

# Kościół i świat

POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ

Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie



# Kościół i świat

Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis • XIV

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu  
Katedra Eklezjologii

# Kościół i świat

*pod redakcją naukową*  
Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
Kraków 2023

Kolegium redakcyjne  
ks. Damian Kuchta  
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE  
ks. Paweł Pielka

Recenzje wydawnicze  
prof. dr hab. Józef Kulisz, Warszawa  
ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Korekta  
Agnieszka Łoza

Łamanie  
Piotr Pielach, i-Press


Projekt okładki  
Artur Falkowski

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego  
Jana Pawła II w Krakowie przyznanej w roku 2023

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-66-7 (druk)

ISBN 978-83-63241-67-4 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788363241674>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10  
tel. +48 12 422 60 40  
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

## Wstęp

Z wielką satysfakcją oddajemy do rąk wyrozumiałych Czytelników czternasty tom *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*. To nie tylko owoc pracowników Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu, będący częścią Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, lecz także naszych zacnych prelegentów z różnych zakątków Europy. Ta monografia jest spuścizną wysiłku międzynarodowego grona teologów i teolożek, którzy podjęli trud zgłębiania relacji Kościoła i świata z różnych perspektyw badawczych.

Ten zbiór artykułów koncentruje się na tematyce Kościoła i świata, gdzie chodzi o wydobycie zarówno jedności tych dwóch rzeczywistości, jak i ich odrębności. Wiele wspólnych obszarów Kościoła i świata wymusiło u badaczy w pierwszych analizach swoiste zbliżenie tych dwóch podmiotów, jednakże głębsze analizy każą widzieć ich odmienność i jednostkowość.

Badając problematykę wzajemnych odniesień eklezjalnych i mundialnych, należy z pewnością sięgnąć do wspaniałego tekstu konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, gdzie po raz pierwszy wypracowano w miarę całościową naukę stosunku Kościoła do świata. W tym dokumencie Sobór Watykański II ukazał nie tylko złożoność tych relacji, ale konieczność współpracy tych podmiotów

i poszanowania wzajemnej tożsamości i autonomii. Sobór wręcz popiera słuszną autonomię spraw ziemskich. „Wielu współczesnych ludzi zdaje się żywić obawy, aby ze ściślejszego połączenia ludzkiej aktywności z religią nie wynikły trudności dla autonomii ludzi, społeczeństw czy nauk. Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”<sup>1</sup>.

Warto zauważyć, iż do czasu *Vaticanum II* problematyka relacji Kościół–świat miała charakter wyraźnie prawniczy, stanowiła przedmiot rozważań etycznych bądź prawniczych. Obie rzeczywistości łączono (rozdzielając w zasadzie) spójnikiem „a”, tj. Kościół „a” świat, co wskazywało na ich rozłączność. Kościół oraz świat w ujęciu przedsoborowej teologii były bardziej od siebie odseparowane niż sobie bliskie<sup>2</sup>.

Już na początku podany jest opis świata: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju

---

1 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986, s. 830–987, p. 36.

2 Por. J. Gocko, *Kościół Vaticanum II i jego eklezjologia. Próba retrospekcji z perspektywy 50 lat Gaudium et spes*, „Roczniki Teologiczne” LXIII (2016) z. 3, s. 79–88.



ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości<sup>3</sup>. Pragnąc służyć każdemu człowiekowi, „Sobór, zaświadcżając i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione<sup>4</sup>”.

Świat i ludzkość nie są już rozpatrywane jako rzeczywistości oddalone od Boga, który przebywa jedynie w swoim Kościele, lecz są włączone w powszechne dzieje odkupienia i zbawienia. Przejawia się to w potrójnej łączności, jaką można dostrzec w treści soborowego dokumentu, a mianowicie: między Kościołem i światem, który winien być także zbawiony, między naturą i nadnaturą, jakie nawzajem się dopełniają w wysiłku człowieka dążącym do perfekcji, oraz w łączności Boga Stwórcy wszystkiego z ludzką naturą Chrystusa Odkupiciela. Nie bez powodu ten głęboki humanizm *Gaudium et spes* określono jako humanizm chrystocentryczny. Człowiek bowiem siebie samego i swoje odniesienia do świata stworzonego jest w stanie poprawnie zrozumieć przez pryzmat Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka<sup>5</sup>.

Akceptacja i dowartościowanie świata stały się wielkim osiągnięciem tego dokumentu, który jako ostatni został uchwalony przez sobór, będąc swoistą jego kwintesencją. Co zatem jest osią *Gaudium*

---

3 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele..., dz. cyt., p. 2.

4 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele..., dz. cyt., p. 3.

5 Por. J. Gocko, *Kościół Vaticanum II i jego eklezjologia...*, dz. cyt., s. 82–83.

*et spes?* Wydaje się, że zmiana pojmowania świata była wynikiem przede wszystkim przełomu antropologicznego. W nauczaniu społecznym Kościoła na temat przewodni wybiła się idea, że u podstaw wszelkich struktur znajduje się człowiek. Godność osoby ludzkiej to zatem podstawowa oś, wokół której utworzono treść tego soborowego tekstu.

Dlatego nie bez powodu już w swojej pierwszej encyklice z roku 1979 Jan Paweł II stwierdza: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego «los» — to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie — w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie — na tej ziemi — którą oddał Stwórca pierwszemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, mówiąc: czynicie ją sobie poddaną (por. Rdz 1, 28). Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i «serca». Człowiek, który — każdy z osobna (gdyż jest właśnie «osobą») — ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne «dzieje duszy». Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi — i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» — w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości — ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”<sup>6</sup>.

---

6 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 14.

Nie wolno też zapominać o negatywnych skutkach nadmiernej otwarcia się Kościoła na doczesność. To niekiedy bezkrytyczne otwarcie się chrześcijan na świat okazało się bowiem dość ambiwalentne w swoich skutkach. Kategorie historyczności, sekularyzacji, subiektywizmu czy autonomii wprowadzone do teologicznych debat, a szczególnie do antropologii i eklezjologii, przyniosły zeświecczenie i odejście od *sacrum*. Ujęcie Kościoła uległo niestety poważnej socjologizacji, gdyż z jego rozumienia usunięto pojęcie misterium czy też sakramentu.

Respektując słuszną, choć względną autonomię świata, trzeba dostrzec, że proponowane wizje człowieka i świata w świetle spraw doczesnych nie tylko odcięły się od niezbędnych wymiarów misteryjnych czy transcendentnych, lecz wręcz im zaprzeczają. Do takich przypadków dochodzi wówczas, kiedy w łonie samego Kościoła rozpowszechnia się typy eklezjologii, które nie odpowiadają Bosko-ludzkiemu czy też sakramentalnemu ujęciu jego istoty. Jego rozumienie domaga się dziś przywracania mu wymiarów trynitarnych, pneumatycznych i sakramentalnych.

Dlatego autorom tego XIV tomu *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis* należą się wyrazy wielkiej wdzięczności, gdyż przez swój wysiłek intelektualny i bogactwo własnej wiary wskazują nam właściwą drogę ujmowania tych wspaniałych rzeczywistości: zarówno świata, jak i Kościoła – będącego sakramentem Trójjedynego Boga dla zbawienia już odkupionego świata. „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnoscili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim. Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga, który «z jednego uczynił cały rodzaj ludzki, aby zamieszkał cały obszar ziemi» (Dz 17, 26), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego”<sup>7</sup>.

Wspomnijmy na koniec trudną do zrozumienia Księgę Hioba ze Starego Testamentu, co może stanowić parafrazę trudności w zrozumieniu misterium Kościoła i tajemnicy świata. Bóg nie prosi Hioba o radość z powodu nieszczęść i cierpienia, lecz o ich akceptację,


7 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele..., dz. cyt., p. 24.

dlatego staje On przy jego boku, aby razem znosić ból i tak pomóc go przezwyciężyć. Ostatecznie niech mi będzie wolno wyrazić wezwanie do większej otwartości na rzeczywistość piękna, kultury i dialogu, którymi są nasyceni zarówno Kościół, jak i otaczający nas wszystkich świat!

Andrzej Napiórkowski OSPPE  
kierownik Katedry Eklezjologii  
dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

ks. Mirosław S. Wróbel

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0003-3424-7127>

## Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni

Wiele tekstów zawartych w źródłach żydowskich może być lepiej zrozumiałych przy uwzględnieniu ich kontekstu kosmologicznego. Judaizm Drugiej Świątyni przejmował idee kosmologiczne od otaczających go wysoko rozwiniętych cywilizacji, dostosowując je do wyrażenia swoich celów religijnych. Przedmiotem zainteresowania autorów żydowskich nie był świat sam w sobie, lecz relacja tego świata do jedyne Boga. W myśli żydowskiej świat nie stanowił organicznej jedności, lecz rzeczywistość złożoną z różnych fenomenów, które były podporządkowane Stwórcy. W judaizmie Drugiej Świątyni wizja świata podporządkowana zostaje całkowicie myśli teologicznej<sup>1</sup>. W niniejszym artykule zostaną podjęte zagadnienia

---

<sup>1</sup> Zob. wcześniejsze studia: L. Jacobs, *Jewish Cosmology*, [w:] *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker, M. Loewe, London, s. 66–84; M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, London 1995; T. Pennington, *Dualism in the Old Testament Cosmology: Weltbild and Weltanschauung*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 18 (2004) no. 2, s. 260–277; T. E. Fretheim, *God and the World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*, Abingdon 2005; E. Adams, *Graeco-Roman and Ancient Jewish Cosmology*, [w:] *Cosmology and New Testament Theology*, ed. J. P. Pennington, S. M. McDonough, London 2008, s. 5–27; S. Parpola, *Globalization of Religion: Jewish Cosmology in its Ancient Near Eastern Context*, [w:]

starożytnego obrazu świata oraz zależności pomiędzy kosmologią a świętością Boga, kosmologią a protologią, kosmologią a słowem Boga, kosmologią a pneumatologią oraz kosmologią a eschatologią.

## 1. Starożytny obraz świata

Hebrajski termin  $\text{עֹלָם}$  (*olam*) używany w późniejszej literaturze rabinicznej jako „świat” oznacza w Biblii Hebrajskiej „wieczność”. Bóg wielokrotnie jest określany jako „Melek ha-Olam” (Król świata/wieczności). Autorzy biblijni, chcąc wyrazić ideę całego wszechświata, posługiwali się często wyrażeniem „niebo i ziemia”<sup>2</sup>. W starożytnym judaizmie panował geocentryczny obraz świata. Ziemia miała kształt spłaszczonego dysku. Wielokrotnie w tekstach biblijnych mowa jest o „krańcach świata”<sup>3</sup>. Ziemia podtrzymywana była na kolumnach: „On [Bóg] porusza ziemię w posadach tak, że chwieją się jej kolumny” (Hi 9, 6). Ponad ziemią było rozciągnięte niebo, określane w tekstach biblijnych jako „niebiosa” (*szamaim*  $\text{שָׁמַיִם}$ ) lub firmament (*rakia*  $\text{רָקִיעַ}$ ) (Rdz 1, 6–8). Także niebo, podobnie jak ziemia, miało swoje krańce (Pwt 4, 32) i podparte było kolumnami: „Kolumny nieba się chwieją, zamarły ze strachu przed Jego gniewem” (Hi 26, 11). Na firmamencie zostały umieszczone ciała niebieskie: słońce, księżyc i gwiazdy (Rdz 1, 14–17), które się poruszały: „Tam słońcu namiot wystawił, i ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty, weseli się jak olbrzym, co drogę przebiega. Ono wschodzi na krańcu nieba, a jego obieg aż po jego kraniec, i nic się nie schroni przed jego żarem”. (Ps 19, 5b–7). Ponad i pod firmamentem znajdowały się wody (Rdz 1, 6–7). Część wód, która były pod firmamentem, tworzyły morza (Rdz 1, 9–10), a część spływała pod ziemię, tworząc głębinę (hebr. *tehom*  $\text{תְּהוֹם}$ ). Deszcz pochodził z wód znajdujących się ponad firmamentem. Jeśli niebiosa

---

*Melammu: The Ancient World in the Age of Globalization*, ed. M. J. Geller, Berlin 2014, s. 15–27.

