oczekiwaniu na spełnienie codziennych potrzeb/marzeń, takich jak otrzymanie premii finansowej, kupno nowego samochodu lub uzyskanie awansu zawodowego. Dlatego zdecydowanie postuluje potrzebę życia w horyzoncie wielkiej nadziei, którą możemy określić mianem długometrażowej. Jest ona ze swej natury ukierunkowana na Dobro najwyższe, czyli na osobowego Boga.

Chociaż arcybiskup Życiński przyznaje, że niektórzy potrafią odnaleźć/stworzyć sens życia bez Boga (*etsi Deus non daretur*),

²⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 7.

²⁵ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 10.

dostrzegając go w pracy zawodowej, bezinteresownej służbie, dokonywaniu przełomowych odkryć, to jednak otwarcie stwierdza, że „sam nie potrafi zbudować sensu życia bez Boga”²⁶. Niemniej, nie pozostaje obojętny na głosy płynące ze strony przedstawicieli zsekularyzowanych, „sytych społeczeństw” Europy Zachodniej. Nawiązując do licznych spotkań zagranicznych, przywołuje pytanie redaktora naczelnego niemieckiego pisma „Die Zeit”, które brzmiało: *Po co nam właściwie Pan Bóg?* Zdaniem Życińskiego powyższe pytanie wyrasta na gruncie naiwnego przekonania o samowystarczalności człowieka w obliczu wszelkich wyzwań. W swej istocie jest wyrazem utopijnego myślenia, że ludzkość przy użyciu nowoczesnych technologii sama zdoła rozwiązać wszystkie problemy, doskonale urządzić sobie życie, wyeliminować cierpienie, zabezpieczyć na starość. Mimo że historia stale rozwiewa ludzkie złudzenia dotyczące możliwości zbawienia bez Boga, człowiek uparcie podtrzymuje wielokrotnie sfalsyfikowane przekonanie o swych zdolnościach samobawczych. Na prowokacyjne pytanie *Po co nam właściwie Pan Bóg?* Życiński odpowiada jeszcze bardziej prowokacyjnym pytaniem: *A po co nam Mozart? Po co nam Einstein?* Buduje w ten sposób intelektualne napięcie, rozbudzając w czytelnikach ciekawość, po czym spokojnie stwierdza: „Społeczeństwo bez wielkich ideałów, bez wzniosłych wartości, w którym ludzie żują gumę i wymieniają się ploteczkami może istnieć, ale ją boję się takiego świata. Świat musi mieć sens”²⁷.

Akcentując wartość religijnej wiary możliwej również w kulturze naznaczonej syndromem sceptycyzmu, Życiński nie bagatelizuje zjawiska wątpienia. Jego zdaniem w jakimś stopniu dotyka ono wszystkich ludzi. Każda osoba doświadcza bowiem w swoim życiu poczucia bezradności, która obnaża nasze pozorne przekona-

²⁶ Świat musi mieć sens, s. 11.

²⁷ Świat musi mieć sens, s. 11.

nie o samowystarczalności. Wątpienie należy do zbioru ludzkich doświadczeń o charakterze ambiwalentnym. Jego ocena nigdy nie jest jednoznaczna. Nawet wątpienie skryształizowane w postaci ateizmu nie musi samo z siebie stanowić przeszkody w okazywaniu solidarności i współczucia między osobami należącymi do zupełnie innych światów kulturowych, ideowych i religijnych. Świadczy o tym – przywołany przez Życińskiego – list francuskiego kapłana do Simone de Beauvoir, radykalnej feministki i zwolenniczki aborcji, która po śmierci znanego filozofa egzystencjalisty Jean-Paula Sartre'a (prywatnie jej życiowego partnera) popadła w stan ogromnego smutku i przygnębienia. W napisanym liście katolicki ksiądz potrafił wyrazić swą bliskość w cierpieniu i samotności, a także duchową więź i modlitewną pamięć kobiecie, z którą diametralnie różnił się zarówno w sferze przyjmowanych poglądów, jak i wartości. W kontekście chrześcijańskiej empatii okazanej przez wspomnianego kapłana, Arcybiskup określił samego siebie mianem „człowieka, który stoi na przecięciu światów i zaprasza do swojego stołu celnika Zacheusza”²⁸. Przywołując fragmenty wiersza Zbigniewa Herberta zatytułowanego *Tomasz*²⁹, arcybiskup Życiński, któremu poeta zadedykował ten utwór poetycki, stwierdza, że wątpienie jest nie tylko dozwolone, ale w pewnym sensie błogosławione, ponieważ czasami musimy dotknąć ran drugiego, żeby „być bliżej sensu życia”³⁰.

W swej dialogicznej apologii Arcybiskup nie unika trudnego tematu cierpienia, które nierzadko staje się przyczyną wątpienia w Bożą miłość lub nawet w samo istnienie Boga. Wbrew poglądom Spinozy, negującym realność zła i związanego z nim cierpienia,

²⁸ *Świat musi mieć sens*, s. 21.

²⁹ Utwór ten znajduje się w ostatnim tomie wierszy *Epilog burzy*, opublikowanym w maju 1998, trzy miesiące przed śmiercią Herberta.

³⁰ *Świat musi mieć sens*, s. 23.

Życiński dostrzega jego faktyczność, wielorakość przybieranych form i potencjał ambiwalentnego wpływu na człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym, wpływu zarówno destrukcyjnego, jak też rozwojowego. Mimo że nie stanowi koniecznego warunku powstawania sztuki, to jednak – obok odwagi i wyobraźni – należy do głównych czynników kształtujących kulturę, cywilizację, a nade wszystko wrażliwość człowieka³¹. Myślenie Arcybiskupa sytuuje się pomiędzy sakralizacją a banalizacją cierpienia. Jest ono nieodłącznym składnikiem ludzkiej egzystencji, bywa długotrwałe i trudne do udźwignięcia. Chociaż samo z siebie nie uświęca i automatycznie nie uszlachetnia człowieka, to jednak może zostać w perspektywie wiary włączone w paschalne misterium Chrystusa, otwierając się na nadzieję eschatologicznego zwycięstwa.

W przekonaniu arcybiskupa Życińskiego najlepszą formą wyrażenia solidarności z ludźmi doświadczającymi straszliwego cierpienia pozostaje milczenie. Łatwo zauważyć, że w swoich wypowiedziach Metropolita Lubelski świadomie unika dwóch skrajności: uporczywej racjonalizacji cierpienia i bezdusznej obojętności wobec cierpiących. Sprzeciwia się również współczesnej presji rozliczania Stwórcy, dokonywania ludzkiego „sądu nad Bogiem”, przerzucania na Boga odpowiedzialności za długą historię cierpienia, pomniejszania Jego wszechmocy i miłosierdzia w kontekście straszliwego bólu wielu niewinnych ludzi. Według Życińskiego Bóg nie jest wobec cierpienia bezradny, lecz dopuszcza je po to, aby ukazać całe spektrum ludzkiej egzystencji, w której radość i cierpienie wzajemnie się przeplatają. Sens ich współistnienia może być zrozumiany jedynie w perspektywie wielkanocnego przesłania, które stanowi najgłębsze źródło chrześcijańskiego optymizmu. Poczucie płynące z wydarzenia zmartwychwstania Chrystusa nie

³¹ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 24–25.

może zostać sprowadzone do łatwego moralizatorstwa, lecz winno wyrażać się w trosce o ludzi, aby w swym cierpieniu nie pozostawali osamotnieni, zapomniani i upokorzeni³². Ukazując Jana Pawła II przeżywającego swe cierpienie z godnością, Arcybiskup podkreśla, że może ono stać się doświadczeniem ludzkiej transcendencji, czyli przeżyciem, w którym człowiek przerasta samego siebie³³. Papieskie świadectwo cierpienia, połączonego z wiarą, że bez Boga nie można w pełni zrozumieć człowieka, wymaga – zdaniem Arcybiskupa – ciągłego przypominania i poszukiwania ukrytego w nim sensu. Bez tego wysiłku ważne dla współczesnej kultury przesłanie o zbawczym wymiarze cierpienia, zawarte w liście apostołskim *Salvifici doloris*³⁴, pozostanie zatopione w morzu sentymentalnych wspomnień o papieżu-Polaku.

Kościół jako sakrament zmartwychwstałego Chrystusa odgrywa istotną pośredniczącą rolę w spotkaniu z Bogiem ludzi różnych epok i kultur. Wskazuje na Boga jako ostateczną przyszłość człowieka i zarazem tworzy środowisko umożliwiający wierzącym doświadczenie zbawczej miłości Boga w historii ludzkości. Z tej racji jest więc zarówno posłany do świata z darem Dobrej Nowiny, jak też zakorzeniony w świecie, czerpiąc z jego osiągnięć kulturowych i cywilizacyjnych. Wzajemna wymiana dóbr między Kościołem i światem nie stanowi dla nich zagrożenia, gdyż wynika z samej logiki historii objawienia/zbawienia, w ramach której Bóg zaprasza człowieka do realnego dialogu. Dialogiczny wymiar Kościoła Chrystusowego należy zatem do jego istoty. Dzięki odpowiedzialnemu i wielowektorowemu dialogowi ze światem (z chrześcijanami innych wyznań, z judaizmem, z innymi religiami, z ateizmem, z kulturą, sztuką, nauką i mediami) eklezjalna

³² Por. *Świat musi mieć sens*, s. 32–33.

³³ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 31.

³⁴ Jan Paweł II, List apostołski *Salvifici doloris*, nr 21–24.

wspólnota może umocnić i wiarygodnie potwierdzić swoją teandryczną (bosko-ludzką) tożsamość jako mesjańskiego Ludu Bożego, jako wspólnoty (*communio*) objętej i zjednoczonej miłością Trójjedynego Boga (Ojca, Syna i Ducha Świętego), a także jako sakramentu zbawienia, jedności i eschatycznej przyszłości³⁵.

Arcybiskup Życiński ma świadomość bolesnych skutków, jakie pociąga za sobą zło wydarzające się w Kościele. Bywa ono przyczyną głębokiego zgorznienia, rozczarowania i zniechęcenia. Osłabia wiarygodność Kościoła, zaciemnia jego świętość, utrudnia dzieło ewangelizacji, prowokuje do emocjonalnych aktów apostazji. Zło pojawiające się we wspólnocie Kościoła, popełniane zarówno przez duchownych, jak i świeckich, stanowi potwierdzenie tego, że kościelna wspólnota wiary nie stanowi idealnej społeczności aniołów, lecz obejmuje grzeszników, odkupionych przez Chrystusa i wezwanych do życia w świętości na drodze nieustannego nawracania się (*metanoia*). Zdaniem Arcybiskupa, mimo grzeszności i słabości księży, ludzie wciąż uczęszczają na Msze święte i nabożeństwa, ponieważ nie dokonują prostej identyfikacji Kościoła z duchownymi. Nie sprowadzają też swych motywów uczestnictwa w liturgii i życiu Kościoła do zwykłej chęci przypodobania się duchownym. Według Życińskiego we wspólnocie wiernych wciąż istnieje żywa wiara, że z powodu ludzkich grzechów nie należy obrażać się na Pana Boga. W związku z tym istnieje szansa, aby w dialogach duszpasterskich ukazywać właściwą wizję Kościoła, „otwartego, tolerancyjnego, rozumiejącego ludzkie słabości, upadającego i powstającego”³⁶. Nadmierna koncentracja na samym fenomenie zła, bez odpowiedniego zaangażowania w pomnażanie dobra, może być wbrew ludzkim intencjom zupełnie nieskuteczna. Może bowiem

³⁵ Por. A. Nadbrzeźny, *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „Verbum Vitae” 2023, nr 1, s. 6–10.