2 Zob. np. Rdz 1, 1; 2, 1. 4; Ps 113, 6; Jr 10, 11.

3 Zob. np. Pwt 13, 8; 28, 64; Iz 5, 26; Ps 135, 7.

były zamknięte, wówczas nie padał deszcz (Pwt 11, 17). W niebie istniał rodzaj okien, przez które Wody Wyższe dostawały się na Ziemię<sup>4</sup>. Jeśli niebiosa się otwierały, wówczas padał deszcz, który był znakiem błogosławieństwa: „Pan otworzy dla ciebie swoje bogate skarby nieba, dając w swoim czasie deszcz, który spadnie na twoją ziemię, i błogosławiąc każdej pracy twoich rąk” (Pwt 28, 12a). Ponad wodami górnymi znajdowały się „nieba niebios” jako miejsce zamieszkania Boga i istot niebiańskich<sup>5</sup>. Pod ziemią usytuowany był szeol (שְׁאוֹל) – miejsce zamieszkania zmarłych<sup>6</sup>. W świetle Biblii wszystkie części kosmosu zostały stworzone przez Boga. Stwórcze działanie Wszechmocnego polegało na oddzielaniu rzeczy, które nie były realnymi bytami, tak jak np. światło od ciemności, gdzie jedno jest niczym innym jak brakiem drugiego. Starożytni Hebrajczycy postrzegali je jako odrębne i samoistne byty, które na przemian, w określonym czasie, usuwały się w niebyt. Bóg wydobywał je z miejsc, gdzie były ukryte, i przy ich pomocy sprawiał, że nastawał dzień i noc. Światłość była czymś różnym i niezależnym od ciała jaśniejących. Nie widziano żadnej sprzeczności w tym, że światło stworzone zostało (dnia pierwszego) przed Słońcem, Księżycem i gwiazdami (dnia piątego). Nie uważano także za sprzeczne tego, że ziemia wydała trawy i drzewa owocowe (dnia trzeciego) przed stworzeniem Słońca. Dla Hebrajczyków kosmologia była ukierunkowana na ukazaniu w pełnym blasku jedyne Boga – Stwórcy, który wkroczył w dzieje człowieka, stając się Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba.

## 2. Kosmologia a świętość Boga

W Biblii hebrajskiej Bóg stopniowo odkrywa ludowi wybranemu istotę świętości, która zostaje opisana hebrajskim terminem *qadosz* (קָדוֹשׁ). Termin ten zawiera w sobie ideę oddzielenia od świata – od

4 Rdz 8, 2; Ps 77, 23; 2 Krl 7, 2; Ml 3, 10.

5 Zob. 1 Krl 8, 27; Iz 66, 1; Ez 1, 1.

6 Zob. Lb 16, 28–34; 1 Sm 28, 13–15; Iz 14, 9–11.

tego, co ziemskie i doczesne<sup>7</sup>. W odniesieniu do Boga termin ten może zawierać wymiar ontyczny (Bóg jako byt wieczny i transcendentny) oraz wymiar moralny (Bóg jako wolny od jakiegokolwiek zła). Hebrajski termin *qadosz* (קדוש) w LXX i w NT jest najczęściej tłumaczony przez grecki przymiotnik *hagios* (ἅγιος). Bóg jawi się jako źródło wszelkiej świętości. Nie istnieje świętość niezależna od Tego, który jak głosi prorok Izajasz jest po trzykroć święty: „I wołał jeden [Serafin] do drugiego: «Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały» (Iz 6, 3). W ujęciu biblijnym świętość to nie jeden z przymiotów Bogu, ale istota Jego natury<sup>8</sup>. Jest to imię własne Boga, który określa siebie — „Ja — Święty”. Dobrze to ilustruje tekst proroka Ozeasza: „Pośrodku ciebie jestem Ja — Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 9b). W odniesieniu do osób, rzeczy, miejsc i dni termin *qadosz* (קדוש) oznacza oddzielenie od sfery profanum i przynależenie do Boga. Bóg jako źródło świętości ma moc uświęcania. Przykładem może być scena objawienia się Boga Mojżeszowi w gorejącym krzewie, wskutek czego ziemia staje się święta (Wj 3, 4–5). Naród wybrany przez Boga staje się święty, gdyż zostaje oddzielony przez świętego Boga od innych narodów: „Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom” (Wj 19, 6); „Będziecie dla Mnie święci, bo Ja jestem święty, Ja, Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi” (Kpł 20, 26). W Biblii hebrajskiej mianem świętych są określane prorocy, kapłani i personel świątynny. Święte także są przedmioty poświęcone Bogu, takie jak Namiot Spotkania, Arka Przymierza, przedmioty do sprawowanie kultu. Za święte są także uważane ofiary oraz dni, w których oddawano szczególną cześć Bogu. Świętość w ujęciu biblijnym jawi się jako nieustanny proces polegający na tworzeniu wspólnoty

7 R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67 (2014), s. 345–362; M. Rusecki, *Świętość jako motyw wiarygodności Objawienia i chrześcijaństwa*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 6–7 (2020), s. 11–38.

8 T. B. Dozeman, *The Holiness of God in Contemporary Jewish and Christian Biblical Theology*, [w:] *God's Word for Our World*, t. 2, ed. J. H. Ellens, London 2004, s. 24–36.



z Bogiem — Świętym świętych oraz zrywaniu ze wszystkim, co grzeszne i nieczyste. Aby przybliżyć się do Świętego, trzeba w sposób świadomy robić wszystko, aby stawać się świętym. Konkretnym przejawem realizacji świętości jest posłuszeństwo słowu Boga. Dobrze wyraża to tekst Księgi Kapłańskiej: „Będziecie zachowywać moje nakazy i wypełniać je. Ja jestem Pan, który was uświęca!” (Kpł 20, 7); „Będziecie strzec moich przykazań i wypełniać je!... Okazuję moją świętość pośród Izraelitów. Ja jestem Pan, który was uświęca” (Kpł 22, 31–32).

W targumach, które stanowią swoisty pomost pomiędzy Torą a Ewangelią, można dostrzec, że wezwanie Boga do świętości zostaje ubogacone teologią słowa. Tekst z Biblii hebrajskiej: „Przemów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2) uzyskuje nową interpretację targumiczną: „Przemów do całej społeczności synów Izraela i powiedz im: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty w mym Słowie (*Memra*). Tak mówi Pan, wasz Bóg!” (TgN Kpł 19, 2). Słowo (*Memra*) Boga stanowi medium komunikacji pomiędzy Bogiem a światem.

### 3. Kosmologia a protologia

Pierwsze strony Pisma Świętego zawierają dwa opisy stworzenia świata i człowieka (Rdz 1, 1–2, 4a; 2, 4b–25). W opisach tych zostaje wyrażona prawda, że wszystko, co istnieje, ma swoją genezę w akcie stwórczym samego Boga, który jawi się jako autonomiczny wobec stwarzanej przez siebie rzeczywistości. Prawda ta zostaje potwierdzona przez proroka Izajasza: „Podnieście oczy w górę i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy? — Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko, wszystkie je woła po imieniu. Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły nikt się nie wymknie” (Iz 40, 26). Idea ta występuje w wyraźnym kontraście do świata politeistycznego starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie ubóstwiano naturę i akcentowano rzeczywistość walki bóstw przeciw siłom chaosu. W Fenicji stworzenie było uznawane za produkt syntezy pomiędzy ciemnościami, wiatrem

a pragnieniem. W Ugarit bożek Baal był przedstawiany jako ten, który nieustannie walczy z chaosem i stoi na straży przetrwania kosmosu. W poemacie babilońskim *Enuma elisz* znajdujemy opisy dwóch odwiecznych elementów: Apsu – rodzaju męskiego, który był wyobrażeniem wód słodkich, oraz Tiamat – rodzaju żeńskiego – wyobrażenie wód słonych. Od nich pochodziły inne bóstwa, które prowadziły pomiędzy sobą walkę. Zwycięzcą okazuje się Marduk, który po zabiciu Tiamat dzieli ją na dwie części. Z jednej części tworzy on niebo, a z drugiej części tworzy ziemię. Stwarza także rośliny oraz zwierzęta. Człowiek zostaje stworzony z krwi zabitego bożka Kingu, aby być sługą wszystkich bóstw<sup>9</sup>.

Pierwszy opis stworzenia świata i człowieka (Rdz 1, 1–2, 4a) ma charakter hymnu poetyckiego. Rozpoczyna się od zdania: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię...” (Rdz 1, 1a). Autor natchniony pragnie przez to podkreślić, że świat miał swój początek i Bóg jest Stwórcą wszystkiego. Czasownik „stworzyć” (hebr. *bara* בָּרָא) w Biblii odniesiony jest tylko do aktu stwórczego Boga. W mentalności żydowskiej figura „niebo i ziemia” odnosiła się do całej rzeczywistości. W biblijnym pojęciu stworzenia zawarte są dwie podstawowe prawdy: wszystko jest stworzeniem i wszystko pochodzi od Boga-Stwórcy. Prawdy te mocno podkreślają, że rzeczywistość stworzona nie może być ubóstwiana, jak czyniło to wiele religii politeistycznych. Tekst biblijny zaraz na początku mocno podkreśla, że świat i człowiek zawdzięcza swe istnienie Bogu, który jest Stwórcą i Panem całej rzeczywistości. Dzieło stworzenia dokonywane jest przez słowo Boga: „Wtedy Bóg rzekł...”. Autor wskazuje przez to, że słowo Boga ma moc stwórczą.

Punktem kulminacyjnym stwórczego aktu Boga jest stworzenie człowieka. Tekst biblijny podkreśla szczególną godność i wyjątkowość osoby ludzkiej wśród pozostałych bytów. W opisie stworzenia

---

9 D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej Przemysł 2011; K. Zasański, *Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka na tle wybranych mitów kreacyjnych ludów ościennych Izraela*, Wrocław 2017.

człowieka aż trzykrotnie zostaje użyty czasownik „stwarzać” (hebr. *bara* אָרַב) w odniesieniu do stwórczego aktu wobec człowieka. Podkreśla to pierwszoplanową rolę człowieka w stworzonym świecie: „**Stworzył** więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go **stworzył: stworzył** mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27)<sup>10</sup>. Po każdym dniu Bóg stwierdza, że stworzone przez niego rzeczy są dobre. Po stworzeniu człowieka i zakończeniu dzieła stworzenia w dniu szóstym występuje stwierdzenie: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Formuły te mocno podkreślają, że świat i wszelkie byty z człowiekiem na czele jako dzieło rąk Bożych są dobre. Pierwszym aktem, jaki czyni Bóg zaraz po stworzeniu człowieka, jest błogosławieństwo jako zewnętrzny znak Bożej asystencji i pomocy. Bóg stwarza człowieka jako mężczyznę i niewiastę, wskazując na ich wspólną naturę i równą godność. W drugim opisie stworzenia świata i człowieka (Rdz 2, 4b–25) w przedstawieniu Boga występują liczne antropomorfizmy (np. lepi człowieka z prochu ziemi, tchnąc w niego tchnienie życia – Rdz 2, 7; sadi rośliny – Rdz 2, 8; usypia Adama – Rdz 2, 21). W opisie tym dają się wyodrębnić następujące części: stworzenie Adama (Rdz 2, 4b–7); zasadzenie ogrodu Eden i umieszczenie tam Adama (Rdz 2, 8–17); stworzenie Ewy (2, 18–25).

Autorzy biblijni poprzez obrazy o charakterze kosmologiczno-teologicznym pragną podkreślić prawdy, że świat i człowiek są stwórczym dziełem Boga. To Wszechmocny jest stwórcą całej rzeczywistości i źródłem wszelkiego istnienia. Bóg stwarza rzeczywistość przez swoje Słowo. On jest zasadą rzeczywistości: panuje nad kosmosem, przyrodą, ludzkością w sposób niezależny i wszechmocny. Świat stwarzany przez Boga jawi się jako dar, w którym urzeczywistnia się dobro, prawda i piękno. Rzeczywistość stworzona nosi w sobie „ślady” samego Boga i podlega Mu ze swej istoty. Człowiek z jednej strony zależy od Boga, z drugiej zaś jako obraz i podobieństwo Boga jest panem całego stworzenia. Człowiek zostaje

<sup>10</sup> F. Young, *Creation and human being: the forging of a distinct Christian discourse*, „Studia Patristica” 44 (2010), s. 335–348.

obdarzony rozumem i wolnością, aby naśladować Boga i kierować wedle Bożych zamysłów powierzoną mu rzeczywistością. Kobieta i mężczyzna są równi w swojej godności.

## Kosmologia a słowo Boga

Choć w opisie stworzenia nie używa się hebrajskiego terminu „słowo” (*dabar* דבר), to jednak każdy stwórczy akt Boga jest poprzedzonym Jego słowem. Dobrze wyraża to Ps 33, 6 mówiący o stwórczej mocy słowa: „Przez słowo Pana (hebr. *bedabar JHWH* יהוה בדבר) powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego”. Skuteczność i owocność słowa Bożego jest akcentowana przez teksty biblijne (Iz 55, 10–11; Ps 107, 20). Teksty te wskazują na uniwersalne działanie słowa, które nie ogranicza swej skuteczności tylko do ludu wybranego<sup>11</sup>. Prorocy akcentują fakt, że słowo Pana ma charakter ponadczasowy, dotyczy więc ludzi wszystkich epok i kultur (Iz 59, 21). Moc słowa wynika z faktu, że jego źródłem jest sam Bóg. To Wszechmocny sprawia, że Jego słowo znajduje wypełnienie w rzeczywistości. Słowo, które ma swoje źródło w Bogu, trwa na wieki: „Głos się odzywa: «Wołaj!». — I rzekłem: Co mam wołać? — «Wszelkie ciało jest jak trawa, a cały wdzięk jego — jak polnego kwiatu. Trawa usycha, więdnie kwiat, gdy na nie wiatr Pana powieje. (Prawdziwie, trawą jest naród). Trawa usycha, więdnie kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki»” (Iz 40, 6–8). Słowo Boga wyraża Jego intencję, nigdy nie jest wypowiedane na próżno. Ma ono stwórczą i zbawczą moc, która przemienia świat. Słowo Boga objawia Jego zamiśl wobec świata i ludzkości oraz Jego wolę. Dzięki temu słowu wola Boga w świecie zostaje rozpoznana. Biblia podkreśla, że słowo to wypowiada prawdę o Bogu i o świecie: „Teraz Ty, o Panie, Boże, Tyś Bogiem, Twoje słowa są prawdą. Skoro obiecałeś swojemu słudze to szczęście, racz teraz pobłogosławić dom Twojego sługi, aby trwał przed Tobą na wieki, bo Ty, Panie, Boże,

<sup>11</sup> J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 165–170.

to powiedziałeś, a dzięki Twojemu błogosławieństwu dom Twojego sługi będzie błogosławiony na wieki” (2 Sm 7, 28–29). Teksty biblijne akcentują myśl, że Bóg przemawia do człowieka za pośrednictwem stworzonego świata. Ilustruje to Ps 19, 2–5: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata – ich mowy”. Stworzenie zostaje ukazane jako słowo Boga kierowane do człowieka: niebiosa głoszą, nieboskłon obwieszcza, dzień głosi opowieść, noc przekazuje wiadomość. Bóg przemawia do człowieka przez zdarzenia historyczne i konkretne osoby. Historia staje się w ten sposób niejako mową Boga do człowieka w aspekcie indywidualnym i zbiorowym. Historia i słowo są ze sobą zespolone – tworzą diadę komunikacyjną i wyjaśniają podstawowy proces teofanijny. W procesie tym głównym podmiotem jest sam Bóg. Objawia się On ludzkości za pośrednictwem Izraela nie jako rzecz, energia czy „coś”, lecz jako Osoba. Bóg przemawia przez swoje słowo<sup>12</sup>. Bóg wybiera i powołuje osoby, które stają się pośrednikami i sługami słowa. Dobrze wyraża to prorok Jeremiasz: „I wyciągnąwszy rękę, dotknął Pan moich ust i rzekł mi: «Oto kładę moje słowa w twoje usta»” (Jr 1, 9). Mowa Boga przenika do głębi wnętrza mowy ludzkiej, określając istotę człowieka. Prorok całkowicie utożsamia się ze słowem Bożym, stając się niejako jego mieszkaniem. Wyraża to także często spotykana formuła prorocka: „Tak mówi Pan”<sup>13</sup>. Moc słowa Bożego podkreślają teksty literatury mądrościowej. Na jego zbawczy wymiar wskazuje autor Księgi Mądrości: „Synów zaś Twoich nie zmogły nawet zęby jadowitych węzów, litość bowiem Twoja wyszła im naprzeciw i uzdrowiła ich. Dla przypomnienia bowiem słów Twoich

---

<sup>12</sup> Zob. „Verbum Vitae” (2005) nr 7, który jest poświęcony tematyce „Dlaczego w Słowie”. W wielu artykułach analizowany jest fenomen słowa Bożego i jego przekazu w Starym i Nowym Testamencie oraz w literaturze patrystycznej.

<sup>13</sup> Zob. np.: Iz 7, 7; 22, 15; 38, 5; 66, 1; Jr 2, 2; 6, 9; 22, 1; Ez 2, 4; 5, 5; 23, 46; Am 1, 3; Na 1, 12; Ag 1, 7; Za 2, 12.

byli kłani i zaraz mieli ratunek, by nie popadli w głębokie zapomnienie i nie stali się niegodni Twoich dobrodziejstw. Nie zioła ich uzdrowiły ani nie okłady, lecz słowo Twe, Panie, które wszystko leczy” (Mdr 16, 10–12); „Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi, jako miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz. I stanąwszy, napełniło wszystko śmiercią; nieba dotykało, a zstąpiło na ziemię” (Mdr 18, 14–16).

## Kosmologia a pneumatologia

W Biblii hebrajskiej termin *ruah* używany na określenie ducha ma pierwotne znaczenie – „tchnienie, dech, wiatr”. Duch jest przedstawiany jako siła Boża, moc stwórcza, przenikliwość prorocka. Autorzy natchnieni najczęściej określają go jako „duch Boży” lub jako duch świętości. Określenia te wskazują na szczególne uczestnictwo ducha w życiu Boga. W Starym Testamencie już od początku w akcie stworzenia podkreślana jest obecność ducha Bożego (Rdz 1, 1–2). W wersecie 1. mowa jest o Bogu Stwórcy, natomiast werseł 2. wzmiankuje ducha Bożego, który jawi się jako kontynuator dzieła stworzenia, obdarzając je rozumnością, harmonią, porządkiem, logiką, pięknem i życiem. Powiązanie działania ducha z aktem stworczym można znaleźć także w psalmach (Ps 104, 24. 30). W najstarszym opisie stworzenia człowieka Bóg-Stwórca obdarza człowieka tchnieniem życia. Dzięki temu tchnieniu człowiek stworzony na obraz Boży staje się istotą żyjącą (Rdz 2, 7). Z tchnieniem związane jest życie, którego Panem jest sam Bóg. Wyraża to jasno Księga Hioba: „W Jego rękę – tchnienie wszystkiego, co żyje i duch (*ruah*) każdego ciała ludzkiego” (Hi 12, 10). Biblia hebrajska w sposób szczególny akcentuje asystencję ducha Bożego w życiu proroków. Dzięki duchowi prorok może słuchać słów Boga, mieć wizję chwały Bożej oraz

przemawiać w imieniu Boga<sup>14</sup>. Pod wpływem ducha prorocy stają się narzędziami zbawczego działania Boga. Prorocy wiążą bardzo ściśle obecność ducha z osobą Mesjasza i z czasami eschatologicznymi. W proroctwie mesjańskim Izajasza duch Pański ma spocząć na potomku pochodzącym z pnia Jessego, ojca Dawida (Iz 11, 1–5). Teksty biblijne wskazują na eschatologiczną rzeczywistość wylania ducha nie tylko na Pomazańca, lecz na cały lud Boży w celu jego przemiany i obdarzenia go życiem (Iz 32, 15; 44, 3–4). Z darem ducha Bożego prorocy mocno wiążą przemianę moralną człowieka wyrażającą się w nawróceniu serca (Ez 36, 25–27). Głęboka przemiana umożliwiła powstanie ze śmierci do życia dzięki ożywczemu tchnieniu ducha. Prorok Ezechiel opisuje to w bardzo sugestywnej wizji ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 5–10.14). Dzięki wylaniu ducha łaski i prześlągania możliwy jest proces przemiany połączony z pokutą i nawróceniem. Pisze o tym prorok Zachariasz w kontekście postaci odniesionej później do przyszłego Mesjasza (Za 12, 10). Zapowiedź wylania Ducha Bożego na końcu czasów znajdujemy w tekście proroka Joela (Jl 3, 1–2). W proroctwie Joela mocno podkreślony jest uniwersalny rys wylania ducha (na wszelkie ciało). Teksty biblijne akcentują, że działanie Ducha nie ogranicza się tylko do Izraela, lecz ma wymiar uniwersalny (Mdr 1, 7; Jdt 16, 14). Duch jawi się jako uniwersalna moc Boga, która podtrzymuje i ożywia całe stworzenie (Mdr 11, 24–12, 1). W wylaniu ducha można dostrzec jakby nowe stworzenie i odnowienie całej rzeczywistości (Iz 32, 16; Ps 143, 10). Dzięki duchowi naród wybrany może na nowo się odrodzić do swojej relacji z Bogiem (Ez 39, 28–29). Duch Boży w przestrzeni starotestamentalnej odsłania swe oblicze jako Stwórca, Ożywiciel, Dokonawca, Agapetyczny Eschatologizator, Alfaomegatyczny Uświęciciel. Dar ducha rozlany w ludzkich sercach budzi inspirację, tęsknotę za Odwiecznym, pragnienie nieśmiertelności i autentyczną pobożność.

---

<sup>14</sup> Ez 2, 2; 3, 12–14; 8, 3; 11, 1–3. Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 226–228.

## Kosmologia a eschatologia

Idea nowego nieba i nowej ziemi w życiu po śmierci jest już obecna w tekstach starotestamentalnych. Prorok Izajasz mówi o zmarłych, którzy powstaną i będą żyć w radości (Iz 26, 19)<sup>15</sup>. W Księdze Daniela *explicite* jest mowa o zmartwychwstaniu sprawiedliwych i hańbie złoczyńców (Dn 12, 1–3)<sup>16</sup>. Autor Księgi Mądrości podkreśla, że ludzie sprawiedliwi mimo śmierci nie giną, bo ich dusze są w rękach Boga (Mdr 3, 1–8)<sup>17</sup>. Innym tekstem podkreślającym wiarę pobożnych w sprawiedliwość w świecie, który nadejdzie po śmierci, jest opis męczeńskiej śmierci siedmiu braci i ich matki (2 Mch 7, 1–42). Wiara tę w sposób szczególny akcentują prześladowani synowie<sup>18</sup>.

- 
- 15 Iz 26, 19: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych”.
- 16 Dn 12, 1–3: „W owych czasach wystąpi Michał, wielki książe, który jest opiekunem dzieci twójgo narodu. Wtedy nastąpi okres ucisku, jakiego nie było, odkąd narody powstały, aż do chwili obecnej. W tym czasie naród twój dostąpi zbawienia: ci wszyscy, którzy zapisani są w księdze. Wielu zaś, co śpi w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy na wieki i na zawsze”.
- 17 Mdr 3, 1–8: „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zgon ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju. Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności. Po nieznanym skarceniu dostąpią dóbr wielkich, Bóg ich bowiem doświadczył i znalazł ich godnymi siebie. Wypróbował ich jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę. W dzień nawiedzenia ich [przez Boga] zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku. Będą sędzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki”.
- 18 Drugi z synów mówi do swego oprawcy: „Ty zbrodniarzu, odbierasz nam to obecne życie. Król świata jednak nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego” (2 Mch 7, 9). Trzeci syn odpowiada: „Z Nieba otrzymałem życie, ale dla Jego praw nimi gardzę, a spodziewam się, że od Niego ponownie je otrzymam” (2 Mch 7, 11). Czwarty z synów mówi: „Lepiej jest tym, którzy giną z rąk ludzkich, [bo mogą] pokładać nadzieję w Bogu, że



Wiarę w życie po śmierci wyraża także matka, zachęcając synów do trwania w wierności Bogu<sup>19</sup>.

Powyższe teksty ukazują wyraźnie, że już w Starym Testamencie tkwiło w ludziach przekonanie o istnieniu życia po śmierci i nadzieja w zmartwychwstanie wszystkich czyniących sprawiedliwość na ziemi. Wiarę tę potwierdzają także teksty apokryficzne stanowiące ważny kontekst dla pism Starego i Nowego Testamentu. W *Księdze Henocha etiopskiego* występuje tekst dotyczący życia człowieka po śmierci: „Wszelkie dobro, radość i cześć zostały przygotowane i spisane dla duchów tych, którzy umarli w sprawiedliwości, i że wiele dobra zostanie dane wam w nagrodę za wasz znój, i że wasz los będzie wspanialszy od losu żyjących. Duchy tych, którzy pomarli w sprawiedliwości, żyć będą, a ich dusze radować się będą i cieszyć, a pamięć o nich pozostanie przed Wielkim po wszystkie pokolenia wieczności” (He 103, 3–4)<sup>20</sup>. W *Psalmach Salomona* napisanych w połowie I wieku przed Chr. przez autora należącego do kręgów faryzejskich można znaleźć teksty na temat wiecznego życia człowieka po śmierci: „Ci, którzy Pana się boją, powstaną do życia wiecznego, a życie ich trwać będzie w świetle, które nigdy się nie wyczerpie” (PsSal 3, 12)<sup>21</sup>. Los człowieka po śmierci zostaje przedstawiony w *IV Księdze Ezdrasza*, która jest datowana na koniec I wieku. Większość autorów dochodzi do wniosku, że dzieło to powstało w Palestynie w środowisku faryzejskim: „Na temat śmierci takie pouczenie: Kiedy nadejdzie czas spełnienia Najwyższego, aby człowiek umarł,

---

znów przez Niego zostaną wskrzeszeni. Dla ciebie bowiem nie będzie zmartwychwstania do życia” (2 Mch 7, 14).