³⁶ *Świat musi mieć sens*, s. 10.

prowadzić wyłącznie do obsesyjnego tropienia grzesznych księży lub do bezmyślnego narzekania na totalnie zepsuty świat. Dojrzałą reakcją na występującą, zarówno w świecie, jak i w Kościele, tajemnicę nieprawości (*mysterium iniquitatis*) stanowi podsycanie świadomości, że „chrześcijaństwo ma do odegrania wielką rolę w odbudowywaniu nadziei i sensu życia”³⁷. Wobec rozmaitych i niekiedy przerażających form ludzkiej nieprawości Arcybiskup podkreśla konieczność zaprzestania tolerowania zła i obowiązek konsekwentnego odrzucenia zasady „cel uświęca środki” jako formy usprawiedliwienia praktyki ukrywania prawdy i posługiwania się kłamstwem. Przypomina jednak, że „czym innym jest odsłanianie prawdy, a czym innym swoista pasja śledcza, jaka czasami towarzyszy ujawnianiu przypadków zła popełnianego przez ludzi Kościoła”³⁸. Dlatego apeluje o traktowanie wszelkich oskarżeń o popełnione zło z najwyższą powagą i odpowiedzialnością, sugerując, że w każdej indywidualnej próbie oskarżenia „należy konstruować triadę: prawda-roztropność-miłość”, aby „przedwczesnymi decyzjami nie zranić czasem niewinnego człowieka”³⁹.

Ostatecznie, trzeba podkreślić, że sama możliwość popełnienia zła moralnego jest pochodną wolności człowieka, stanowiącej jego zasadniczą strukturę osobową. Arcybiskup Życiński przypomina, że kategoria wolności nie może jednak być ujmowana w oderwaniu od sfery wartości, takich jak prawda, dobro, miłość, odpowiedzialność, przyjaźń czy też solidarność⁴⁰. W przeciwnym razie dochodzi do nadużycia wolności, do jej zniekształcenia, a w konsekwencji zniszczenia przez zerwanie więzi z prawdą i dobrem. Wolność karykaturalna, zniewolona, znieprawiona, czyli

³⁷ *Świat musi mieć sens*, s. 10.

³⁸ *Niewidzialne światło*, s. 274.

³⁹ *Niewidzialne światło*, s. 276–277.

⁴⁰ Por. J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, s. 13–15.

ostatecznie pozorna, jest charakterystyczna dla systemów totalitarnych (faszyzmu, nazizmu, komunizmu). Ratunkiem dla człowieka przed żywiołem wolności bez żadnych granic jest kategoria odpowiedzialności, tak ważna w chrześcijańskiej antropologii. Dlatego należy – zdaniem arcybiskupa Życińskiego – „wielki skarb ludzkiej wolności inwestować zgodnie z zasadami prawego i wrażliwego sumienia”⁴¹, czyli takiego, które pomaga człowiekowi „zachować w głębi duszy sokratejską tęsknotę za harmonią przemysłu”⁴².

Troska o godność człowieka w czasach „dyktatury sukcesu”

W opinii Józefa Życińskiego w społeczeństwie konsumpcyjnym, które pragnie szybko i łatwo rozwiązywać skomplikowane kwestie etyczne, historyczne i religijne, nadal istnieje swoisty głód tajemnicy. Może on być zaspokojony na dwa sposoby: przez odwoływanie się do sensacyjnej interpretacji złożonej rzeczywistości z pominięciem krytycznej i racjonalnej refleksji lub poprzez trudną sztukę głoszenia Ewangelii w globalnym świecie, budowania kultury solidarności, przełamywania szkodliwej atmosfery walk plemiennych, obrony tożsamości i godności osoby ludzkiej. Wbrew tendencjom lansującym zastąpienie moralności pragmatyką, Arcybiskup zapewnia, że głos Kościoła jest wciąż oczekiwany na współczesnych europejskich areopagach. Jego pełne nadziei przesłanie o zmartwychwstaniu Chrystusa nie straciło nic ze swej aktualności, lecz nadal pozostaje kulturotwórczą siłą zdolną kształtować europejską teraźniejszość i przyszłość⁴³. Jednym z nie-

⁴¹ *Niewidzialne światło*, s. 308.

⁴² *Niewidzialne światło*, s. 309.

⁴³ Por. J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 16–18.

bezpieczeństw pozostaje pokusa mierzenia wartości chrześcijaństwa miarą jego popularności potwierdzanej w sondażach, statystykach i referendach. Tymczasem myślenie o chrześcijańskiej obecności w kulturze wyłącznie w kategoriach spektakularnych działań powodujących wzrost słupków poparcia budzi zdecydowany sprzeciw. Byłoby ono przejawem naiwnej wiary w definitywny i niezmienny charakter ludzkich deklaracji, które jednak szybko ulegają modyfikacjom pod wpływem efemerycznej mody, opinii publicznej, a także w zależności od wieku respondentów i kontekstu stawianych pytań. Może o tym świadczyć przywołany przez Arcybiskupa przykład francuskiego intelektualisty André Glucksmanna, niegdyś czołowego przedstawiciela rewolucyjnego pokolenia '68, a następnie zdecydowanego krytyka relatywizmu moralnego i sowieckiego komunizmu, które prowadzą do zniszczenia klasycznego europejskiego humanizmu w imię przewrotnej zasady „nic, co nieludzkie, nie jest mi obce”⁴⁴.

Nie lekceważąc osiągnięć w dziedzinie socjologii religii, były Metropolita Lubelski przypomina, że trwałym punktem odniesienia dla ukazywania sensu chrześcijańskiej misji w dzisiejszych warunkach pozostaje doświadczenie św. Pawła na ateńskim Areopagu (Dz 17,16–34). Działalność Apostoła Narodów wśród Ateńczyków została przez Arcybiskupa zinterpretowana jako paradygmat ewangelizacji, w której ilościowy aspekt osiągnięć duszpasterskich (tylko dwoje nawróconych) nie decyduje o wartości i skuteczności głoszenia Dobrej Nowiny o zmartwychwstaniu Chrystusa. Arcybiskup Życiński nie koncentruje uwagi na czysto wymiernych efektach działalności ewangelizacyjnej, lecz podkreśla znaczenie stosowanej przez św. Pawła metodyki proklamacji prawdy objawionej. Polega ona na cytowaniu greckich poetów

⁴⁴ Por. J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 10.

i filozofów, dowartościowaniu lokalnej pobożności i poszukiwaniu kulturowego nośnika dla wyrażenia chrześcijańskiej wiary w ateńskim kontekście społeczno-religijnym. Okazany przez greckich słuchaczy sceptycyzm wobec orędzia paschalnego świadczy nie tyle o absurdalności prawdy o zmartwychwstaniu Mesjasza, ile raczej o trudnym zderzeniu dwóch odległych od siebie kultur, żydowskiej i helleńskiej. Wielkość apostoła Pawła nie przejawia się w używanych przez niego, mniej lub bardziej wyrafinowanych, środkach retorycznych, lecz w dojrzałej reakcji na zjawisko sceptycyzmu obserwowanego wśród Ateńczyków. Według Arcybiskupa geniusz Apostoła Narodów ujawnił się przede wszystkim w postawie wolnej od gniewu, rozczarowania, agresji i zniechęcenia. Jego cierpliwość w spotkaniu z inną kulturą, wiara w działanie łaski Bożej, umiejętność przyjmowania krytycznych uwag i wytrwałość w działaniu zaowocowały między innymi tym, że dzisiejsi Grecy w większości przyjmują prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa⁴⁵. Obecność apostoła Pawła na ateńskim Areopagu, zdaniem Arcybiskupa, świadczy o tym, że „Boża logika nie stosuje się do ludzkich praw”⁴⁶. Miarą skuteczności religijnego orędzia nie musi być wymierny sukces, który – zgodnie z tezą Martina Bubera – nie jest żadnym z imion Boga. Chrześcijańską odpowiedzią na uprzedzenia i zgorzenia płynące ze strony współczesnych sceptyków winna być ufność, że „wśród mroku ludzkich paradoksów dyskretnie narasta brzask wielkanocnego poranka, niosący nową nadzieję, przemieniającą oblicze kultury”⁴⁷.

Przeciwstawiając się „dyktaturze sukcesu”, Arcybiskup zdecydowanie broni ludzkiej godności w kontekście zjawiska zaniku wstydu we współczesnej kulturze. Jego zdaniem obecna tendencja

⁴⁵ Por. J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, s. 20–21.

⁴⁶ J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, s. 13.

⁴⁷ J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, s. 14.

manifestowania bezwstydu nie musi stale dominować. W dziejach świata występowały bowiem zaskakujące zwroty kulturowe, prowokowane najczęściej przez brutalne przekraczanie kolejnych Rubikonów etycznych w bezwzględnym dążeniu do zapanowania nad ludzkim życiem, czego przykładem jest nachalne propagowanie aborcji, eutanazji, klonowania człowieka, nieograniczonych manipulacji genetycznych. Efektem bolesnych doświadczeń w tym względzie bywają najczęściej powroty do wartości konserwatywnych, czego przykładem mogą być transparenty z napisem „Chcemy klasycznej rodziny”, wywieszane przez amerykańskie studentki już po rewolucji obyczajowej 1968 roku. Niepokojącym zjawiskiem jest jednak niezdrowa fascynacja podglądaniem życia innych ludzi, o czym może świadczyć popularność telewizyjnych programów typu „Big Brother”. Wskazuje ona na zanik poczucia godności, wstydu, intymności i honoru, co w konsekwencji prowadzi do apoteozy najniższych instynktów⁴⁸.

Arcybiskup Życiński dostrzega w dzisiejszym świecie fatalną praktykę handlowania prywatnością oraz intymnością, odzierania człowieka z tajemnicy, brutalnego obnażania jego grzechów oraz komercjalizacji ludzkich słabości. W naszej kulturze narasta niepokojące zjawisko, które Zygmunt Bauman i David Lyon nazwali „płynną inwigilacją” – wykorzystującą wyrafinowane technologicznie narzędzia obserwacji i szpiegowania w celu wzmocnienia społecznej kontroli i segregacji⁴⁹. Obsesja bezwzględnego ujawniania prawdy o wszystkim i w każdych okolicznościach, bez poszanowania godności osoby ludzkiej, prowadzi – jak zauważa Życiński – do katastrofy społecznej, w której „plotkarze z magła”

⁴⁸ *Świat musi mieć sens*, s. 11–12.

⁴⁹ Por. Z. Bauman, D. Lyon, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, T. Kunz (tłum.), Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 18–26.

stają się „współczesnymi piewcami prawdy”⁵⁰. Arcybiskup zdecydowanie staje w obronie ludzkiego prawa do godności, intymności i prywatności. Jego zdaniem nawet prawda – powszechnie uważana za istotną wartość – nie powinna być wypowiedziana nigdy z intencją podeptania godności drugiego człowieka, której chrześcijaństwo zawsze musi bronić⁵¹. Życiński ma świadomość, że żyjemy w świecie, w którym zderzają się ze sobą dwie istotne, lecz zarazem wykluczające się potrzeby: wolności i bezpieczeństwa. W imię zagwarantowania wolności żądamy coraz więcej zabezpieczeń, które paradoksalnie tworzą skomplikowany system zniewolenia poprzez ekstremalną kontrolę za pomocą telefonów komórkowych, kamer i podsłuchów. Chociaż procesu tego nie da się zatrzymać, to jednak nie może on być usprawiedliwieniem dla deptania ludzkiej godności i przekraczania granic prywatności. „Boję się świata – mówił Arcybiskup – w którym bez poczucia odpowiedzialności moralnej, bez głosu sumienia można w imię sukcesu usprawiedliwić wszystko. Także zniewolenie dla naszego bezpieczeństwa”⁵².

W przyjmowanej przez Arcybiskupa antropologii typu dramatycznego każdy człowiek – w sposób pośredni lub bezpośredni – uwikłany jest w doświadczenie dramatu, które nie musi utożsamiać się z przeżyciem wydarzeń powszechnie uważanych za tragiczne. Dramatyczność stanowi jakby modus ludzkiej egzystencji, w której ostatecznie niemożliwa jest ucieczka od odpowiedzialności za życie drugiego człowieka w kategoriach zguby lub ocalenia. W duchu chrześcijańskiego personalizmu Józef Życiński postrzega człowieka jako najważniejszą wartość, postulując konieczność wypracowania takich wzorców kulturowych, które umożliwią pełny rozwój osoby ludzkiej. Z tej racji sprzeciwia się tym krytykom moderny,

⁵⁰ *Świat musi mieć sens*, s. 12.