<sup>19</sup> 2 Mch 7, 22–23, 27–29: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i zamyslił początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw [...]. Nie obawiaj się tego oprawcy, ale bądź godny braci swoich i przyjmij śmierć, abym w [godzinie] zmiłowania odnalazła cię razem z braćmi.

<sup>20</sup> R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 186.

<sup>21</sup> R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 115.

dusza z ciała odejdzie i wyprawi się znów do Tego, kto ją dał, aby przede wszystkim adorować chwałę Najwyższego. Jeśliby jednak dusze należały do tych, którzy wzgardzili drogami Najwyższego i nie podążali nimi, do tych, którzy podeptali Jego prawo, i do tych, którzy znienawidzili bojących się Boga; te dusze nie wejdą do miejsca zamieszkania, lecz ustawicznie cierpiąc i smucąc się, będą się błękały w udrękach na siedmiu drogach” (IV Ezd 7, 78–80)<sup>22</sup>. Myśl o zmartwychwstaniu ciał występuje także w *Apokalipsie Barucha*, która powstała na terenie Palestyny w pierwszych dekadach II wieku: „Rzekł do mnie [Bóg]: Słuchaj, Baruchu tego słowa i zapisz w pamięci swego serca to wszystko, o czym pouczasz. Niech ziemia ponownie wyda umarłych, których teraz zatrzymuje, aby ich strzec, nic nie zmieniając w ich postaci. Ona odda tak, jak je otrzymała. A ja włożyłem ich do niej, aby je wydała. Wtedy bowiem będzie konieczne pokazać tym, którzy żyją, że umarli są żywi i że ci, którzy odeszli, powrócili” (ApBar 50, 1–3)<sup>23</sup>. Według faryzeuszy, którzy wierzyli w zmartwychwstanie ciała, ziemskie ciało podlega zniszczeniu i sprawiedliwi po śmierci otrzymują nowe, niezniszczalne ciało. Pewne paralele do tego poglądu znajdujemy w nauczaniu św. Pawła – dawnego gorliwego faryzeusza, który w 1 Kor 15, 35–53 rozróżnia ciało zmysłowe (ziemskie, słabe, niechwalne, zniszczalne, śmiertelne) i ciało duchowe (niebiańskie, mocne, chwalebne, niezniszczalne, nieśmiertelne)<sup>24</sup>. Wiara faryzeuszy w zmartwychwstanie ciał wpływała przede wszystkim z przekonania, że Bóg – jako najsprawiedliwszy – wynagradza ciało, które cierpi prześladowanie z powodu przestrzegania Bożego Prawa (np. za czytanie Tory, za spełnienie obowiązku obrzezania, za zachowanie szabatu). Źródłem takiej wiary była doskonała znajomość Prawa, które mocno podkreślało fakt, że istnieje nagroda dla sprawiedliwych i kara dla czyniących nieprawość. Wiara ta wykraczała

22 R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 386–387.

23 R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 425.

24 A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 74–77.

poza doczesne uwarunkowania i znajdowała swe oparcie w innym świecie, który miał nadejść.

Oczekiwanie na nowy świat w rzeczywistości eschatologicznej jest mocno podkreślane przez wspólnotę z Qumran. W wielu miejscach pisma qumrańskie podkreślają eschatologiczną rzeczywistość szczęścia wiecznego dla „synów światłości”<sup>25</sup>. Chwała, jakiej dostąpią wybrani, jawi się jako kontynuacja drogi, którą „synowie światłości” rozpoczęli w ziemskiej wspólnotcie nad Morzem Martwym. Myśl ta zostaje jasno wyrażona w *Hymnach Dziękczynienia (Hodayot)* – 1QH 11, 19–22: „Dziękuję ci Panie, że wydobyłeś mą duszę z zatracenia i ze zgubnego szeolu wyniosłeś mnie na wieczną wysokość, bym chodził po bezkresnej równinie. Wiem, że jest nadzieja dla tego, którego ukształtowałeś z proch dla wiecznej rady. Ducha przewrotności oczyściłeś z wielkiego przestępstwa, by zajął pozycję wraz z wojskiem świętych i wszedł do zrzeszenia wraz ze zgromadzeniem synów niebios”. W Qumran w odnalezionym cmentarzysku stwierdzono, że większość grobowców była zorientowana, w kierunku południowo-północnym (głowa zmarłego była usytuowana w kierunku południowym, a stopy w kierunku północnym). Zdaniem Józefa Tadeusza Milika powodem tego był fakt, że rajski ogród usytuowany był na północy. W ten sposób Qumrańczycy mogli wierzyć, że po powstaniu z grobu na końcu czasów będą mogli pójść prosto do Raju<sup>26</sup>. Realizacja rzeczywistości eschatologicznej miała nastąpić wraz z „nawiedzeniem” Pana oznaczającego dzień sądu i ostateczne zwycięstwo dobra nad złem. W *Regule Zrzeszenia* znajdujemy tekst o tym, że synowie prawdy dostąpią obfitości pokoju, owoc nasienia z wszelkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radość w nieskończonym życiu i wieniec chwały ze wspaniałą szatą wiekuistej światłości (1 QS 4, 7–8). Wybrani przez

---

<sup>25</sup> J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997, s. 110–124; H. Drawnel, *Aramaic Astronomical Book from Qumran: Text, Translation, and Commentary*, Oxford: Oxford University Press 2011.

<sup>26</sup> J. T. Milik, *Henoch au pays des aromates (chap XXVII à XXXII): Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân*, „Revue Biblique” 65 (1958), s. 77.

Boga wejść do rzeczywistości niebiańskiej, aby tworzyć wspólnotę z aniołami: „Na to, co istnieje wiecznie, patrzyło moje oko, na mądrość, która jest zakryta przed człowiekiem, na wiedzę i na zakryty przed synami ludzkimi zamysł, na źródło sprawiedliwości, na nagromadzenie mocy oraz na źródło chwały ukrytej przed cieleśnym zgromadzeniem. Bóg dał je tym, których wybrał, na wieczne posiadanie i przekazał im w dziedzictwie dzieł świętych. Z Synami Niebios połączył ich zgromadzenie, jako Radę Zrzeszenia i podwalinę Świętej Budowli jako wieczną plantację po wszystkie przyszłe «czasy». Imiona wybranych zostaną zapisane w niebiańskiej księdze a «synowie światłości» będą świecić blaskiem chwały jak aniołowie” (1 QS 11, 5–8). „Bowiemy rzesze świętych masz w niebie i wojska aniołów w twym świętym przybytku, by chwalili twą prawdę. Wybranych spośród ludu świętego ustawiłeś sobie w światłości i księga imion całego ich wojska jest u ciebie w twej świętej siedzibie, w twym chwalebny przybytku” (1 QM 12, 1–2).

Ważną rolę w interpretacji Bożego objawienia odgrywają przekłady Biblii hebrajskiej na język aramejski, które są nazywane targumami. Przekład ten odbywał się w kontekście liturgii świątynnej lub synagoidalnej i rządził się ściśle określonymi regułami<sup>27</sup>. Targumy jako najstarsze komentarze Biblii hebrajskiej zachowały tradycje, które interpretują niektóre teksty starotestamentalne w aspekcie eschatologicznym. W *Targumie Neofiti 1*, w mowie Boga do Adama po popełnieniu grzechu, występuje wyraźna aluzja do zmartwychwstania: „Będziesz jadł chleb w pocie twego czoła, dopóki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś stworzony, ponieważ prochem jesteś i w proch się obrócisz. Lecz z prochu powstaniesz ponownie, aby zrozumieć i rozpoznać to wszystko, co uczyniłeś” (TgN Rdz 3, 19)<sup>28</sup>. Targumy wielokrotnie mówią o świecie, który przyjdzie. Jest to świat, do którego człowiek wkracza po zakończeniu ziemskiego życia. Abel w dialogu z Kainem wyraża wiarę w ten świat: „Abel, odpowiadając, rzekł do Kaina: »Jest sąd i jest sędzia,

<sup>27</sup> M. S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, s. 175–183.

<sup>28</sup> M. S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, s. 29.

i jest inny świat. Jest nagroda dla sprawiedliwych i jest kara dla złych w świecie, który przyjdzie». Odnosnie do tej sprawy spierali się obaj na otwartym polu, wówczas Kain powstał przeciw swojemu bratu Ablowi i zabił go” (TgN Rdz 4, 8)<sup>29</sup>. Dobre czyny dokonane przez Abrahama w tym świecie są gwarancją życia w świecie, który nadejdzie: „Nie bój się, Abramie, bo choć wiele legionów się zjednoczy i wystąpi przeciw tobie, aby cię zabić, to moje Słowo (*Memra*) będzie tarczą dla ciebie. Będzie ono ochroną dla ciebie w tym świecie. I chociaż Ja wydałem ci twoich wrogów w tym świecie, to nagroda za twoje dobre dzieła jest przygotowana przede Mną w świecie, który nadejdzie” (TgN Rdz 15, 1)<sup>30</sup>. Wiarę w świat, który ma nadejść, wyraża publicznie Juda biorący na sędzie w obronę Tamar: „Proszę was, bracia i członkowie domu mego ojca, posłuchajcie mnie. Lepiej jest dla mnie spłonąć w tym świecie w ugaszonym ogniu, niż spłonąć w świecie, który ma nadejść, w ogniu nieugaszonym. Lepiej jest dla mnie rumienić się w tym świecie, który przemija, niż rumienić się przed moimi sprawiedliwymi przodkami w świecie, który ma nadejść” (TgN Rdz 38, 25)<sup>31</sup>. Józef w domu Potifara przezwycięża pokusę wiodącą do grzechu cudzołóstwa, „Aby nie być potępionym z nią [żoną Potifara] w dniu wielkiego sądu w świecie, który ma nadejść” (TgPsJ Rdz 39, 10)<sup>32</sup>. Błogosławieństwo Mojżesza dotyczące Rubena brzmi: „Niech żyje Ruben, niech nie umiera, niech żyje, choć liczbą niewielki” (Pwt 33, 6). W parafrazie aramejskiej tekst ten zawiera wyraźne odniesienia eschatologiczne: „Niech żyje Ruben w tym świecie i nie umrze drugą śmiercią, którą umierają złoczyńcy w świecie, który przyjdzie” (TgPsJ Pwt 33, 6)<sup>33</sup>. Mojżesz przed śmiercią otrzymuje od Boga zapewnienie, że otrzyma dar

<sup>29</sup> M. S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 37 i 38. Zob. szczegółowe omówienie tego tekstu w: P. Kot, *Targumy a Pierwszy List św. Jana. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TNRdz 4, 1–17) z Pierwszym Listem św. Jana*, Warszawa 2010.

<sup>30</sup> M. S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 121.

<sup>31</sup> M. S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 377 i 379.

<sup>32</sup> M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, Collegeville 1993, s. 131.

<sup>33</sup> E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, Collegeville 1988, s. 98.