⁵¹ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 13.

⁵² *Świat musi mieć sens*, s. 15.

k którzy nawet w samym pojęciu osoby ludzkiej widzą zbędny relikw metafizyczny⁵³. Wbrew postmodernistycznym deklaracjom o „śmierci podmiotu”, głoszonym przez klasyka neopragmatyzmu Richarda Rorty’ego, Arcybiskup broni niezmiennej natury ludzkiej, której negacja prowadzi do tragicznego odrzucenia uniwersalnych wartości obowiązujących całą ludzkość (prawdy, uczciwości, solidarności)⁵⁴. Podkreśla, że godność osoby zawsze wymaga afirmacji, przynajmniej na najniższym poziomie tolerancji, która w żadnej mierze nie oznacza odstępstwa od wartości fundamentalnych i podstawowych. Szacunek okazany człowiekowi ze względu na niezbywalną godność osoby nakazywał Arcybiskupowi brać w obronę ludzi znajdujących się w skrajnych sytuacjach, zwłaszcza osamotnionych, skrzywdzonych, złamanych lub niesprawiedliwie osądzonych bez wyroku⁵⁵. Jak sam wyznał, „Bóg dał nam życie, byśmy dawali świadectwo prawdzie, byśmy zostawili ślad w pamięci ludzi, by życie było piękniejsze, a nadzieja umocniona. To ważniejsze niż opinie ludzi”⁵⁶. Na dziennikarskie pytanie dotyczące bólu, jaki mogą niekiedy sprawiać krzywdzące opinie, Arcybiskup stwierdził, że „z tym bólem można żyć. Nie mam zamiaru aplikować sobie terapii przeciwbólowej za cenę utraty twarzy i zasad”⁵⁷. Łatwo dostrzec, że w apologijnej myśli arcybiskupa Życińskiego prawda, dialog i ból tworzą nierozzerwalną triadę, która w dzisiejszej, dynamicznie zmieniającej się kulturze wyznacza przestrzeń możliwie sensownego, odpowiedzialnego i zaangażowanego życia ludzkiego.

⁵³ Por. J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, s. 15–16.

⁵⁴ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 13–14.

⁵⁵ Por. *Świat musi mieć sens*, s. 149.

⁵⁶ *Świat musi mieć sens*, s. 126.

⁵⁷ *Świat musi mieć sens*, s. 126.

Troska o wartości w czasach religijnej obojętności

Arcybiskup Życiński należy do grona chrześcijańskich intelektualistów, którzy w swoim myśleniu o wartościach nie hołdują czystemu abstrakcjonizmowi, lecz uwzględniają realne zmiany kulturowe zachodzące we współczesnych społeczeństwach europejskich. Dostrzegane liczne metamorfozy stanowią nieodłączny kontekst w definiowaniu aktualnych zadań i wyzwań, przed którymi staje chrześcijaństwo zatroskane o zbawienie człowieka zanurzonego w nurcie realnej historii. Powołując się na opracowania Papieskiej Rady Kultury, Arcybiskup podkreśla, że w ramach obecnych złożonych zmian kulturowych pojawiło się nowe, destrukcyjne zjawisko, zwane obojętnością religijną. W przeciwieństwie do dawnej ateistycznej negacji chrześcijańskich składników kultury, współczesna obojętność nie odrzuca chrześcijaństwa wprost, lecz stopniowo osłabia jego znaczenie i wpływ społeczny poprzez ignorowanie kulturotwórczej roli Chrystusa i Kościoła⁵⁸. W tej sytuacji chrześcijańscy intelektualiści muszą podjąć głębszą refleksję nad kwestią, jak ukazać nieprzemijającą wartość Ewangelii w coraz bardziej pluralistycznej kulturze europejskiej, w której uprzywilejowane miejsce chrześcijaństwa nie jest już powszechnie uznawane. Chodzi o wyeksponowanie aksjologicznego i uniwersalnego waloru Dobrej Nowiny, zdolnej do jednoczenia ideowo odległych od siebie środowisk społecznych we wspólnym zatroskaniu o respektowanie godności ludzkiej, na co szczególnie zwracał uwagę Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*⁵⁹. W perspektywie papieskiego nauczania, Chrystus jawi się przede wszystkim jako klucz interpretacyjny w poszukiwaniu sensu ludzkiej historii, kultury i egzystencji.

⁵⁸ Por. J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, s. 10.

⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10-17.

Zdaniem Życińskiego wciąż aktualnym wzorem zatroskania o twórczą obecność chrześcijaństwa w kulturze naszego kontynentu pozostaje św. Paweł, który w widzeniu opisanym na kartach Dziejów Apostolskich spotyka nieznanego mieszkańca Macedonii, błagającego o pomoc (Dz 16,9). Natychmiastowa reakcja Apostoła Narodów udającego się w kierunku starożytnej Troi świadczy o poczuciu odpowiedzialności za powierzone mu przez Chrystusa dzieło ewangelizacji wszystkich ludów i narodów. Z typową dla siebie swadą Arcybiskup w następujących słowach charakteryzuje doniosłość i zarazem ponadczasową aktualność decyzji św. Pawła: „Nie przeprowadza referendum w gronie apostołskim, czy w ogóle przechodzić z Ewangelią z Azji do Europy. Nie pyta Macedończyka o poziom zepsucia moralnego w Europie. Nie straszy okrutnymi przykładami z wojny trojańskiej. Nie kalkuluje, czy cała ta wyprawa opłaca się chrześcijaństwu. Nie podsyca lęków, że w rozproszeniu, z dala od Jerozolimy, trudniej będzie zachować chrześcijańską tożsamość i przeciwdziałać pogańskim wzorcom życia. Decydującym motywem jego odważnego kroku jest wezwanie przez Boga oraz potrzeba głoszenia Ewangelii”⁶⁰. Arcybiskup Życiński nie ma wątpliwości, że zaproponowany przez św. Pawła styl dialogicznej ewangelizacji w kontekście ówczesnych realiów społeczno-kulturowych pozostaje obowiązujący również w dzisiejszych zmienionych warunkach. Nie należy zatem ignorować faktu złożoności i dynamiki teraźniejszych przemian zachodzących w coraz bardziej mobilnych społeczeństwach Europy. Trzeba je trafnie identyfikować, twórczo interpretować oraz odważnie przyjmować jako wyzwania wymagające stałej aktualizacji przekazu Ewangelii skierowanego do współczesnego człowieka, którego styl życia nierzadko odbiega już od chrześcijańskiego eto-

⁶⁰ J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, s. 11.

su. Apologijne myślenie Życińskiego dąży do ideowej równowagi, sytuuje się między bezkrytyczną afirmacją wszelkich zmian kulturowych a ich aprioryczną i totalną negacją. Nie ugina się pod presją licznych sofizmatów sugestywnie lansujących determinizm praw dziejowych, lecz w duchu Karla Poppera postrzega historię jako system otwarty, w dużym stopniu nieprzewidywalny co do kierunków swego rozwoju i zarazem podatny na zmiany wywołane działaniem czynników zaskakujących i pozornie mało znaczących.

Według Życińskiego Europa wielokrotnie doświadczyła w swej historii dramatycznych zmian, które potwierdziły kruchość pewnych elementów jej dziedzictwa kulturowego. Wyrażając specyfikę owej europejskiej *fragilitas*, Arcybiskup przywołuje zaczerpniętą od Zygmunta Kubiaka metaforę delikatnego dzbana, łatwo ulegającego stłuczeniu w okresach społecznych napięć i walk. W polu poważnej refleksji nie powinna jednak znajdować się kruchość dzbanów, lecz ważne kulturotwórcze następstwa dostrzeganych zjawisk i procesów. W obliczu niebezpiecznych skrajności, Arcybiskup wyraźnie przestrzega współczesnych chrześcijan zarówno przed jałowym pesymizmem, jak też łatwą moralistyką. Swoje stanowisko dotyczące odpowiedzialnej troski o przyszłość chrześcijaństwa w Europie trafnie wyraził słowami: „Cień Akropolu i uniwersalny wymiar Krzyża nie mogą zostać ukryte wśród ruin berlińskiego muru obecnego w sercach, które nie potrafią przezwyciężyć podziałów z epoki żelaznej kurtyny”⁶¹.

Swą twórczą refleksję na temat wartości arcybiskup Życiński rozwija w kontekście kryzysu religijnej wiary sygnalizowanego przez wielu dziennikarzy. Pytany o jego przyczyny, wskazuje na utratę wrażliwości sprzyjającej dostrzeganiu pewnej – jak to ma

⁶¹ J. Życiński, *Świadkowie paschalnego brzasku*, s. 12.

miejsce u Miłosza – metafizyczności zdarzeń⁶². Część ludzi, fascynując się wysokim poziomem produktów technicznych, doświadczają problemów z dostrzeganiem poetyckiego wymiaru świata. Tracą przy tym zdolność do filozoficznego zadziwienia się pięknem postrzeganej lub naukowo badanej rzeczywistości, redukując poważne problemy metafizyczne do płytkich i lakonicznych stwierdzeń na wzór niektórych wypowiedzi Stephena Hawkinga⁶³. Być może brak wrażliwości na „poezję kosmosu” stanowi przejaw jakiejś groźnej choroby ducha u współczesnych ludzi⁶⁴.

Do innych przyczyn generujących obecny kryzys wiary należą – zdaniem Arcybiskupa – zmiany zachodzące w obszarze intelektualnych zainteresowań oraz problem „zużycia” języka religijnego. W opinii Życińskiego niebezpiecznym zjawiskiem jest dzisiejsza banalizacja ważnych kwestii religijnych, etycznych, aksjologicznych czy metafizycznych, a także groteskowa wręcz nieumiejętność problematyzowania obserwowanej rzeczywistości, uchwycenia istoty zdarzeń, procesów i tendencji. Podczas gdy starożytni Grecy potrafili formułować głębokie pytania dotyczące zasady (*arche*) bytu, relacji między prawdą i czynem, czy też związku między duszą i ciałem, współcześni komentatorzy ważnych wydarzeń kulturowych w swych przekazach medialnych skupiają się często na ubiorze uczestników i zestawie serwowanych dań podczas przerwy obiadowej. „Na tym poziomie zainteresowań intelektualnych – zauważa Życiński – nie należy oczekiwać, że rozgorzeje na nowo teologiczny spór o *Filioque*”⁶⁵.

⁶² O specyfice poetyckiej teologii Czesława Miłosza zob. J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Kraków 2011, s. 258–263.

⁶³ Zob. S. Hawking, *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*, M. Krośniak (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018, s. 51–66.

⁶⁴ Por. *Niewidzialne światło*, s. 291.

⁶⁵ *Niewidzialne światło*, s. 291.

Analizując przemiany kulturowe, były arcybiskup lubelski uważa proces starzenia się języka religijnego. Pewne tradycyjne określenia teologiczne stają się coraz mniej zrozumiałe dla ludzi, których mentalność jest kształtowana głównie przez myślenie w kategoriach ilościowych, empirycznych i czysto pragmatycznych. Dochodzi do tego ponadto sugestywny, lecz niekiedy nawet prostacki język reklam, prasowych newsów, tytułów na portalach społecznościowych. Z drugiej zaś strony, fakt powstawania wysoce wyspecjalizowanych języków w ramach dyscyplin i subdyscyplin naukowych sprawia, że porozumienie między naukowcami pracującymi w jednym instytucie badawczym paradoksalnie staje się coraz trudniejsze. Lingwistyczna alienacja dotyka ludzi nie tylko ze względu na tradycyjny konflikt pokoleń zachodzący również na bazie swoistego młodzieżowego żargonu (slangu), lecz również ze względu na coraz bardziej wąskie specjalizacje naukowe, posługujące się sztucznie wytwarzanymi językami, których znaczenie pozostaje niedostępne dla szerokiej rzeszy odbiorców. Według Życkińskiego wypracowanie jednego uniwersalnego języka religijnego, trafiającego zarówno do „sprzątaczek, jak i do potencjalnych noblistów”⁶⁶ wydaje się praktycznie niemożliwe. Bardziej smutne jest jednak to, że „często prawdy wiary usiłuje się przekazywać w języku, który nie trafia już do nikogo”⁶⁷. Przykładem mogą być patriotyczne kazania sprzed kilkudziesięciu lat, które niegdyś były słuchane ze wzruszeniem, a dziś nierzadko wywołują rozbawienie albo złość. Zanikające dziś dawne formy i symbole patriotyzmu nie powinny jednak gorszyć ani zniechęcać ludzi Kościoła do poszukiwania nowych sposobów przekazu, trafiających do współczesnego człowieka.

⁶⁶ *Niewidzialne światło*, s. 292.

⁶⁷ *Niewidzialne światło*, s. 292.

Nieoczekiwane i zaskakujące przemiany duchowe są możliwe również w dzisiejszej „płynnej kulturze”, w której zachodzi szybka wymiana informacji, komercjalizacja wartości i popularyzacja różnych religijnych wizji świata. W tym kontekście, zdaniem arcybiskupa Życińskiego, należy szczególnie troszczyć się o to, by tradycyjne wartości nie zostały zastąpione przypadkową mozaiką ideową proponowaną przez pseudoreligijny ruch *New Age*. Stanowi on bowiem niebezpieczną mieszankę synkretyzmu z merkantylizmem, która w dobie globalizacji świetnie się sprzedaje, łącząc tani optymizm z łatwymi rozwiązaniami. Wiązanie nadziei na duchowe przebudzenie zsekularyzowanych społeczeństw współczesnej Europy z rzekomo pozytywną rolą *New Age* wydaje się zatem wysoce ryzykowne. Oznaczałoby ono *de facto* zignorowanie wielkich szkół duchowości chrześcijańskiej (augustiańskiej, benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, karmelitańskiej, ignacjańskiej, zmartwychwstańskiej i wielu innych)⁶⁸ na rzecz akceptacji namiastek prawdziwego życia duchowego. Mogłyby nas one fascynować tylko pod warunkiem, że „w świecie, w którym nie istniałyby żadne kompozycje muzyczne nawet *disco polo* byłoby osiągnięciem. Nie równajmy jednak do poziomu *disco polo*, gdy w zasięgu ręki są Mozart i Beethoven”⁶⁹.

* * *

Podsumowując analizy przeprowadzone w niniejszym artykule, trzeba podkreślić, że wypowiedzi arcybiskupa Józefa Życińskiego, wyrażone zarówno w formie obszernych wywiadów, jak

⁶⁸ Więcej na temat specyfiki wielkich szkół duchowości chrześcijańskiej zob. J. Miczyński, *Teologiczno-społeczne znaczenie powstania Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstańek*, w: *Celina i Jadwiga Borzęckie: Inspiracje duchowe i działalność społeczna matki i córki*, W. Mleczek (red.), Wydawnictwo Salwator, Kraków 2017, s. 17-28.

⁶⁹ *Niewidzialne światło*, s. 295.

też inauguracyjnych wystąpień w ramach lubelskich Kongresów Kultury Chrześcijańskiej, zawierają liczne i ciekawe elementy apologetyczne, uwzględniające wrażliwość współczesnego czytelnika. Arcybiskup świadomie unika moralizatorstwa, ideologicznego dogmatyzmu oraz irytującego werbalizmu. Jego myśl apologetyczna w aspekcie merytorycznym koncentruje się na odnajdywaniu śladów Boga w czasach metafizycznej ignorancji, na obronie godności osoby ludzkiej przed „dyktaturą sukcesu”, na ukazywaniu aktualności chrześcijańskich wartości w kulturze dotkniętej wirusem obojętności. W aspekcie formalnym zaś przyjmuje kształt odpowiedzialnej troski o zachowanie chrześcijańskiego fundamentu aksjologicznego w zmieniającej się kulturze europejskiej, coraz bardziej pluralistycznej pod względem światopoglądowym i religijnym.

W realizacji swego zamysłu arcybiskup Życiński sprawnie posługuje się różnymi stylami wypowiedzi, od ściśle naukowego – poprzez publicystyczny – aż do niemal potocznego. Nie brakuje w nich odniesień do historii, filozofii, teologii, literatury, sztuki i własnego doświadczenia duszpasterskiego. Przywołane zostają liczne autorytety i znane postacie z życia kościelnego, naukowego, społecznego i kulturalnego. W omawianych tekstach dawnego Metropolity Lubelskiego czytelnik zetknie się z oryginalną metaforą, intrygującą aluzją, ciekawą anegdotą, a nawet odrobiną ironii. Wspomniane środki stylistyczne sprawiają, że głęboka myśl apologetyczna zostaje przez Arcybiskupa wyrażona w sposób atrakcyjny, prowokujący do dyskusji, pobudzający wyobraźnię współczesnego człowieka w kontekście dostrzeganych szans i zagrożeń kulturowych. Nierzadko przybiera formę życzliwej polemiki, osobistego świadectwa, wspomnienia, wyznania, puenty zwieńczonej cennym aforyzmem lub pasterskim napomnieniem. Jest próbą ukazania archipelagów sensu w powodzi zdarzeń absurdalnych, a także bu-

dowania społecznej jedności w kulturze indywidualizmu i narcyzmu. Nie będzie chyba przesadą, jeśli dialogiczną i pretekstową apologię chrześcijaństwa proponowaną przez arcybiskupa Józefa Życińskiego, z założenia fragmentaryczną i miejscami jednostronną, uznamy jednak za przejaw takiego typu myślenia, które odzwierciedla „odwagę bez fanatyzmu, inteligencję bez zniechęcenia, nadzieję bez zaślepień”⁷⁰.

*Apologia dialogiczna.
Arcybiskup Józef Życiński wobec
współczesnej kultury
Abstrakt*

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie apologetycznych elementów myśli abp. Józefa Życińskiego (1948–2011) w kontekście aktualnych wyzwań kulturowych. Autor przedstawia istotne wątki apologetyczne na podstawie wypowiedzi Arcybiskupa wyrażonych w wywiadach oraz we wprowadzeniach tematycznych do Kongresu Kultury Chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w latach 2000, 2004 i 2008. Apologia chrześcijaństwa formułowana przez Arcybiskupa ma charakter dialogiczny, kontekstualny i aspektowy. W aspekcie merytorycznym jego myśl apologetyczna koncentruje się na poszukiwaniu śladów Boga w czasach metafizycznej ignorancji, na obronie prymatu godności osoby ludz-

⁷⁰ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 82.

kiej przed „dyktaturą sukcesu” oraz na ukazywaniu aktualności wartości chrześcijańskich w kulturze dotkniętej wirusem obojętności. W aspekcie formalnym natomiast przybiera kształt życzliwej troski o zachowanie wartości chrześcijańskich w zmieniającej się kulturze europejskiej, coraz bardziej pluralistycznej pod względem światopoglądowym i religijnym.

Słowa kluczowe: arcybiskup Józef Życiński, dialogiczna apologia, współczesna kultura, Bóg, godność człowieka, wartości chrześcijańskie

*Dialogical Apologia. Archbishop Józef Życiński
Towards Contemporary Culture
Abstract*

The purpose of this article is to present the apologetic elements of the thought of Archbishop Józef Życiński (1948-2011) in the context of current cultural challenges. The author presents significant apologetic threads on the basis of the Archbishop's statements expressed in interviews and in thematic introductions to the Congress of Christian Culture at the John Paul II Catholic University of Lublin (Poland) in 2000, 2004 and 2008. The apologia for Christianity formulated by the Archbishop has a dialogical, contextual and aspectual character. In the substantive aspect, his apologetic thought is focused on the search for traces of God in the times of metaphysical ignorance, on the defence of the primacy of the dignity of the human person against the 'dictatorship of success' and on showing the actuality of Christian values in a culture affected by the virus of indifference. In its formal aspect, on the other hand, it takes the shape of a benevolent concern for the preservation of Christian values in a changing European culture that is increasingly pluralistic in terms of worldview and religion.

Keywords: Archbishop Józef Życiński, dialogical apology, modern culture, God, human dignity, Christian values

Bibliografia

- Bartnik S.C., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bassa B., „Cywilizacja śmierci” i „kultura miłości” w nauczaniu Jana Pawła II, „Studia na Rodziną UKSW” 2011, nr 1–2, s. 15–29.
- Bauman Z., D. Lyon, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, T. Kunz (tłum.), Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- Błoński J., *Miłosz jak świat*, Kraków 2011.
- Czaja A., „Communio” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: „Communio” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, A. Czaja, M. Marczewski (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 109–133.
- Hawking S., *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*, M Krośniak (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 49–82.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, RW KUL, Lublin 2001.
- Miczyński J., *Teologiczno-społeczne znaczenie powstania Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstaneek*, w: *Celina i Jadwiga Borzęckie: Inspiracje duchowe i działalność społeczna matki i córki*, W. Mleczko (red.), Wydawnictwo Salwator, Kraków 2017, s. 9–30.
- Nadbrzeżny A., *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „Verbum Vitae” 2023, nr 1, s. 1–15.
- Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Słomka M., *Sylwetka naukowa arcybiskupa profesora Józefa Życińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4, s. 21–28.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

- Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa arcybiskupa Józefa Życińskiego i Aleksandry Klich*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2012.
- Życiński J., *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości (Lublin, 15–17 września 2000 r.)*, R. Rubinkiewicz, S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2000, s. 7–16.
- Życiński J., *Świadkowie paschalnego brzasku*, w: *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy (Lublin, 24–26 września 2004 r.)*, S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 9–14.
- Życiński J., *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, w: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności (Lublin, 25–28 września 2008 r.)*, J. Mariański, S. Zięba (red.), TN KUL, Lublin 2008, s. 9–21.

Antoni Nadbrzeżny – doktor habilitowany teologii, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktor filozofii. Od 2020 roku pełni funkcję Sekretarza Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych z zakresu teologii dogmatycznej oraz kilku książek. Prezbiter archidiecezji lubelskiej.

Wojciech P. Grygiel

<https://orcid.org/0000-0003-2599-0410>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Michała Hellera
apologia transcendencji
jako poznawczej granicy uprawiania
współczesnej nauki

Wprowadzenie

Próba diagnozy

Dynamiczny rozwój nauki w XX i XXI wieku doprowadził do głębokich przemian w poglądach na strukturę i funkcjonowanie Wszechświata. Ponieważ przekonania natury religijnej angażują w istotny sposób obraz Wszechświata, rozwój ten poskutkował również zachwianiem się wielu wyobrażeń, stano-

wiących fundament wiary¹. Nie da się więc bezkrytycznie powrócić do argumentów na rzecz wiary, opartych na zdezaktualizowanych wyobrażeniach, wykładanych w klasycznych podręcznikach apologetyki. Utraciły one bezpowrotnie swoją moc i muszą być zastąpione innymi. Co więcej, w rezultacie refleksji nad samą metodą nauki i poznaniem jako takim, nie do utrzymania wydaje się już dziś pogląd o możliwości osiągnięcia przez współczesną naukę i filozofię greckiego ideału wiedzy pewnej i ostatecznej, czyli *episteme*². Brytyjski fizyk i teolog John Polkinghorne uważa, że to nie w posiadaniu, ale w stałym przybliżaniu się do prawdy ujawnia się metodologiczna zbieżność nauki i teologii, pomimo oczywistej różnicy w przedmiocie dociekań, prowadzonych w ramach tych dyscyplin. Z uwagi na fakt, że przybliżanie to następuje w procesie stałego dialogu ludzkiego umysłu tak z transcendentnym (teologia), jak i immanentnym wymiarem prawdy, Polkinghorne proces ten określa mianem *krytycznego realizmu*³.