życia wiecznego: „Oto położysz się w prochu wraz ze swymi ojca-  
mi i twoja dusza będzie złożona w skarbcu życia wiecznego wraz  
z twymi przodkami” (TgPsJ Pwt 31, 16)<sup>34</sup>. Mojżesz jako prorok wie-  
ści prawdę o nowym świecie dla tych, którzy nie smakują śmierci  
w ziemskim życiu: „Teraz, kiedy przyszedł czas dla Mojżesza, aby  
być zabranym z tego świata, rzekł on w swoim sercu: «Nie będę wzy-  
wał świadectwa, aby świadczyć przeciw ludowi, który smakował  
śmierci w tym świecie. Oto ja będę wzywał świadectwa, aby świad-  
czyć przeciw tym, którzy nie smakowali śmierci w tym świecie. Ich  
koniec będzie odnowiony w świecie, który przyjdzie” (TgPsJ Pwt  
32, 1)<sup>35</sup>. Kohelet obwieszcza, że człowiek żyjący zgodnie z wolą Boga  
otrzyma nagrodę w przyszłym świecie: „Słodki jest sen człowieka,  
który całym sercem pracuje dla Pana świata. Odpocznie w grobie  
niezależnie od tego, czy żył niewiele, czy wiele lat. Po tym, jak słu-  
żył Panu świata w tym świecie, odziedziczy nagrodę czynów swych  
rąk w świecie, który przyjdzie” (Tg Koh 5, 11)<sup>36</sup>. Według Koheleta  
szczęśliwe życie po śmierci jest możliwe dla tych, którzy spełniają  
dobre uczynki: „Pan świata [spojrzy] w twarz wszystkim sprawied-  
liwym i powie: «Pójdźcie i jedzcie z radością chleb, który został dla  
was wyłożony z powodu chleba, który daliście biednym i nędznym,  
którzy byli głodni. I pijcie z radością serca wino, które dla was w raju  
zostało zachowane, z powodu wina, które rozlaliście dla biednych  
i potrzebujących, którzy byli spragnieni. Bo wasze dobre czyny już  
dawno zostały przyjęte przed Panem»” (Tg Koh 9, 7)<sup>37</sup>. Prorok Iza-  
jasz podkreśla, że sprawiedliwi cieszyć się będą wieczną szczęśli-  
wością: „Niech zmarli śpiewają uwielbienie, kiedy wyjdą ze swych  
grobow” (Tg Iz 42, 11)<sup>38</sup>; „Niech ziemia się otworzy, a zmarli ożyją.  
Niech sprawiedliwość zostanie objawiona” (Tg Iz 45, 8)<sup>39</sup>.

34 E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, dz. cyt., s. 87.

35 E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, dz. cyt., s. 87.

36 P. S. Knobel, *The Targum of Qohelet*, Collegeville 1991, s. 34.

37 P. S. Knobel, *The Targum of Qohelet*, dz. cyt., s. 45.

38 B. D. Chilton, *The Isaiah Targum*, Wilmington 1987, s. 82.

39 B. D. Chilton, *The Isaiah Targum*, dz. cyt., s. 89.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że wizja świata judaizmu Drugiej Świątyni bazuje na wielu obrazach i mitach zaczerpniętych z ościennych cywilizacji. Kosmologia zostaje ukazana w odniesieniu do Boga — Pana nieba i ziemi — z podkreśleniem monoteizmu. Istotą i celem działania Boga jest świętość polegająca na tworzeniu trwałej wspólnoty pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Realizacja wezwania do świętości prowadzi ludzkość do harmonii, pokoju i szczęścia. Bóg jawi się jako Stwórca całej rzeczywistości i Źródło wszelkiego istnienia. Istotną rolę w stwórczym dziele Boga odgrywa Jego słowo, które ma wymiar wieczności. Słowo, które ma swoje źródło w Bogu, jest stwórcze i zbawcze. Istotnym komponentem kosmologii hebrajskiej jest duch Boży, który stanowi uniwersalną moc Boga, podtrzymującą i ożywiającą całe stworzenie. Kosmologia judaizmu Drugiej Świątyni nie ogranicza się tylko do wymiaru materialnego i doczesnego, ale transcenduje do rzeczywistości eschatologicznej, w której nowe niebo i nowa ziemia mają istotne znaczenie. Wiele tekstów judaizmu Drugiej Świątyni podkreśla, że życie człowieka na ziemi jest ukierunkowane ku wieczności. Tam odnajduje ono swoje eschatologiczne dopełnienie w Tym, który jest Alfą i Omegą całego wszechświata.

## **Abstract**

### *The Vision of the World in the Second Temple Judaism*

In the present article the author deals with the cosmology of the Second Temple Judaism. He underlines that the Jewish authors entirely subordinated the vision of the world to the theological concept. Their interest was not focused only on the world as the separated reality but on the relation of this world to God. He was the Creator and Source of the whole Universe. In this articles the author tackles the following issues: (1) The ancient vision of the world; (2) Cosmology and holiness of God; (3) Cosmology and proctology; (4) Cosmology and the word of God; (5) Cosmology and pneumatology; (6) Cosmology and eschatology.



Andrzej Napiórkowski OSPPE  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
ID <https://orcid.org/0000-0002-3480-1178>

## Kościół jako przestrzeń Objawienia Bożego i jego hermeneuta

### Przesłanki i cele artykułu

Czym jest Objawienie? Gdzie ono się znajduje? Jak je interpretować wobec zmieniających się kultur, układów społecznych, wykształcenia czy mentalności człowieka? To nie są pytania, na które jest łatwo dać odpowiedź, gdyż mamy do czynienia z Kościołem Trójosobowego Boga, który jako wspólnota wiary kroczy już od ponad 2000 lat przez burzliwe dzieje świata.

Problematyka Objawienia już od początków istnienia Bosko-ludzkiej wspólnoty stanowiła przedmiot jej refleksji<sup>1</sup>. Wybitny teolog lubelski Marian Rusecki dowodzi nawet, że religia już sama w sobie posiada objawieniową genezę<sup>2</sup>. Pomijamy zatem tu bogatą literaturę historyczną na ten temat rozwoju rozumienia Objawienia<sup>3</sup>. Przejdziemy bezpośrednio do przedłożonej przez Sobór

1 Zob. R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Alfa-Omega, Poznań 2012.

2 Zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2007.

3 Zob. C. Greco, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede: un percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012; H. Hoping, *Theologischer*

Watykański II konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*, gdyż jest to najważniejszy aktualnie dokument, w którym zagadnienie Objawienia zostało przedstawione w sposób systematyczny. Pewnym dopełnieniem są też dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a zwłaszcza *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975), *Interpretacja dogmatów* (1990) oraz *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (2011)<sup>4</sup>.

Niniejsza refleksja sprowadza się do ukazania istoty i natury Objawienia judeochrześcijańskiego oraz jego właściwego rozumienia. Chodzi tu o taką prezentację Bożego objawiania się człowiekowi, jaka odpowiadałaby zamiarom Boga. Następnie pokażemy, że to Objawienie rozpoczęło się i dokonywało najpierw w przestrzeni ludu Starego Przymierza oraz spełniło się finalnie w przestrzeni ludu Nowego Przymierza. Pełnia tego Objawienia dokonała się zatem we wspólnocie wiary w Trójjedynego Boga, gdyż stanowi je nie tylko Biblia, ale i Tradycja. Kolejnym etapem refleksji będzie pokazanie nie tylko, jak współczesna teologia rozumie Kościół, ale przede wszystkim jego funkcję interpretacyjną Objawienia. Omawiając Objawienie, można też wykazywać na tle wszystkich innych religii wyjątkowość monoteistycznego judaizmu i trynitarnego chrześcijaństwa. Ostatecznie wskażemy na dar Objawienia i Kościoła dla wszystkich ludzi i dla całego świata.

## Objawienie: od stworzenia do odkupienia

Teologia głosi, że pierwszym etapem Objawienia było stworzenie, gdyż w tym fakcie Bóg objawił się i wciąż się objawia ludziom wszystkich czasów, ukazując im swoją dobroć i swoją doskonałość. To Objawienie nazywane jest naturalnym, gdyż człowiek przy

---

*Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, [w:] *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien Herder 2009, s. 695–831.

4 Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Dehon, Kraków 2012, ss. 110.

pomocy samego rozumu może rozpoznać Boga. Kolejnym etapem była odsłona Boga narodowi izraelskiemu. Łącząc bezpośrednio odsłone jedyne i prawdziwego Boga, uczynioną pierwszym rodzicom, Żydzi przez długie wieki doświadczali ujawniania się tego Boga w swojej historii. W swoim czasie Bóg powołał Abrahama, a następnie Mojżesza i Proroków, aby pouczyć cały Izrael, że On jest jednym i jedynym Bogiem, troskliwym Ojcem i Sędzią.

To objawianie się Boga uzewnętrzniało się w kolejnych przymierzach – z pierwszymi rodzicami, z Noem, a następnie z Abrahamem, z Mojżeszem i wieloma innymi przedstawicielami narodu wybranego. Objawienie ukazuje się od początku jako rodzaj „przymierza”, dając początek historii zbawienia.

Chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił [Bóg] ponadto Siebie samemu pierwszym rodzicom zaraz na początku. Po ich zaś upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia; i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny. W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki, który to naród po Patriarchach pouczał przez Mojżesza i Proroków, by uznawał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego, oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela. I tak poprzez wieki przygotowywał drogę Ewangelii<sup>5</sup>.

Dzieje odkupienia jawią się jako wspaniała Boża pedagogia, prowadząca ostatecznie do Chrystusa. Prorocy, których funkcją było przypomnianie przymierza i jego wymogów moralnych, mówią o obiecanym Mesjaszu. Głosząc tajemnice królestwa Bożego, Nazarejczyk ogłasza przykazanie miłości, będące realizacją i wypełnieniem całego Prawa. Jezus Chrystus jest równocześnie pośrednikiem i pełnią Objawienia. On jest Objawicielem, Objawieniem i treścią Objawienia – jako Słowo Boże, które stało się ciałem:

---

<sup>5</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 3.

Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat (Hbr 1, 1–2).

Bóg w swoim Słowie powiedział wszystko w ostateczny sposób:

Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebnym ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa<sup>6</sup>.

Przymierza były swoistym przygotowaniem oraz zapowiedzią nowego i wiecznego przymierza, jakie spełniło się w ciele i krwi Jezusa Nazarejczyka. W szczególny sposób realizacja i pełnia Bożego Objawienia ukazują się w paschalnej tajemnicy Jezusa Chrystusa, to znaczy w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu jako ostatecznym Słowie, w którym Bóg objawił pełnię swojej łaskawej miłości i odnowił świat. Tylko w Chrystusie Bóg objawia człowiekowi samego siebie i ukazuje mu, jaka jest jego godność i najwyższe powołanie<sup>7</sup>.

Objawianie się Boga światu poprzez Izrael spisano w jego świętych pismach, znanych jako Stary Testament. Natomiast znaki, słowa i czyny Jezusa Jego naśladowcy spisali w księgach Nowego Testamentu. Do napisania tych wszystkich świętych ksiąg, zawierających Objawienie,

wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił postąpił się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał<sup>8</sup>.

---

6 Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 4; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, p. 65–66.

7 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

8 Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 11.

Kulminacja objawienia się Boga nastąpiła ostatecznie we wcieleniu odwiecznego Syna Bożego, kiedy przyjął On ludzką naturę od Maryi z Nazaretu, a zakończyła się w Jego paschalnej ofierze, aby przez wieki być odsłaniana stopniowo przez Ducha Świętego.

Jezus powiedział do swoich uczniów: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 12–15).

Jakkolwiek historycznie Duch Święty zstąpił na Maryję i apostołów zgromadzonych w Wieczerniku, to zstępuje On także i teraz. Otrzymaliśmy Go w sakramencie chrztu i bierzmowania. Doświadczamy Jego obecności, kiedy odpuszczane są nam grzechy i kiedy sprawujemy Eucharystię. Trzecia Osoba Boska jest twórcą wspólnoty wierzących, ucząc nas rozumienia treści Objawienia, aby w ich świetle właściwie pojmować samych siebie oraz bliźnich i otaczający nas świat.

Warto też podkreślić rozróżnienie między odkupieniem a zbawieniem, gdyż dotykamy tu problemu ludzkiej wolności. Dzięki miłości Boga Ojca i całkowitego posłuszeństwa Jezusa Chrystusa odkupienie się już dokonało. Natomiast nasze zbawienie stoi pod znakiem zapytania. Wprawdzie dary odkupienia przez Ducha Świętego są nam przede wszystkim sakramentalnie udzielane w Kościele, ale ich przyjęcie i skuteczność zależą od dyspozycyjności człowieka. W jakim stopniu osoba ludzka w swojej wolności otwiera się na łaskę odkupienia, na tyle staje się zbawiona.

## **Tradycja: Objawienie to nie tylko Pismo Święte**

Co to jest Tradycja? Oznacza ona (łac. *traditio, trado, tradere* — przekazywanie, przekazywać) przyjmowanie i przekazywanie wartości

tworzących tożsamość danej wspólnoty ludzkiej. Katolicki teolog, Herbert Vorgrimler (1929–2014), który był współpracownikiem Karla Rahnera, definiuje tradycję jako „całość wszystkich procesów, za których pośrednictwem są przekazywane ludzkości osiągnięte zasoby wiedzy, umiejętności i instytucje czy zwyczaje bądź obrzędy”<sup>9</sup>. Ze względu na jej wewnętrzną strukturę rozróżniamy tradycję w znaczeniu podmiotowym (aktywnym), rozumianą jako czynność przekazu, która przyjmuje dość różne formy, oraz tradycję w znaczeniu przedmiotowym (pasywnym), rozumianą jako przedmiot przekazu, czyli jego treść: to wszystko, co jest przekazywane z pokolenia na pokolenie. Natomiast ze względu na źródło w tradycji religijnej możemy wyróżnić Tradycję objawioną (Bożą) i tradycję ludzką<sup>10</sup>.

Tradycja Boża, oparta na nauczaniu apostoelskim, potwierdza i przekazuje w żywy i dynamiczny sposób to, co Pismo Święte zgromadziło za pomocą utrwalonego tekstu<sup>11</sup>. Przepowiadanie biskupów, studia wiernych, modlitwa i rozważanie słowa Bożego, doświadczenie spraw duchowych, przykład świętych i błogosławionych przyczyniają się do rozwoju żywej kościelnej Tradycji.

Wywodząca się od Apostołów, rozwija się ona w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy<sup>12</sup>.

---

9 Por. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 394.

10 Por. J. D. Szczurek, *Traditio – verbum czy actio*, „Analecta Cracoviensia” 47 (2015), s. 73–80.

11 Por. P. Rossa, *Tradycja jako przekazywanie Bożego Objawienia w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria”*, „Ateneum Kapłańskie” 161 (2013), z. 2 (627), s. 315–327.

12 Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 8.

Należy odróżniać wielką Tradycję apostołską od rozmaitych tradycji teologicznych, liturgicznych, dyscyplinarnych i innych, których wartość może być ograniczona, a nawet tymczasowa<sup>13</sup>.

Nauczanie Magisterium Kościoła, ojców Kościoła, modlitwa liturgiczna i osobista, wspólne poczucie wiernych, którzy żyją w łasce Bożej, a także codzienna rzeczywistość — jak wychowanie w wierze przekazywanej przez rodziców dzieciom albo chrześcijańskie apostołstwo — przyczyniają się do przekazywania tego nadprzyrodzonego Objawienia. To, co zostało przyjęte przez apostołów i przekazane ich następcom (biskupom) obejmuje „wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy”<sup>14</sup>.

To właśnie Objawienie Boże jest zawarte zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji, gdyż obydwa źródła stanowią jedyny depozyt, w którym jest strzeżone Słowo Boże. Pismo Święte i Tradycja są współzależne: Tradycja przekazuje i interpretuje Pismo, natomiast Pismo z kolei weryfikuje i potwierdza, do jakiego stopnia wspólnota wiary zanurzona jest w Tradycję<sup>15</sup>.

Wspólną rzeczywistość Bożego Objawienia jako prawdy i jako życia należy rozumieć jako nie tylko jako doktrynę, lecz również styl życia, gdyż nauczanie wiary i życie według jej wskazań są nierozłączne. Tym, co się przekazuje, jest w rzeczywistości żywe doświadczenie, doświadczenie spotkania zmartwychwstałego Chrystusa, i to, co to zdarzenie oznaczało i nadal oznacza dla życia każdego człowieka. Z tej przyczyny, mówiąc o przekazywaniu Objawienia, Kościół mówi o *fides et mores*, o wierze i obyczajach, czyli o doktrynie i postępowaniu. W skierowanym do człowieka Objawieniu

---

<sup>13</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 83.

<sup>14</sup> Sobór Trydencki, dekret *Sacrosancta*, 8 IV 1546, DH 1501.

<sup>15</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 9; *Katechizm Kościoła katolickiego*, p. 80–82.

znajdują się bowiem także normy i przykazania odnoszące się do moralności.

Warto podkreślić trynitarny charakter Objawienia, gdyż wewnętrzne życie Trójcy Świętej wolno interpretować jako proces tradycji, o czym świadczy przywołany powyżej J 16. Będący centrum Objawienia Jezus odkrywa zbawcze działanie Ducha Świętego, podkreślając, że działanie Ducha nie będzie kłóciło się z Jego ziemską misją. Stanie się tak, ponieważ Duch weźmie z własności Jezusa, por. J 16, 14. Lecz również Jezus nic nie ma z siebie samego, gdyż żyje On z Ojca, por. J 16, 15<sup>16</sup>.

Z kolei w swojej teologii negatywnej H. U. von Balthasar pisze o estetycznym rozumieniu Objawienia Bożego. Uważa, że analiza Objawienia jedynie pod kątem prawdy i dobra jest błędna, gdyż pomija jego piękno. Aby docenić piękno Bożego Objawienia, trzeba je rozpatrywać nie tylko jako znak, lecz jako formę. Według Balthasara to, co piękne, jest formą. Piękno jest przede wszystkim formą, a światło nie pada na tę formę ani z góry, ani z zewnątrz, lecz wychodzi z wnętrza formy<sup>17</sup>. *Species i lumen* w pięknie są czymś jednym. Tylko epistemologia teologiczna, która przedstawia fakty Objawienia jako formę, może utrzymywać, że fakty Objawienia promieniują światłem łaski. Tylko teologia estetyczna jest w stanie przekonująco argumentować, że samo wydarzenie Chrystusa ma epistemologiczną moc, by wywołać w nas wiarę.

Inny aspekt Objawienia ukazuje Lothar Lies. Opierając się nade wszystko na wydarzeniu wcielenia, teolog z Innsbrucku pisze o eklezjalnym charakterze Objawienia w świetle ekumenicznym. Zarówno dialogiczna koncepcja Objawienia jako autokomunikacji Boga w Chrystusie (sakrament pierwotny), jak i rozszerzona, czyli analogiczna koncepcja sakramentu (Kościół pełny sakrament),

---

<sup>16</sup> Por. T. Dzidek, P. Sikora, *Miejsca poznania teologicznego*, [w:] *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 94–95.

<sup>17</sup> H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, t. 1: *Seeing the Form*, ed. J. Fessio, J. Riches, trans. Erasmo Leiva-Mer, Ignatius Press: New York 1982, s. 151.



oznaczają przede wszystkim wydarzenie ludzkie, jakie jest ufundowane w naszym człowieczeństwie i we wspólnej ludzkiej metafizycznej pamięci (*anamnesis*). Ta anamneza przyjmowana przez Ducha Świętego łączy się realnie z treścią niepowtarzalnego wydarzenia Chrystusa. Obie koncepcje sakramentu pozwalają zintegrować w jednolity obraz ekumenicznie przeciwstawnie akcentowaną wspólnotowo-ludzką rzeczywistość wydarzenia Objawienia (apostołowie) i jego przekazu (Kościół). Dzieje się to dzięki Duchowi Świętemu, który łączy wyjątkowe wydarzenie Chrystusa z tradycją poapostolską, a tym samym tworzy się tradycja i w ten sposób czyni Kościół sakramentalnie objawionym miejscem w historii. Odpowiada to wielorakim sposobom tradycji ludzkiej, które są właściwe także Kościołowi i mają w nim miejsce<sup>18</sup>.

## Kościół jako wspólnota osób Boskich i człowieka

Wczytując się w główne przesłanie soborowej konstytucji *Dei verbum*, należy stwierdzić, że Objawienie w swej istocie jest personalistycznie<sup>19</sup>. Oznacza to, że zarówno podmiot Objawienia (Bóg), jak i jego przedmiot (pełnia Objawienia to Jezus Chrystus) oraz adresat (człowiek) mają charakter osobowy<sup>20</sup>. Objawienie dokonuje się więc w wymiarze osobowego spotkania Boga z człowiekiem. Celem zaś Bożego Objawienia jest udział człowieka w tajemnicy wspólnoty Bożych Osób<sup>21</sup>.

Takie personalistyczne i trynitarne podejście do rozumienia Objawienia zakłada, że to osoba stanowi wartość nadrzędną

---

<sup>18</sup> Por. L. Lies, *Die sakramentale Struktur der Offenbarung in ökumenischer Auslegung*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 129 (2007) no. 3/4, s. 423–436.

<sup>19</sup> Por. W. Węgrzyniak, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, [w:] *Sobór Watykański II: Złoty Jubileusz*, red. M. Cholewa, Sz. Dżyżdżyk, M. Gilski, Kraków 2013, s. 57–72.

<sup>20</sup> Por. J. Mastej, *Osobowy charakter objawionego przedmiotu wiary chrześcijańskiej*, „Resovia Sacra” 7 (2000), s. 45–71.

<sup>21</sup> Por. P. Borto, *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” LXV (2018) z. 9, s. 41–53.

w stosunku do innych bytów stworzonych oraz że to kategoria osoby jest podstawowym odniesieniem poznania Boga. W personalizmie poznanie międzypersonowe jawi się jako poznanie wyższego rzędu niż poznanie rzeczowe. A zatem Bóg nie tylko odsłania człowiekowi pewne treści, np. stworzenie świata czy odkupienie, lecz odsłania samego siebie. Dlatego sobór mówi wręcz o samoudzieleniu się Boga.

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15) i obcuje z nimi (por. Ba 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do siebie<sup>22</sup>.

W jaki sposób człowiek odpowiada na Boże Objawienie? Dokonuje się to dzięki wierze, która jest z jednej strony łaską (Duchem Świętym), a z drugiej oznacza osobiste przyłgnięcie do Boga w Chrystusie, motywowane Jego słowami i dokonywanymi przez Niego czynkami, jak to zostało przekazane przez teksty Nowego Testamentu. Piotr Apostoł wiarę łączy z radością:

Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń. Przez to wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa. Wy, choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszyście się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary — zbawienie dusz (1 P 1, 6–9).

Objawienie jest godne wiary, gdyż spoczywa nade wszystko na wiarygodności osoby Jezusa Chrystusa, na całym Jego życiu. Jego

<sup>22</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 2.

pozycje — pośrednika, pełni i fundamentu wiarygodności Objawienia — odróżniają osobę Jezusa Chrystusa od każdego innego założyciela jakiejś religii, który ani nie domaga się od swoich wyznawców, żeby wierzyli w niego, ani nie pretenduje do bycia pełnią i realizacją tego, co Bóg chce objawić, lecz tylko przedstawia się jako pośrednik mający sprawić, aby ludzie poznali takie objawienie. Jezus z Nazaretu był natomiast Bogiem, co uzewnętrzniało się w Jego świadomości wyjątkowej relacji z Bogiem Ojcem, w godności ponadludzkiej, w ustanawianiu nowego prawodawstwa, w czynieniu cudów, odpuszczaniu grzechów, we władzy sądenia, a także w domaganiu się czci religijnej<sup>23</sup>.

W przyjęciu Objawienia trzeba zaznaczyć nie tylko akt wiary, ale również akt miłości. To właśnie personalny charakter Objawienia wskazuje na miłość, jaka zawiązuje się między Trójosobowym Bogiem a ludzką osobą. Wiara to osobisty akt miłości jednej osoby do drugiej i jest ona transpersonalnym wydarzeniem naszej miłości do Boskiego Istnienia. Jako wierzący nie tylko kochamy osobowego Boga, lecz pragniemy zjednoczenia z boskim Bytem. Jednak nie wolno tu zapominać o analogii o coraz większym niepodobieństwie. Nasze niepodobieństwo do Boga jest o wiele większe niż nasze do Niego podobieństwo. Miłość wierzącego do Boga jest nie tyle podobna do miłości Boga do nas, lecz jest ona podobna przede wszystkim do miłości między dwiema istotami ludzkimi. Patrząc na Chrystusa jako na formę Objawienia, Balthasar stwierdzi:

Bóg trynitarny, który objawia siebie w Synu, nie jest takim «istniejącym», który wraz ze stworzeniami jednoznacznie podpadałby pod kategorię osobowości: dla wierzącego staje się oczywiste, że analogia o coraz większym niepodobieństwie przecina pojęcie osoby<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus Objawiony i Objawiający*, Kraków (wyd. 2) 2016, s. 250–254.

<sup>24</sup> H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, dz. cyt., s. 195.

Co więcej, chrześcijańska koncepcja Boga przekracza również panteizm, gdyż „łączy to, co po ludzku jest wiecznie nie do pogodzenia: miłość do jednego bytu jest połączona z miłością do samego Bytu”<sup>25</sup>.

Personalny charakter Objawienia staje się charakterystyką nie tylko Trójcy Świętej i człowieka, ale i równocześnie samego Kościoła. A zatem natura i istota Objawienia potwierdzają teandryczny charakter Kościoła: jego Bosko-ludzką naturę. Jak odczytywanie Objawienia jest ciągłym procesem, tak też trzeba mówić o permanentnej eklezjogenezie Kościoła i wskazywać na pięć etapów jego powstawania (1. pozaczasowa idea Boga Ojca; 2. zwoływanie i gromadzenie ludu Izraela w Starym Przymierzu; 3. eklezjotwórcze akty Jezusa; 4. konstytuująca się od zesłania Ducha Świętego wspólnota odkupionych; 5. Podążanie wierzących siostr i braci ku sprawom ostatecznym – eschatyczność)<sup>26</sup>.