W obliczu tak fundamentalnych przemian, które dotyczą nie tylko nauki, ale także i wielu innych dziedzin kultury, czeski teolog Tomáš Halik mówi o rzeczywistości *ukrycia się* Boga:

Jeżeli coś możemy nazwać religijnym doświadczeniem człowieka późnej nowoczesności, to jest nim doświadczenie Boga ukrycia, tego, że Bóg nie jest ewidentną rzeczywistością. Teologia (początkowo niechętnie) musiała zrezygnować z wyobrażenia Boga zbyt bliskiego, przebywającego za kulisami przyrody i historii. Biologia ewolu-

¹ Zob. np. *Sprawa Galileusza*, J. Życiński (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

² J. Życiński, *Język i metoda*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 101–109; J. Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 305–354.

³ J. Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007, s. 1–22.

cyjna podważyła wyobrażenie Boga jako bezpośredniej mechanicznej przyczyny wydarzenia, które nazywamy światem i życiem. ... Boga musimy szukać głębiej i dokładniej, skoro już wiemy, że nie znajdziemy Go w budce suflerskiej czy w łatwo dostępnym biurze reżysera teatru zwanego światem⁴.

Zdaniem Charlesa Taylora, autora słynnego studium *A Secular Age* (*Epoka świecka*), zwiastunów tego procesu można doszukiwać się już u schyłku średniowiecza i u progu reformacji, kiedy w wyniku rozwijającej się nauki dochodzi do, jak to autor ten określa, *odczarowania* przyrody (ang. *disenchantment*)⁵. Tym bardziej więc rysuje się potrzeba szerszego wyartykułowania, czym jest Boża transcendencja i jakie środki prowadzą do jej doświadczenia. Transcendencja sama w sobie jest pojęciem niejednoznacznym, które przyjmuje różnorodne znaczenia zależne od natury dyskursu filozoficznego lub teologicznego, którego jest częścią⁶. Bardziej związane znaczenie transcendencji, które zostanie wykorzystane na potrzeby niniejszego studium, to relacja pomiędzy sferą o charakterze absolutnym a sferą wobec niej relatywną – gdzie absolut nadaje sens temu, co względne⁷.

Skoro w niniejszym artykule mowa jest o apologii wiary, czyli możliwych formach jej obrony, to warto również zwrócić uwagę, że w opisanych powyżej realiach zmienia się również samo rozumienie, kim jest ateista jako ten, którego do wiary trzeba przekonać. Nawiązując ewidentnie do wspomnianego przed chwilą upadku

⁴ T. Halik, *Chcę, abyś był*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 63–64.

⁵ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 2007, s. 29–41.

⁶ Np. K. Lehman, *Transcendence*, w: *Encyclopedia of Theology*, K. Rahner (ed.), Burns & Oates, Tunbridge Wells, Kent 1993.

⁷ A.J. Bucher, *Transzendenz*, w: *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, W. Kasper (ed.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, t.10.

ideału wiedzy pewnej, gdzie istnienie Boga mogło być dowodzone szeregiem niepodważalnych sylogizmów, powołując się na Sobór Watykański II Halik konstatuje, że nie da się obecnie utrzymać tradycyjnego chrześcijańskiego rozumienia ateisty, jako kogoś, kto tkwi w błędzie intelektualnym lub moralnym. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że to właśnie brak dostępu do wiedzy pewnej czyni świat bardziej „ambiwalentnym i pełnym paradoksów”, wskutek czego może on być w sposób uczciwy różnie interpretowany, niekoniecznie też tak, jak dyktuje to chrześcijaństwo⁸. Do bycia religijnym nie prowadzi już więc ciąg sylogizmów, ale wolny i odważny akt wyboru spośród wielu ofert, jakie współczesny świat podpowiada. Trzeba chyba też przyznać rację Halikowi, że falsyfikacja religijnych pewników i wyobrażeń nie musi oznaczać utraty Boga, ale ponowne zwrócenie uwagi na mistykę, w ramach której poszukiwania Boga zapraszają do „wypłynięcia na głębię”. Może to być wręcz zbawienna eliminacja artefaktów ludzkiej myśli, których absolutyzacja, czyli pomylenie z tym, kim jest w swojej istocie Bóg, stanowi prostą drogę do ideologii⁹.

Michał Heller: nauka otwarta na transcendencję

W takie intelektualne i religijne tło wpisuje się doskonale postać Michała Hellera: polskiego fizyka, filozofa i teologa, laureata Nagrody Templetona z 2008 roku. Poprzez aktywną działalność na polu relacji nauki i wiary niestrudzenie przekonuje on o racjonalności wiary, podkreślając, że racjonalność ta ulega znacznemu pogłębieniu, jeżeli teologię ufunduje się na obrazie świata, zgodnym

⁸ T. Halik, *Chcę, abys był*, s. 66.

⁹ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coynę'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. 12.

z ustaleniami współczesnej nauki¹⁰. Stawianie Hellera w pozycji apologety chrześcijaństwa raczej nie spotkałoby się z jego osobistą akceptacją, ponieważ nigdy nie wypowiada się on w tonie apologetycznym, próbującym otwarcie argumentować za sensownością religii, a w szczególności za prawdziwością chrześcijaństwa, czy też jego wyjątkowością w całym spektrum religijnej różnorodności. Choć Heller jest zadeklarowanym filozoficznym pluralistą¹¹, to jednak przedstawia swoje argumenty w sposób na tyle przekonujący, iż trudno przejść obok nich obojętnie w podejmowaniu jakiegokolwiek decyzji wiary. Hellerowi chodzi ostatecznie o to, że przyjęcie naukowego obrazu świata nie musi prowadzić do ateizmu i że możliwa jest teistyczna interpretacja fenomenu nauki jako otwartej na transcendencję¹². Rzetelność i rozmach jego argumentacji czyni jednak jej odrzucenie zadaniem trudnym: żeby się z Hellerem nie zgodzić, trzeba mieć ku temu poważne i głęboko przemyślane racje. Będzie się on też zdecydowanie sprzeciwiał filozoficznie i naukowo błędnym ateistycznym interpretacjom nauki, mając na względzie współczesne ustalenia filozofii nauki, wedle których sama praktyka nauki zaprzecza jej pozytywistycznemu i antymetafizycznemu rozumieniu, odmawiającemu sensowności jakichkolwiek pojęć, nieprzekładalnych bezpośrednio na obserwację. Nauki nie da się bowiem uprawiać bez abstrakcyjnych pojęć i struktur, jakie wprowadza do niej matematyka¹³.

W tym momencie pojawia się chyba największa trudność w zrozumieniu przesłania Hellera dla niewtajemniczonych w ar-

¹⁰ M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1996.

¹¹ M. Heller, *Wszelświat i słowo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, s. 26–27.

¹² M. Heller, *Początek świata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1976, s. 174–185.

¹³ Wyartykułowaniem tej tezy Heller zajmuje się głównie w: M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1992.

kana współczesnej nauki. Jej rezultaty dotyczą bowiem obszarów rzeczywistości, które znajdują się daleko poza obszarem, do którego postrzegania i rozumienia przystosowany jest potoczny aparat poznawczy ludzkiego umysłu. Budowany przez naukę obraz mikroświata kwantów oraz makroświata galaktyk wyznaczają wspomniane już powyżej wysoce abstrakcyjne struktury matematyczne mechaniki kwantowej i ogólnej teorii względności¹⁴. Paradoksalnie, to już w rzeczywistości fizycznej znajdują się obszary, które w istotny sposób transcendują jej poziom, na którym usytuowany jest człowiek jako poznający podmiot. W wyniku nieustannie czynionej transgresji intuicyjnych przekonań i przesuwaniu się poznawczo ku ujęciu świata przy pomocy abstrakcyjnych struktur matematycznych, człowiek posiada możliwość otwarcia się na horyzont swoich poznawczych możliwości. Heller ujmuje to następująco:

Dzięki temu, że „naukowy obraz świata” jest kreślony językiem abstrakcji raczej niż w innych danych zmysłowych, że jest on otwarty na pytania skierowane w stronę swojego horyzontu, i że w podtekście każe się domyślać pytań o wartości oraz pytań o człowieka tworzącego naukę i odpowiedzialnego za nią, obraz ten sprzyja do wyznawania Boga jako Rozumu, przejawem działalności którego jest rzeczywistość badana przez naukę¹⁵.

Tego typu przekonania Heller buduje, analizując najpierw rozwój wiedzy osiągniany przy pomocy sformalizowanych teorii fizycznych, który „mimo wielu spektakularnych sukcesów «po drodze»

¹⁴ Zob. np. M. Heller, *Some Mathematical Physics for Philosophers*, Pontifical Council for Culture, Vatican City 2005.

¹⁵ M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2009, s. 62.

zawsze kończy się «otwarcie na dalsze próby»¹⁶. Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata, jak podkreśla, „zawsze skutkują zanurzeniem się w Tajemnicę”¹⁷. W takim postawieniu sprawy ujawnia się niewątpliwie ciekawy aspekt racjonalności nauki: o ile dla naukowca sformułowanie nowej uogólnionej teorii zawsze stanowi znaczący rezultat, to jednak niebagatelną rolę odgrywa również dynamika – używając einsteinowskiego określenia „zbliżania się do Tajemnicy Prajedni”¹⁸. Co więcej, można nawet już na tym etapie pokusić się o stwierdzenie, że to osiągnięcie konkretnego badawczego rezultatu nabiera swojego znaczenia właśnie ze względu na obiektywnie istniejącą rzeczywistość, ku której zrozumieniu ten rezultat czyni pewien zauważalny krok.

Równie ważnym momentem w odsłanianiu się transcendentnego wymiaru nauki jest wyraźne wskazanie, że nauka posiada bardzo istotne ograniczenia w samej swojej metodzie. Wyłaniają się one w sposób szczególny w obszarze matematyki, czyli fundamentalnego narzędzia, jakim się nauka posługuje i przyjmują postać tak zwanych *twierdzeń limitacyjnych*¹⁹. Analiza konsekwencji najbardziej znanego z tych twierdzeń, twierdzenia Gödla, pozwala mu na sformułowanie stanowiska *filozoficznego antyfundacjonizmu*, wedle którego nie ma podstaw dla budowania systemów

¹⁶ M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008, s. 238.

¹⁷ M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, s. 241.

¹⁸ *Einstein w cytatach*, A. Calaprice (red.), Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 177.

¹⁹ Zob. np. H.B. Enderton, *A Mathematical Introduction to Logic*, Academic Press, San Diego 2001; R. Murawski, *Twierdzenia limitacyjne*, w: *Nauka – Etyka – Wiara 2013 : NEW'13 : nauka – możliwości i ograniczenia : konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Rydzyna, 30 maja – 2 czerwca 2013*, A. Zabołotny (red.), Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki, Warszawa 2014.

filozoficznych, „mających dostarczać wiedzy pewnej i zbudowanych na niepodważalnych fundamentach”²⁰. W opinii Hellera takie fundamenty można przyjmować jedynie jako robocze hipotezy, które zawsze mogą być zweryfikowane i ostatecznie obalone w wyniku nagromadzenia argumentów im przeciwnych. Nie dziwi więc w tym momencie fakt, że Heller wyraźnie zdystansował się od filozofii neotomistycznej, przyjmującej metafizykę św. Tomasza z Akwinu jako mającą charakter konieczny wiedzę o ontycznym fundamencie rzeczywistości²¹.

Warto w tym momencie podkreślić, że granicami racjonalności, ale w nieco bardziej analitycznym wydaniu, zajmował się bardzo bliski współpracownik Hellera, Józef Życiński (1948–2011). Obok twierdzenia Gödla poświęcił on sporo uwagi innemu twierdzeniu limitacyjnemu, *twierdzeniu Skolema–Löwenheima*, prowadzącemu do tak zwanej *skolemizacji języka*²². Wbrew oczekiwaniom wielu filozofów i teologów, dążących do osiągnięcia pełnej jednoznaczności orzekania, w miarę precyzacji narzędzi językowych czekają niespodzianki: formalizacja wypowiedzi jest w stanie w pełni doprowadzić do wyeliminowania niejednoznaczności. Mówiąc krótko, w posługującej się sformalizowanymi językami nauce zawsze istnieje przestrzeń na wzbogacenie narzędzi opisu, pozwalające na stałe przybliżanie się ku prawdzie o Wszczęświecie.