Aby prawidłowo zrozumieć Pismo Święte, należy mieć na uwadze znaczenia Pisma – dosłowne i duchowe (to ostatnie uznawalne również w tym, co alegoryczne, moralne i anagogiczne) – oraz różne rodzaje literackie, w jakich zostały zredagowane różne księgi lub ich części<sup>27</sup>. Powinno zatem być ono czytane i rozumiane w tym samym Duchu, w którym zostało napisane. Dlatego to słowo Boże skierowane do człowieka musi być czytane w Kościele, to znaczy, w świetle jego żywej tradycji i analogii wiary<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, dz. cyt., s. 193.

<sup>26</sup> O etapach powstawania Kościoła czytamy w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nr 2) oraz znajdujemy ich potwierdzenie w katechizmie (KKK 759–768). Pierwszym etapem jego powstawania był zamysł zrodzony w sercu Boga Ojca (KKK 759) i wyrażany już od początku świata w różnych znakach (KKK 760); następnym przygotowanie go w czasach Starego Testamentu (KKK 761–762), później ustanowienie go przez Jezusa (KKK 763–766) i finalnie objawienie go światu w zesłaniu Ducha Świętego (KKK 767–768). Ostatnim etapem powstawania Kościoła jest jego kroczenie ku eschatologicznej pełni.

<sup>27</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 110; 115–117.

<sup>28</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 111–114.

W swoich początkach ruchu reformacyjnego chciały iść za zasadą *sola scriptura*, pozostawiając interpretację Pisma Świętego do indywidualnego uznania wiernych. Taka postawa dała początek wielkiemu rozproszeniu denominacji protestanckich i okazała się trudna do utrzymania, ponieważ każdy tekst wymaga pewnego kontekstu, a konkretnie Tradycji, w której łonie się zrodził. Dlatego powinien być odczytywany i interpretowany w odniesieniu do tej Tradycji. Również fundamentalizm oddziela Pismo od Tradycji i Magisterium Kościoła, poszukując błędnie utrzymania jedności interpretacji przez wyłączne trzymanie się dosłownego sensu<sup>29</sup>.

Nie można zatem zapominać o tym, że poprawne i pełne odczytywanie Objawienia może dokonywać się tylko we wspólnocie, i to we wspólnocie wiary. Zmysł wiary (*sensus fidei*) jest ostatecznie darem Ducha Świętego dla całego Kościoła. Podstawą teologiczną do rozeznania treści Objawienia przez wierzących są teksty nowotestamentalne, jakie uwypuklają fakt, że to Duch Boży prowadzi do zrozumienia prawd wiary. I tak 1 Kor 2, 16 mówi o poznaniu „zamyśłu Chrystusowego”; Kol 1, 9 wskazuje na „duchowe zrozumienie”; Ef 1, 18 odnosi nas do „światłych oczu serca”<sup>30</sup>. Po Soborze Watykańskim II coraz częściej ujmuje się *sensus fidei* jako właściwość nie tylko Urzędu Nauczycielskiego, ale całego ludu Bożego. Akcentuje się ów *sensus* w kontekście takich zagadnień teologicznych jak hierarchia prawd i pojęcie recepcji w Kościele<sup>31</sup>. Ten dar Ducha jest właśnie niezbędny przy hermeneutyce Objawienia – co podkreśla numer 12 konstytucji *Lumen gentium*<sup>32</sup>. I jak w interpretacji Bożych

---

<sup>29</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 108.

<sup>30</sup> Por. L. Siwecki, *Sensus fidei jako dar Ducha Świętego dla Kościoła*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 43 (2005) nr 1, s. 79–98

<sup>31</sup> Por. L. Siwecki, *Sensus fidei jako dar Ducha Świętego dla Kościoła*, art. cyt., s. 83.

<sup>32</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polsko-łaciński, Poznań 1967, nr 12: „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy « poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich » [św. Augustyn] ujawnia on swą powszechną

prawd pojedynczy wierzący mogą zbłądzić, tak cały Kościół dzięki owemu *sensu fidei* – który jest owocem wiary, łaski i Ducha Świętego, działającego w wierzących przez dary i charyzmaty – zawsze będzie zachowany od błędu<sup>33</sup>.

## Magisterium Kościoła: autorytatywny interpretator Objawienia

Magisterium Kościoła przypada funkcja formułowania autentycznej, wiążącej interpretacji dla wiernych, opartej na autorytecie Ducha Świętego, który asystuje Urzędowi Nauczycielskiemu Biskupa Rzymu oraz biskupów znajdujących się w łączności z papieżem. Dzięki tej Bożej asystencji Kościół już od pierwszych wieków uznawał, jakie księgi zawierają świadectwo Objawienia w Starym i w Nowym Testamencie, tworząc w ten sposób „kanon” Pisma Świętego<sup>34</sup>.

Pismo Święte, Święta Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła stanowią pewną jedność, i to w taki szczególnie sposób, że żadna z tych rzeczywistości nie może istnieć bez pozostałych<sup>35</sup>. Fundamentem tej jedności jest Duch Święty, będący tak głównym Autorem Pisma, jak i żywej Tradycji. Dlatego to trzecia Osoba Boska winna być widziana jako przewodnik Magisterium Kościoła, któremu asystuje swoimi charyzmatami.

Zadanie zaś autentycznej interpretacji Słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi

---

zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzaniem i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym wiernie idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes 2, 13) – niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym (por. Jd 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”.

<sup>33</sup> Por. L. Siwecki, *Sensus fidei jako dar Ducha Świętego dla Kościoła*, dz. cyt., s. 86.

<sup>34</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 120–127.

<sup>35</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 10.

Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa<sup>36</sup>,

czyli biskupom w łączności z następcą Piotra, biskupem Rzymu. I mimo że Urząd Nauczycielski jest hermeneutą słowa Bożego, to jednak nie jest on ponad słowem Bożym,

lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyklada. I wszystko, co z tego jednego depozytu wiary czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga<sup>37</sup>.

Nauczając treści objawionego depozytu, Kościół jest podmiotem nieomyślności *in docendo*, opartej na obietnicach Jezusa Chrystusa w odniesieniu do jego bezbłądności, to znaczy, że będzie realizować bezbłądnie powierzoną mu misję zbawienia (por. Mt 16, 18; Mt 28, 18–20, J 14, 17. 26). To nieomyślne nauczanie jest sprawowane: a) kiedy biskupi gromadzą się na soborze powszechnym w jedności z następcą Piotra, głową Kolegium Apostołów; b) kiedy Biskup Rzymu ogłasza jakąś prawdę *ex cathedra* albo – używając takiej treści w wypowiedziach i używając takiego rodzaju dokumentu, które wprost odnoszą się do jego powszechnego mandatu Piotrowego – ogłasza szczególną naukę, którą uważa za konieczną dla dobra ludu Bożego; c) kiedy biskupi Kościoła w jedności z następcą Piotra są jednomyślni, głosząc tę samą doktrynę i naukę, choćby nie znajdowali się zgromadzeni w tym samym miejscu. Chociaż przepowiadanie biskupa, który głosi indywidualnie jakąś szczególną naukę, nie cieszy się charyzmatem nieomyślności, wierni są również zobowiązani do pełnego szacunku posłuszeństwa, tak samo jak powinni przestrzegać nauk pochodzących od Kolegium Biskupów albo

---

<sup>36</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 10.

<sup>37</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 86.

Biskupa Rzymu, choćby nie były ogłoszone w sposób ostateczny i niepodlegający zmianom<sup>38</sup>.

Dogmatyczne nauczanie Kościoła, jak na przykład artykuły *Credo*, jest niezmienne, dlatego że zawiera treść Objawienia otrzymanego od Boga, a nie uczynionego przez ludzi. Niemniej jednak dogmaty przyjęły i przyjmują jednolity rozwój – ponieważ poznanie wiary ulega pogłębieniu w miarę upływu czasu, a w różnych kulturach i epokach powstają nowe problemy, na które Urząd Nauczycielski Kościoła powinien dostarczać rozwiązań zgodnych ze Słowem Bożym, objaśniając to, co jest w nim zawarte w ukryciu.

Od czasu encykliki Pawła VI *Mysterium fidei* (1965) oraz późniejszego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary *Mysterium Ecclesiae* (1973) współmierność niezmiennych prawd dotyczących samoobjawienia się Boga i historycznych uwarunkowań każdej propozycji językowej mającej na celu przekazanie tych prawd stała się względnie jasna. Tym bardziej że już Sobór Watykański II, pamiętając o hierarchii prawd, wskazał na rozróżnienie między prawdą niezmienną a warunkowym stosowaniem zasad, które są jednak zawsze niedoskonale wyartykułowane. Z jednej strony trzeba pamiętać, że istnieje prawda objawiona, a z drugiej – dochodzi do rosnącego rozumienia prawdy<sup>39</sup>.

Wydaje się, że Kościół zastosował jedynie do własnego autorytetu doktrynalnego scholastyczną maksymę: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (cokolwiek się przyjmuje, przyjmuje się na sposób przyjmującego). Objawienie jest aktem Boskiej komunikacji, która musi obejmować zarówno podmiot, jak i odbiorcę. Kościół jest odbiorcą, a Trójjedyny Bóg to podmiot. Podmiot pozostaje niezmienny, a zmienia się natomiast odbiorca. W przypadku Objawienia obie te sprawy się łączą, w wyniku czego zachodzi komunია tego, co konieczne, i tego, co warunkowe, czyli nieustannie

<sup>38</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25; I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus*, 18 VII 1870, DH 3074.

<sup>39</sup> Por. J. R. Brothorn, *Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger*, „New Blackfriars” 97 (2016) no. 1072, s. 661–676.



rozwijające się pojmowanie tego, co niepojęte, co nieprzekazywalne, co przekazane, co jest Słowem, które stało się ciałem<sup>40</sup>.

Wierność i rozwój, prawda i historia to nie skonfliktowane rzeczywistości w stosunku do Objawienia<sup>41</sup>. Jezus Chrystus, będąc niestworzoną Prawdą, jest również centrum i wypełnieniem historii. Duch Święty, Autor depozytu Objawienia, jest gwarantem jego wierności, a także Tym, który każe zgłębiać jego sens w ramach historii, prowadząc „do całej prawdy” (J 16, 13). „Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków jest stopniowe wnikanie w jego znaczenie<sup>42</sup>. Dlatego Magisterium Kościoła gromadzi sprawy, które poprzednio były studiowane przez teologów, w które wierzyli wierni, które głosili i którymi żyli święci i naucza ich w autorytatywny sposób.

## Objawienie i Kościół jako dar dla świata

Personalna konstrukcja Objawienia wskazuje zatem tak na Boga, jak i na człowieka, ale także domaga się Kościoła jako wspólnoty Bosko-ludzkiej, która jednocześnie staje się właściwą przestrzenią i hermeneutą tych dwóch podmiotów. To przez Kościół Bóg udziela się tak wierzącym, jak i całemu światu. I to w tej eklezjalnej przestrzeni staje się On nie tylko darem, ale równocześnie jest On właściwie rozumiany i przyjmowany.

Bóg tak stworzył człowieka i świat – środowisko rozwoju języka – aby człowiek mógł mówić o Bogu, i to mówić prawdę o Nim. Pan Jezus posługuje się ludzką mową, zwracając uwagę na dystans analogii (por. Mt 23, 9). Teologia jest inna niż pozostałe nauki. Nie zaczyna się z inicjatywy człowieka, ale Boga. Objawienie to nie tylko coś, co się postrzega, ale co się przyjmuje jako dar. Bóg jest

---

<sup>40</sup> Por. J.R. Brothorn, *Development(s) in the Theology of Revelation...*, art. cyt., s. 67–676.

<sup>41</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 11–12, 87.

<sup>42</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., p. 66.

pierwszy, to Jego plan, abyśmy Go poznali, dlatego On się odsłania człowiekowi stopniowo<sup>43</sup>.

Ratzinger pisze, że współczesne pojmowanie nauki poprzestaje na samym syntetycznym opracowaniu i przedstawieniu rezultatów, na metodycznej poprawności bez pytania o prawdę. Dla teologii taki obraz naukowości byłby niewystarczający. Wieczna prawda o Bogu musi być doświadczeniem każdego pokolenia jako wciąż nowa<sup>44</sup>. Chodzi już jednak nie tylko o to, czego i po co chcemy się dowiedzieć, ale dlaczego Bóg daje nam to poznać. To, dlaczego Bóg się objawił, również i w tym, co sprawia „ból”, co trudne do zrozumienia i przyjęcia, wyznacza cel teologii. Mówi, jaka motywacja sprzyja poznawaniu i rozumieniu Bożego zamysłu. Powyższe spostrzeżenia torują drogę refleksji, w czym wyraża się misja teologii.