²⁰ M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006, s. 85.

²¹ M. Heller, W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana, *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 123–131.

²² J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 18–46.

Od strony teologii

W kwestii teologicznego uzasadnienia istnienia wspomnianego powyżej horyzontu nauki, ewidentną inspirację Heller czerpie z eseju wybitnego niemieckiego teologa, Karla Rahnera, zatytułowanego *Nauka jako wyznanie*²³. Poniższy cytat z tego eseju, przytaczany zresztą przez Hellera w jego wczesnej teologicznej pracy *Wszechświat i słowo*²⁴, pozwala uchwycić sedno uwzględnianej przez niego teologicznej argumentacji. Rahner pisze:

Człowiek tworzący obraz świata wie, że jest w tym swoim obrazie skończony, to znaczy, że to, co stoi przed nim i jest skończone, ma w swoim tle całą nieskończoność pytań i możliwości. Ustosunkowuje się więc nie tylko do tego, co dane i co, w ograniczonym już przez niego samego polu, bezpośrednio wykrywalne, czyli nie tylko do tego co, razem wzięte, tworzy świat w jego obrazie świata, ale również, a nawet przede wszystkim i ostatecznie do tego, co do owego obrazu nie należy, co pozostaje dala, horyzontem, tłem jego świata i co właśnie jako nieuchwytny i nieuchwycony, ujawnia jego skończoność i historyczność. Podłożem tego, co wypowiada człowiek, jest niewysłowione. Jego obraz jest umożliwiany przez coś, czego obrazu nie ma wcale. Ten obiektywny grunt pierwotny wszelkiej rzeczywistości, obecny tylko, lecz nie będący nigdy częścią naszego obrazu świata, to nieosiągalne dla nas nigdy „ku Czemu” ruchu, który tworzy te obrazy, nazywamy Bóg²⁵.

²³ K. Rahner, *Nauka jako „wyznanie”*, w: *O możliwości wiary dzisiaj*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1992.

²⁴ M. Heller, *Wszechświat i słowo*, s. 122.

²⁵ K. Rahner, *Nauka jako „wyznanie”*, s. 65.

W powyższym fragmencie Rahner akcentuje przede wszystkim radykalną dysproporcję pomiędzy tworzonym przez człowieka historycznie zmiennym obrazem świata a nieskończonością Boga. Sugeruje też, że choć człowiek jest w poznawczym horyzoncie nauki ograniczony, to jednak horyzont ten czyni sensownymi pytania o to, co znajduje się poza nim. Innymi słowy, działalność naukowa, angażująca w miarę oddalania się od potocznie postrzeganej rzeczywistości coraz bardziej abstrakcyjne struktury matematyczne, nakierowuje ludzki umysł na transcendencję, nie pozwalając jednak bezpośrednio poznawczo do niej dotrzeć. Rahner podkreśla więc jasno, że nauka nie dowodzi istnienia Boga, ponieważ Bóg nie jest częścią świata, dostępną naukowej metodzie, ale stanowi On *a priori* nauki. Mówiąc krótko, założenie istnienia Boga czyni poznawalność świata możliwą. W ciekawy sposób realizuje się więc tutaj znane dictum św. Augustyna, *credo ut intelligam*.

W swoim komentarzu do tez Rahnera Heller sugeruje jednak pewną ostrożność, aby z Boga nie czynić automatycznie „asymptotycznego potwierdzenia” apriorycznych założeń nauki, a jedynie potraktować to jako interpretację nauki prowadzącą do teizmu²⁶. W innym miejscu wyraża to jeszcze dobitniej stwierdzając, że „Bóg nie jest tworem naszego umysłu do maskowania pytańników. Bóg jest tym, dzięki czemu pytańniki mają swoje odpowiedzi”²⁷. Przekonanie to podsumowuje zresztą racje przeciwko słynnemu argumentowi *God of the gaps*²⁸. Badając wspomniane już zagadnienie przedzałożeń nauki, Heller ewidentnie kontynuuje myśl Rahnera, kiedy wskazuje na racjonalność świata, czyli na imma-

²⁶ M. Heller, *Wszechświat i słowo*, s. 122.

²⁷ M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 92–93.

²⁸ Zob. np. S. Wszolek, *W obronie argumentu God of the gaps*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998, t. 23.

nentny Logos, jako na założenie, dzięki któremu świat poddaje się badaniu przy użyciu metody naukowej²⁹. Stwierdzenie Hellera, że „to, że Chrystus jest Logosem oznacza, że immanencja Boga jest racjonalnością świata”³⁰, posiada więc walor teologiczny, który źródła racjonalności upatruje w immanencji w stworzeniu Chrystusa, czyli drugiej Osoby Trójcy. Powołując się na znane stanowisko Einsteina, wedle którego „najbardziej niezrozumiałą rzeczą w świecie jest jego zrozumiałość”, Heller wprost postuluje istnienie nieusuwalnej *luki epistemologicznej*. Do tego jednak należy dodać, motywowaną leibnizowskim pytaniem o to, „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic”, *lukę ontologiczną* oraz związaną z wartościami *lukę aksjologiczną*³¹. Oprócz niewyjaśnialności racjonalności świata nauka pozostaje więc również bezsilna wobec pytań o jego istnienie, a także o wpisane w niego wartości. Z tak zarysowaną linią horyzontu wiąże się w oczywisty sposób omawiane już szeroko doświadczenie Tajemnicy, co Heller ujmuje następująco: „I chociaż ta Tajemnica jest fundamentem istnienia – dochodzimy do niej drogą mozolnego tropienia sensu – jako do granicy, która na pewno jest, bo wszystko się do niej zbiega, a która jest nieosiągalna. W tym miejscu zapożyczamy analogię z matematyki i powiadamy, że Pan Bóg jest nieskończonością”³².

²⁹ M. Heller, *Jak możliwa jest filozofia w nauce?*, w: *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006.

³⁰ M. Heller, *Scientific Rationality and Christian Logos*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003, s. 149.

³¹ M. Heller, *Chaos, Probability and the Compressibility of the World*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003, s. 142–143.

³² M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, s. 92.

Transcendencja zaczyna się tutaj

Wyrażone powyżej przekonanie o ukierunkowaniu fenomenu nauki ku horyzontowi znajduje swoje konkretne odzwierciedlenie w fundamentalnym dla rozwoju fizyki procesie uogólniania teorii. Proces ten wymaga stałej ewolucji struktur matematycznych i pojęć, aby coraz lepiej uchwycić istotę fizycznej rzeczywistości. Chcąc zilustrować, jak transcendencja przejawia się w tym procesie, Heller przywołuje przykład mechaniki kwantowej i jej wciąż nie do końca rozwiniętego uogólnienia – kwantowej teorii grawitacji³³. W miarę przechodzenia od mechaniki klasycznej do mechaniki kwantowej, można traktować opis kwantowy jako *transcendentny* wobec jego klasycznego odpowiednika. Kluczową zasadą, którą fizycy przestrzegają w procesie uogólniania, jest *zasada korespondencji*³⁴. W omawianym przypadku następuje przejście od nieprzemiennej reżimu kwantowego do przemiennej reżimu klasycznego, gdy stała Plancka \hbar zbliża się do zera. Niezależnie jednak od konkretnego przykładu, w każdym procesie uogólniania wcześniejsze teorie i pojęcia tracą swoją wyjaśniającą moc w bardziej abstrakcyjnych obszarach fizycznej rzeczywistości, których dane uogólnienie dotyczy. Nie są one jednak całkowicie odrzucane ani negowane, lecz wyznaczane są granice ich zastosowania. Innymi słowy, z perspektywy teorii uogólnionej wcześniejsze teorie i pojęcia zyskują swój właściwy sens. Zgodnie z wcześniej przyjętą definicją można więc uznać, że mamy do czynienia z transcendencją wcześniejszej teorii przez teorię uogólnioną. To właśnie teoria uogólniona wyznacza granice obowiązywania teorii wcześniejszej,

³³ M. Heller, *Generalizations: From Quantum Mechanics to God*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia – London 2003.

³⁴ J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, s. 98–102.

określając znaczeniowy zakres występujących w niej struktur i pojęć, a tym samym precyzując ich właściwy sens.

Okazuje się jednak, że w kontekście mechaniki kwantowej i jej możliwych uogólnień można doszukiwać się dalszych głębszych wymiarów transcendencji. Heller pokazuje, że własność nieprzemienności operatorów kwantowych, czyli zależności wyniku mnożenia od jego kolejności, jest jedynie prostym przypadkiem znacznie bardziej ogólnego charakteru tej własności, która w pełni ujawnia się w uogólnionym formalizmie *geometrii nieprzemiennych*³⁵. W tak abstrakcyjnym teoretycznym ujęciu nieprzemienność znacznie pogłębia rozumienie filozoficzne i teologiczne istotnych pojęć, jak przyczynowość, prawdopodobieństwo, pierwsza przyczyna czy celowość. W szczególności reżim nieprzemienny naturalnie dopuszcza istnienie modeli dynamicznych, które nie podlegają czasowości³⁶. Sugeruje to, że – w przeciwieństwie do większości przednaukowych wyobrażeń – użycie abstrakcyjnej matematyki otwiera teologię naturalną na głębszy poznawczy wgląd w niezdeteminowaną czasowym reżimem naturę Boga, która manifestuje się w beczasowości Jego wiedzy i stwórczej aktywności. Staje się więc coraz bardziej oczywiste, że uogólnienia w kierunku nieprzemienności i ich realizacje w mechanice kwantowej ukazują nowy wymiar transcendencji, a ich zastosowania w rozważaniach teologicznych zyskują dalsze wsparcie. Heller nie waha się stwierdzić: „jeśli tak radykalne uogólnienie znaczeń jest możliwe w fizyce, to o ileż (nieskończenie!) bardziej może to mieć miejsce, gdy mówimy i myślimy o Bogu!”³⁷.

³⁵ M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, *Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics*, „Journal of Mathematical Physics” 2005, vol. 46.

³⁶ M. Heller, W. Sasin, *Emergence of time*, „Physics Letters A” 1998, vol. 250, nr 1.

³⁷ M. Heller, *Generalizations: From Quantum Mechanics to God*, s. 116.

Apofatyzm logiczny

W dyskusjach dotyczących zmiany obrazu świata przy przejściu od mechaniki klasycznej do mechaniki kwantowej rzadziej zwraca się uwagę, że w procesie tym dochodzi również do zmiany fundującej tę teorię logiki z klasycznej logiki dwuwartościowej na logikę kwantową³⁸. Stanowi ona bogatszy system reguł wnioskowania w porównaniu z logiką mechaniki klasycznej, co pokazuje, że rozumiana jako uogólnienie transcendentja odnosi się nie tylko do treści pojęciowej, ale także do formalnej struktury języka teorii. Co więcej, to właśnie na gruncie logiki Heller szczególnie wyraźnie wyartykułowuje związek transcendentji z wysoce preferowanym przez niego *apofatycznym* podejściem nie tylko do teologii, ale i do innych obszarów wiedzy³⁹. Myślenie apofatyczne pociąga za sobą pewien poznawczy sceptycyzm, co może wstępnie wydawać się dość ryzykowne w zastosowaniu do nauki, ale, jak wskazuje Heller: „apofatyzm to nie rezygnacja z poznania”, ale odwaga w zmaganiach z tym, „co wykracza poza”⁴⁰. Skoro więc również transcendentja może przejawiać się w aspekcie formalnym, zupełnie nie dziwi następująca konstatacja Hellera:

Jeżeli niektóre obszary świata (jak uczy przykład mechaniki kwantowej) rządzą się inną logiką niż klasyczna, to czy nie należy brać pod uwagę ewentualności, że pewne fundamentalne dziedziny filozofii (pomyślny o metafizyce czy

³⁸ Zob. np. R.I.G. Hughes, *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 1989, s. 178–217; C.J. Isham, *Lectures On Quantum Theory Mathematical And Structural Foundations*, Imperial College Press, London 1995, s. 198–211.

³⁹ Zob. np. W.P. Grygiel, *Apofatyzm filozoficzny a Michała Hellera idea matematyczności przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 2022, t. 70, nr 2.

⁴⁰ M. Heller, *Teoria kategorii, logika i filozofia*, „Filozofia Nauki” 2016, t. 24, nr 2, s. 12.

o podstawowych zagadnieniach ontologii), przynajmniej w niektórych swoich aspektach, wykraczają poza możliwości logiki klasycznej? Czy nie jest naiwnością przekona- nie, że nasze zdolności wyciągania wniosków zachowują swoją ważność w obszarach poznawczo odległych od sfe- ry naszych doświadczeń? Przykład logiki parakonsystent- nej świadczy o tym, że nawet zasada niesprzeczności, za pomocą której tak chętnie rozstrzygamy najtrudniejsze zagadnienia metafizyczne (podnosimy ją nawet do rangi zasady ontologicznej), może w precyzyjny sposób zostać „odwołana”, nie powodując przy tym logicznego kolapsu całości. Innymi słowy, trzeba brać pod uwagę, że w od- niesieniu do niektórych zagadnień właściwą postawą jest pewnego rodzaju apofatyzm filozoficzny. Apofatyzm, ale nie rezygnacja z poznania. Filozofia mogłaby się tu czegoś nauczyć od teologii. Teologowie od początku wiedzieli, że są bezsilni wobec „logiki Boga”, ale nie ustalali w zmaganiach z tym, co „wykracza poza”⁴¹.

Nie trudno zauważyć, że jednym z najbardziej wyraźnych przejawów predylekcji Hellera do apofatyizmu jest jego *apofatyzm logiczny*⁴². Chociaż Heller wprowadza to pojęcie w odniesieniu do teologii w jednej ze swoich nowszych prac teologicznych, zatytuło- wanej *Ważniejsze niż Wszechświat*⁴³, jego skłonność do apofatycz- nego myślenia przenika wiele wcześniejszych dzieł, szczególnie gdy w jego dyskursie pojawia się koncepcja tajemnicy⁴⁴. Dużą część

⁴¹ M. Heller, *Teoria kategorii, logika i filozofia*, s. 13.

⁴² Szczegółową analizę logicznego apofatyizmu Hellera można znaleźć w: W.P. Grygiel, *Does God Think the Same Way We Do? On the Logical Apophat- tism of Michał Heller*, „*Verbum Vitae*” 2023, t. 41, nr 3.

⁴³ M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 27–54.

⁴⁴ M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, s. 91–93.

pracy przygotowawczej realizuje on w jednym z najważniejszych wcześniejszych dzieł teologicznych, noszącym tytuł *Sens życia i sens Wszechświata*⁴⁵. Zmotywowany średniowiecznymi sporami dotyczącymi relacji między wiarą a rozumem, Heller podejmuje się ustalenia ogólnych warunków, w jakich ludzki umysł może tolerować przekonania ze sobą sprzeczne⁴⁶. Zadanie to doskonale wpisuje się zresztą w jego filozoficzne dążenie do eksploracji granic racjonalności, co wyraża się tu pytaniem, czy akceptacja sprzeczności oznacza zerwanie z racjonalnością, czy też istnieją bogatsze modele racjonalności, które mogą uznać sprzeczności za naturalne.

Aby wykazać, że to drugie rozwiązanie jest właściwe, Heller poddaje wnikliwej analizie jedną z kluczowych zasad klasycznej metafizyki, *zasadę niesprzeczności* (zwaną również *zasadą sprzeczności*), znaną od czasów Arystotelesa. Zgodnie z nią każda nauka badająca rzeczywistość musi zakładać tę zasadę, ponieważ jej naruszenie oznaczałoby wykluczenie z istnienia. Heller nazywa taką sytuację *ontologicznym przepełnieniem*⁴⁷. Z punktu widzenia logiki klasycznej akceptacja dwóch sprzecznych twierdzeń podlega reżimowi prawa Dunska Szkota, zgodnie z którym ze sprzeczności wynika wszystko (*ex contradictione quodlibet*), co czyni dany zbiór przekonań irracjonalnym. Zasada niesprzeczności ma wyraźnie antropomorficzny charakter, który ujawnia się zarówno na poziomie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Na poziomie ontologicznym zasada ta odzwierciedla strukturę rzeczywistości, na której ewolucyjnie wyłonił się i którą zamieszkuje człowiek, a na poziomie epistemologicznym oferuje odpowiadające tej strukturze kategorie poznawcze. Utrata logicznej ważności zasady niesprzeczności sta-

⁴⁵ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002, s. 96–99.

⁴⁶ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, s. 96–99.

⁴⁷ M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, s. 30.

nowi dla Hellera punkt wyjścia do sformułowania apofatyizmu logicznego. Heller wskazuje, że taka sytuacja może wystąpić w rozwoju nauki, gdzie dwie sprzeczne teorie współlistnieją, dopóki nie zostanie udowodnione, która z nich jest słuszna.

Chociaż w klasycznym myśleniu jest to trudne do zaakceptowania, istnieją formalne narzędzia, które mogą złagodzić problem, pokazując racjonalne sposoby radzenia sobie ze sprzecznościami. Jest to główne zadanie *logik parakonsystentnych*, które tolerują sprzeczności i nie prowadzą do przepełnienia (eksplozji) danego systemu logicznego. Heller uważa istnienie logik parakonsystentnych za znak, że logika klasyczna, wyposażona w prawo Dunsza Szkota, nie wyczerpuje pojęcia racjonalności i że sprzeczności nie muszą oznaczać irracjonalności. Co ważniejsze jednak, pozwala mu to stwierdzić, że boska logika nie jest logiką, w której „wszystko jest dozwolone”, a Boski umysł nie toleruje przepełnienia⁴⁸. Efekt negacji w apofatyzmie logicznym Hellera jest wyraźnie widoczny w jednoznacznym odrzuceniu zasady niesprzeczności, gdy przechodzi się od klasycznej logiki właściwej dla ludzkiego naturalnego rozumowania do sfery abstrakcyjnych systemów logicznych, dopuszczających głębsze wymiary racjonalności. Transcendencja na gruncie formalnym może się więc zatem *mutatis mutandis* bez trudu aplikować do umysłu Boga, pokazując zarazem, że nie musi On wcale myśleć jak my. Heller podsumowuje:

Twierdzenie, że Bóg w swoich zamysłach musi posługiwać się którymś z naszych systemów logicznych, byłoby jeszcze jednym antropomorfizmem. W judeochrześcijańskiej tradycji Bóg zawsze uważany był za Najwyższą Racjonalność, nieskończenie wykraczającą poza ludzkie wzorce myślenia⁴⁹.

⁴⁸ M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, s. 52.

⁴⁹ M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, s. 51.

Wnioski końcowe

Patrząc obecnie z pewnego dystansu na rezultaty analiz przeprowadzonych w ramach niniejszego studium nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że o ile głos Michała Hellera trudno jest wprost uznać za apologię chrześcijaństwa, o tyle z pewnością kwalifikuje się on jako *apologeta racjonalności*. W jego myśli broni się więc hipotetycznie każda religia, w której centrum stoi racjonalność. Skoro więc chrześcijaństwo przyjmuje racjonalność jako swój niezbywalny fundament, wprost tożsamy z Bogiem jako Logosem, Hellera apologię racjonalności należy potraktować jako apologię chrześcijaństwa. Racjonalności tej w żadnym wypadku nie można mylić z *racjonalizmem*, wedle którego umysł ludzki wyposażony byłby w niczym nieograniczone władze poznawcze, zdolne rozstrzygać o tym, co istnieje. Jak obszernie akcentowano, nauka pozwala jedynie na zwrócenie się w kierunku swojego horyzontu, nie daje jednak jakichkolwiek możliwości jego przekroczenia: ustawia człowieka w kierunku Transcendencji, nie pozwalając mu jednak przekroczyć istniejącej bariery i poznawczo wnikać w obszar Transcendencji. Mówiąc krótko, rozwój nauki, realizujący się poprzez szereg stadiów żmudnych uogólnień, jedynie na Transcendencję ukierunkowuje, nie warunkuje jednak w żaden sposób realnego do niej przejścia. Dopiero przeniesienie strategii apofatycznej na teren dociekań naukowych, staje się, jak to określa Heller, „prawdziwą Przygodą Racjonalności”⁵⁰.

Uzasadnienie słuszności przekraczania granic do sfery Transcendencji w akcie wiary można znaleźć w teologicznych refleksjach Hellera na temat stworzenia, w których bezpośrednio utożsamia on stworzenie z *obdarzeniem sensem*⁵¹. Chociaż stworzenie

⁵⁰ M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, s. 241.

⁵¹ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, s. 202–204.

jest aktem Boskiej woli i nie ma drogi logicznej konieczności prowadzącej od Boga do stworzenia, takie przekonanie Hellera wyraźnie otwiera kanał, w którym dążenie do sensu w porządku immanentnym, rozumianym jako transcendentny charakter poszczególnych uogólnień, znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w przyjętej aktem wiary Boskiej Transcendencji. To z kolei jest zgodne z jedną z głównych zasad myślenia Hellera, że racjonalność nie jest ograniczona do racjonalności porządku immanentnego: „u podstaw naszych wysiłków, by wyjaśnić Wszechświat w kategoriach samego Wszechświata, znajduje się coś niewyjaśnionego, co wskazuje na rzeczywistość poza Wszechświatem”⁵². W ten dokładnie sposób wywiedziona z doświadczenia uprawiania nauki i filozoficznej refleksji nad jej metodą myśl Hellera może nie tylko dać wsparcie do intuicyjnych przekonań o istnieniu Transcendencji, ale nawet stworzyć przestrzeń do uprawiania duchowości w kontekście nauki⁵³.

⁵² M. Heller (ed.), *Science and Faith in Interaction*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003, s. 160.

⁵³ W.P. Grygiel, *Czy we współczesnej nauce jest miejsce na duchowość?*, „Teofil” 2023, t. 1, nr 40.

*Michała Hellera apologia transcendencji
jako poznawczej granicy uprawiania
współczesnej nauki*
Abstrakt

Niniejsza praca bada koncepcję transcendencji w myśli Michała Hellera, wskazując na jej kluczowe znaczenie jako poznawczej granicy współczesnej nauki. Heller, poprzez obronę racjonalności, nie tylko nie utożsamia jej z ograniczonym racjonalizmem, ale także otwiera ją na to, co wykracza poza możliwości poznawcze człowieka. Jego apologia racjonalności, silnie związana z chrześcijańskim pojęciem Logosu, stanowi jednocześnie obronę chrześcijaństwa jako systemu, w którym racjonalność odgrywa fundamentalną rolę. W tej wizji nauka nie prowadzi do pełnego poznania Transcendencji, ale ukierunkowuje człowieka w jej stronę, nadając badaniom naukowym głębszy wymiar egzystencjalny. Heller pokazuje, że dążenie do sensu w świecie immanentnym znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Boskiej Transcendencji, co otwiera przestrzeń dla duchowości w kontekście nauki. Jego myśl, będąca swoistym dialogiem między nauką a wiarą, staje się szczególnie istotna we współczesnym świecie, zdominowanym przez myślenie naukowe. Heller ukazuje, że racjonalność nie wyklucza transcendencji, a wręcz ją zakłada, co daje nową perspektywę dla postaw wiary w erze dominacji nauki. Przeniesienie apofatycznej strategii na teren badań naukowych staje się, według Hellera, „prawdziwą Przygodą Racjonalności,” pozwalając nauce współlistnieć z metafizycznym wymiarem chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: apofatyzm, transcendencja, racjonalność, nauka, apologetyka, tajemnica

*Michal Heller's apologia for transcendence
as the cognitive boundary of the practice of
modern science*

Abstract

This paper explores the concept of transcendence in the thought of Michał Heller, emphasizing its crucial role as a cognitive boundary for contemporary science. Heller defends rationality, but not in the limited sense of rationalism. Instead, he opens it up to what transcends human cognitive capabilities. His defense of rationality, closely tied to the Christian notion of the Logos, also serves as a defense of Christianity, where rationality is fundamental. In this view, science does not lead to full knowledge of transcendence but directs human inquiry toward it, giving scientific exploration a deeper existential dimension. Heller argues that the search for meaning in the immanent world finds its ultimate justification in Divine Transcendence, creating space for spirituality within the scientific context. His thought, which bridges the gap between science and faith, is particularly relevant in today's world, dominated by scientific thinking. Heller demonstrates that rationality does not exclude transcendence but rather assumes it, offering a fresh perspective on faith in an age ruled by science. His approach, transferring the apophatic strategy into the realm of scientific inquiry, becomes the „true Adventure of Rationality”, allowing science to coexist with the metaphysical dimension of Christianity.

Keywords: apophatism, transcendence, rationality, science, apologetics, mystery

Bibliografia

- Bucher A.J., *Transzendenz*, w: *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, t. 10, W. Kasper (ed.), Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006.
- Einstein w cytatach*, A. Calaprice (red.), Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Enderton H.B., *A Mathematical Introduction to Logic*, Academic Press, San Diego 2001.
- Grygiel W.P., *Apofatyzm filozoficzny a Michała Hellera idea matematyczności przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 2022, t. 70, nr 2.
- Grygiel W.P., *Czy we współczesnej nauce jest miejsce na duchowość?*, „Teofil” 2023, t. 1, nr 40.
- Grygiel W.P., *Does God Think the Same Way We Do? On the Logical Apophatism of Michał Heller*, „Verbum Vitae” 2023, t. 41, nr 3.
- Halik T., *Chcę, abys był*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Heller M., *Chaos, Probability and the Compressibility of the World*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003.
- Heller M., *Generalizations: From Quantum Mechanics to God*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1992.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008.
- Heller M., *Początek świata*, Znak, Wydawnictwo Kraków 1976.
- Heller M., *Przeciw fundacjonizmowi*, w: *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006.
- Heller M. (ed.), *Science and Faith in Interaction*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia – London 2003.
- Heller M., *Scientific Rationality and Christian Logos*, w: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, M. Heller (ed.), Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002.

- Heller M., *Some Mathematical Physics for Philosophers*, Pontifical Council for Culture, Vatican City 2005.
- Heller M., *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2009.
- Heller M., *Teoria kategorii, logika i filozofia*, „Filozofia Nauki” 2016, t. 24, nr 2.
- Heller M., *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Heller M., *Ważniejsze niż Wszechświat*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Heller M., *Wszechświat i słowo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981.
- Heller M., Bonowicz W., Brożek B., Liana Z., *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.
- Heller M., Budzik S., Wszolek S., *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1996.
- Heller M., Pysiak L., Sasin W., *Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics*, „Journal of Mathematical Physics” 2005, vol. 46.
- Heller M., Sasin W., *Emergence of time*, „Physics Letters A” 1998, vol. 250, nr 1.
- Hughes R.I.G., *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 1989.
- Isham C.J., *Lectures On Quantum Theory Mathematical And Structural Foundations*, Imperial College Press, London 1995.
- Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. 12.
- Lehman K., *Transcendence*, w: *Encyclopedia of Theology*, K. Rahner (ed.), Burns & Oates, Tunbridge Wells, Kent 1993.
- Murawski R., *Twierdzenia limitacyjne*, w: *Nauka – Etyka – Wiara 2013 : NEW’13 : nauka – możliwości i ograniczenia : konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Rydzyna, 30 maja – 2 czerwca 2013*, A. Zabołotny (red.), Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki, Warszawa 2014.

- Polkinghorne J., *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007.
- Rahner K., *Nauka jako „wyznanie”*, w: *O możliwości wiary dzisiaj*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1992.
- Such J., *Szcześniak M., Filozofia nauki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002.
- Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2007.
- Wszolek S., *W obronie argumentu God of the gaps*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998, t. 23.
- Życiński J., *Język i metoda*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.
- Życiński J. (red.), *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Życiński J., *Struktura rewolucji metanaukowej*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, t. II.

Wojciech P. Grygiel – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Wydział Filozoficzny), profesor Uniwersytetu Opolskiego (Wydział Teologiczny), członek Komisji Filozofii Nauk Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, kapłan diecezji opolskiej. Jego prace badawcze koncentrują się na epistemicznym i ontologicznym statusie symetrii w sformalizowanych teoriach fizycznych, a w dziedzinie relacji między nauką a teologią rozwija nowatorski kierunek zwany teologią ewolucyjną. Jest autorem wielu publikacji naukowych w renomowanych czasopismach zagranicznych oraz książek, w tym *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose’a spór o rzeczywistość* (CCPress 2014), *Jak scena stała się dramatem* (CCPress 2021) oraz we współautorstwie z Damianem Wąskiem *Teologia ewolucyjna* (CCPress 2022).

Nazwa serii „Przestrzenie wiary” wychodzi poza podstawowe znaczenie pojęcia „przestrzeń”, nawiązując do jej pogłębionego rozumienia: tak zatem jak przestrzeń może być niczym nieograniczona, tak samo wiara, jej różne wymiary i płaszczyzny, doświadczenia i dylematy, konteksty i punkty widzenia, które łączą się z postawą religijną, nie muszą – i nie powinny – podlegać ograniczeniom. Jeśli bowiem potraktujemy wiarę nie tylko jako głoszone przez Kościół prawdy, które należy podzielać, ale przede wszystkim jako postawę przenikającą wszystkie sfery ludzkiego życia, wówczas napotkamy wiele możliwości związanych nie tylko z mówieniem o niej, wyznawaniem jej, lecz także z jej kwestionowaniem.

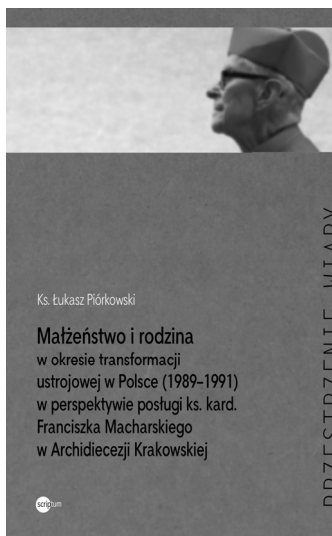
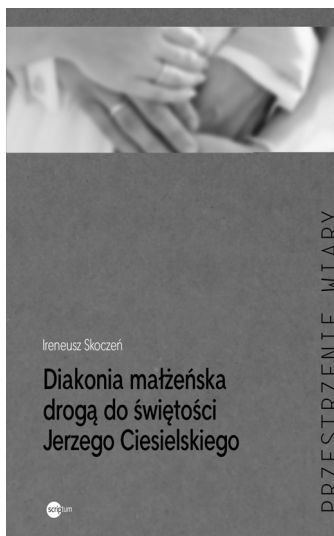
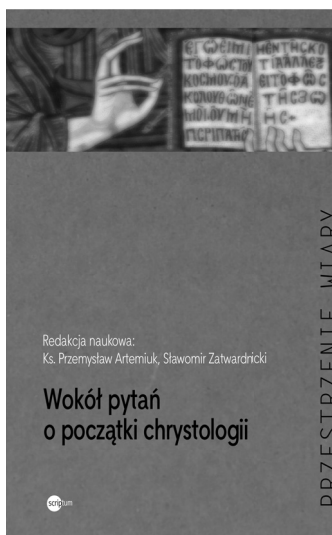
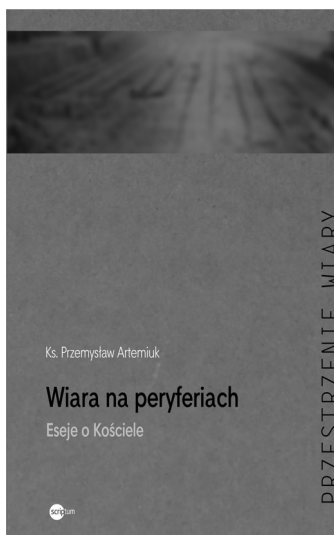
Do publikacji w ramach serii przyjmujemy pozycje dotyczące zarówno teologii, jak i szeroko rozumianych kontekstów, w których pojawiają się wątki teologiczne. Wspólnym mianownikiem dla potencjalnych tytułów powinna być wiarygodność chrześcijaństwa, a więc taka prezentacja zagadnień, która przyczyni się do lepszego zrozumienia prawd wiary oraz wyrażania ich w sposób odpowiadający wrażliwości współczesnego człowieka. Z formalnego punktu widzenia wydajemy monografie naukowe, przekłady ważnych dzieł teologicznej literatury światowej, krytyczną edycję źródeł teologii, a także naukowe eseje teologiczne.

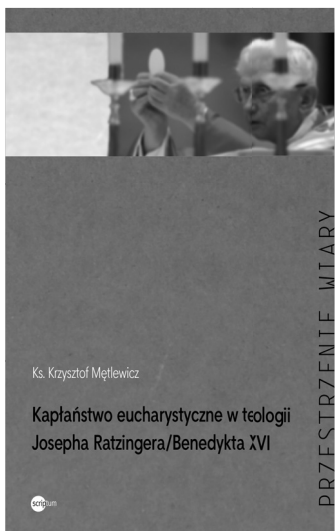
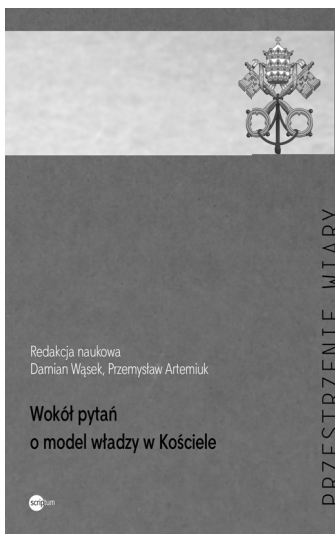
Redaktorzy serii:

Damian Wąsek, Przemysław Artemiuk,
Krystian Kałuża

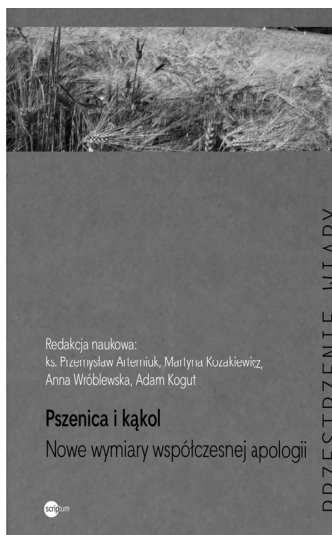
Kontakt: damian.wasek@upjp2.edu.pl

W serii ukazały się:





PW



www.wydawnictwoscriptum.pl

Wierzący mogą dziś pytać: W jaki sposób prezentować chrześcijaństwo wobec niechrześcijan i niewierzących? Jak bronić własnej wiary? Gdzie szukać najsłabszych argumentów? Jak zintegrować współczesne myślenie naukowe i kulturowe z prawdami głoszonymi w Kościele? Swoje wątpliwości mogą mieć również osoby, które zastanawiają się nad konwersją lub przyjęciem katolicyzmu. Książka *Wokół pytań o apologię* jest przyczynkiem do odpowiedzi na te i podobne pytania. Pierwsza jej część zawiera refleksję systematyczną i otwiera różne perspektywy myślenia: teologiczną, historyczną, filozoficzną, religioznawczą oraz związaną z implikacjami z teorii ewolucji. Za zagadkowo brzmiącym podtytułem *Akcenty krakowskie* ukryte są konkretne studia przypadków apologii, których sceną była stolica Małopolski oraz trzy postacie, które były lub są związane z Krakowem, a których myśl może pomóc w poszukiwaniu skutecznych argumentów za chrześcijaństwem: Józefa Tischnera, Józefa Życińskiego i Michała Hellera. Te zagadnienia znalazły się w drugiej części monografii.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

www.wydawnictwoscriptum.pl



ISBN 978-83-68252-20-0



9 788368 252200