Teologia ma przedmiot, metodę, unika sprzeczności z prawami rozumu, ale jest czymś więcej. Ta naukowa mowa o Bogu jest czymś więcej. Nie ogranicza się bowiem do teorii, ale szuka odpowiedzi ważnych dla sensu życia człowieka<sup>45</sup>. Co więcej, prawda, którą poznaje, nie wywodzi się tylko z pracy umysłu. Jawi się jako bezinteresowny dar, który domaga się, by go przyjąć jako wyraz miłości<sup>46</sup>. W przypadku innych nauk nie ma znaczenia takie zaangażowanie osobowe. Wskazany jest wysiłek intelektualny, natomiast przedmiot poznania może być obojętny i zgłębiany poprawnie bez żadnej relacji z poznającym. W poznawaniu Boga takie osobowe odniesienie stanowi niezbędny warunek. Dotyczy tego, co istotne w teologii. Tajemnica Boga wyjaśnia bowiem całość życia chrześcijańskiego, dziejów i teraźniejszości Kościoła oraz poszczególne kwestie. Prawdliwość ta działa dwukierunkowo: poznanie chrześcijańskiego dziedzictwa, Tradycji, sakramentów i nauki Kościoła prowadzi do pogłębiania teologicznej kontemplacji Trójcy.

---

43 Por. M. Rusecki, *Pojęcie objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 12.

44 Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. IX/1, s. 226n.

45 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi*, s. 35.

46 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 15.

## Abstrakt

### *Kościół jako przestrzeń Objawienia Bożego i jego hermeneuta*

Artykuł wprowadza nas w pojęcie Objawienia w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, który ukazuje je przede wszystkim personalistycznie. Zawarte jest ono zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji, gdyż stanowią one jedyny depozyt, w którym jest strzeżone słowo Boże. Pismo Święte i Tradycja są współzależne: Tradycja przekazuje i interpretuje Pismo, natomiast Pismo z kolei weryfikuje i potwierdza, do jakiego stopnia wspólnota wiary zanurzona jest w Tradycję. Właściwej interpretacji Objawienia można dokonywać tylko w przestrzeni kościelnej wiary – dzięki Duchowi Świętemu. Ostatecznym zabezpieczeniem przed indywidualistycznym rozumieniem Objawienia jest Urząd Nauczycielski, który jednak nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Objawienie Boże, jakie dokonało się przez odsłonięcie się Trójcy Świętej – ale jest też Jej samoudzielaniem się – staje się wielkim darem nie tylko dla eklezjalnej wspólnoty, ale dla całego świata.

## Abstract

### *The Church as the space of God's Revelation and its hermeneutic*

The article introduces us to the concept of Revelation in light of the teachings of the Second Vatican Council, which presents it primarily in a personalistic manner. It is contained in both Scripture and Tradition, since both constitute the sole deposit in which the Word of God is guarded. Scripture and Tradition are interdependent: Tradition transmits and interprets Scripture, while Scripture in turn verifies and confirms to what extent the community of faith is immersed in Tradition. The proper interpretation of Revelation can only be done in the ecclesial space of faith, thanks to the Holy Spirit. The ultimate safeguard against an individualistic understanding of Revelation is the Teaching Office (*Magisterium Ecclesiae*), which, however, is not above the Word of God, but serves it, teaching only what has been handed down. God's revelation,

which was accomplished through the unveiling of the Holy Trinity, but is also Her self-giving, becomes a great gift not only to the ecclesial community, but to the entire world.

Wuwer Arkadiusz

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0001-9741-4522>

## **Ewolucja rozumienia świata i relacji do niego w dokumentach społecznych Kościoła**

W takim ujęciu tematu nie tyle chodzi o problem dopasowania się lub niedopasowania Kościoła do świata, o ewentualną aprobatę lub dezaprobatę, ile o kwestię różnych sposobów realizowania się Kościoła pośród dynamicznych przemian kulturowych i cywilizacyjnych. W ostatnim czasie były one następstwem trzech rewolucji: francuskiej, technicznej i biotechnologicznej (informatycznej)<sup>1</sup>. Wygenerowały one nowe instytucje i struktury, lecz także zmieniły wrażliwość, styl życia i rozumienie przez poszczególnych ludzi i ich społeczności porządku życia i świata. Tym samym wpłynęły także na postrzeganie przez nich Kościoła i jego misji. Nas będzie jednak zajmować przeciwny kierunek tej relacji: do jakiego świata i w jaki sposób kierują swoje przesłanie autorzy dokumentów społecznych Kościoła?

Wielokrotnie opisywany w literaturze stosunek Kościoła do świata może być ujęty w lapidarną formułę „od wrogości, przez

---

<sup>1</sup> Zob. V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 21–22.

niechęć do akceptacji”<sup>2</sup> lub też przybrać kształt rozbudowanej typologii, która stanowi rejestr chronologicznych etapów mających za początek encyklikę Leona XIII (1878–1903) *Rerum novarum* (1891). Bartolomeo Sorge proponuje podział na fazy, które doprowadza do pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005): ideologii katolickiej (1891–1931), nowego chrześcijaństwa (1931–1958), dialogu (1958–1978), prorocką (1978–2005)<sup>3</sup>.

Tutaj problematyka zostanie jednak przedstawiona nieco inaczej. Nie będzie się koncentrować na rekonstrukcji i reinterpretacji treści papieskiego magisterium, lecz położy akcent na swego rodzaju typologizacji przyczyn przemian w postrzeganiu przez Kościół świata i w poszukiwaniu właściwej do niego relacji.

## Konteksty

W ujęciu tematu zwracają uwagę trzy pojęcia, które domagają się omówienia: są to „świat”, „dokumenty społeczne Kościoła” oraz „ewolucja” nauczania.

1. „Świat”. W narracji teologicznej dzieje świata łączą się z historią zbawienia człowieka. Świat stanowi owoc woli Boga, który „wszystko stworzył”. Jako taki jest całkowicie zależny od swego Stwórcy, a żadne ze stworzeń nie ma boskiej władzy i nie może być przedmiotem kultu. Świat — jako dzieło Bożej mądrości — jest dobry, wielki i piękny, a człowiek otrzymuje go jako środowisko życia, nad którym ma panować, odpowiedzialnie go przekształcając.

Jednak człowiek, który miał żyć w przyjaźni z Bogiem oraz w harmonii ze światem, za sprawą szatana, „władcy tego świata” (J 12, 31), sprzeciwił się Bogu, a w konsekwencji grzechu osobistego i społecznego ziemia stała się miejscem cierpienia i śmierci

2 Zob. A. Łuszczynski, E. Łuszczynska, *Od wrogości, przez niechęć do akceptacji. Kościół katolicki wobec demokracji*, Wrocław 2011.

3 Zob. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2003. Kolejne mogłyby przybrać postać np. teologicznej (2005–2013) i towarzyszenia (od 2013).

(por. Rdz 3, 16). Stąd słowo „świat” przybiera także znaczenie siedliska zła – wszystkiego, co sprzeciwia się swemu Stwórcy.

Bóg, wierny w miłości do tego, co stworzył, posyła na świat Syna, aby przez swoją śmierć i zmartwychwstanie „zładził grzech świata” (J 1, 19). Chrystus jest początkiem nowego stworzenia, w którym zapanuje powszechny ład i jedność z Bogiem, a dzieje świata są procesem stale do tego celu zmierzającym. Stąd „chrześcijanin ma być dzięki swej wierze człowiekiem, który wraz z Chrystusem należy już do nowego świata. Wprawdzie żyje jeszcze w starym świecie, w którym panuje grzech i śmierć, ale już «nie jest z tego świata». Zostaje posłany na świat, by realizować w Chrystusie jego odnowę i wyzwolenie z mocy zła (por. J 17, 14–19)<sup>4</sup>.”

Ta teologiczna wizja zawiera w sobie zarówno odniesienie do świata rozumianego jako „wszystko, co istnieje” („stworzenie”, „kosmos”, „natura”) oraz do świata człowieka, jego historii indywidualnej i społecznej, ludzkiej kultury i cywilizacji. Naukom społecznym zawdzięcza się jeszcze inne rozumienie świata: „świat społeczny” (*Lebenswelt*), który oznacza środowisko otaczające jednostkę i pojmowane przez nią subiektywnie jako świat realny. Cechuje go brak wątpliwości co do tej realności, a – na równi z codziennymi doświadczeniami i działaniami – może odnosić się także do świata marzeń sennych, fantazji, internetu czy doznań religijnych<sup>5</sup>.

W nauczaniu społecznym Kościoła termin „świat” używany jest w trzech desygnatach: świat jako społeczność ludzka, świat jako dzieje doczesne i świat jako dzieje zbawienia. Inaczej mówiąc, chodzi w nim o „antropologiczne rozumienie świata jako ludzkości – w aspekcie społecznym, dziejowym i zbawczym, bez pomijania materialnej jego strony”<sup>6</sup>.

---

4 H. Witczyk, A. Zuberbier, *Świat* [hasło], [w:] *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 573.

5 Zob. J. Wyleżałek, *Świat społeczny – świat jednostek. Co kształtuje człowiek(a)?*, Warszawa 2012.

6 M. Fiałkowski, *Stosunek Kościoła do świata*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 249–292.

Między Kościołem a tak pojętym światem nie ma ostrej granicy, zachodzą zaś wielorakie związki, które można opisać jako pewne „profile relacji” – bądź to o charakterze ogólnym (jak przedstawia je np. pierwsza część konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [1965]), bądź szczegółowym (jak np. ta sama konstytucja w części drugiej, gdzie traktuje o małżeństwie i rodzinie, życiu społeczno-gospodarczym, życiu politycznym czy współpracy międzynarodowej).

Kościół funkcjonuje wśród ludzkiej społeczności, w konkretnej rzeczywistości, pozostaje sprzężony z realiami historycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i przyrodniczymi. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004) relację tę opisuje jako służbę: „Kościół wędruje z całą ludzkością drogami historii. Żyje on w świecie i chociaż nie jest ze świata (por. J 17, 14–16), powołany jest do służenia mu, idąc za swoim najgłębszym powołaniem. Postawa ta [...] opiera się na głębokim przekonaniu, że tak jak ważne jest, by świat uznał Kościół jako społeczną rzeczywistość i zaczyn historii, tak również Kościół nie może zapominać, jak wiele zawdzięcza historii i rozwojowi rodzaju ludzkiego”<sup>7</sup>.

2. „Dokumenty społeczne Kościoła” stanowią zarówno źródło nauczania społecznego Kościoła, jak i przedmiot refleksji nad stanem i kształtem relacji Kościoła do świata.

Są źródłem Magisterium, ponieważ – jak formułuje to wstęp do *Sollicitudo rei socialis* (1987) – „encykliki społeczne są jednym ze sposobów wyrażania przez Kościół społecznej troski o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa”<sup>8</sup>. „Autentyczny”, czyli taki, który „zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi”<sup>9</sup>.

Są przedmiotem refleksji, ponieważ – jak precyzował Joachim Kondziela – „terminem katolicka nauka społeczna obejmuje się

7 Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2006, 18.

8 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1.

9 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1.



łącznie dwa różne zbiory, tzn. 1) nauczanie hierarchiczne Kościoła w sprawach społecznych, zwłaszcza na szczęblu Stolicy Apostolskiej, naukę soborów i synodów rzymskich oraz episkopatów lokalnych, a także 2) refleksję teoretyczną tego nauczania hierarchicznego, uprawianą przez uczonych katolickich, myślicieli i działaczy [...]. Możemy zatem mówić o nauczaniu „odgórnym” i „oddolnym” w katolickiej nauce społecznej. Przy czym warto zauważyć, że we współczesnym nauczaniu społecznym Kościoła obydwa systemy nauczania społecznego przenikają się wzajemnie. Papieże korzystają z wiedzy uczonych katolickich przy opracowywaniu dokumentów nauczania społecznego, z kolei zaś uczeni czerpią inspirację z hierarchicznego nauczania społecznego<sup>10</sup>.

3. „Ewolucja”. Struktury społeczne są zmienne. Kształtują ludzkie działania, a działania ludzkie tworzą i nadają kształt strukturom. Śledząc proces historycznego rozwoju społeczeństw, można dostrzec, jak wielką rolę odgrywają w nim intencje i cele, którymi kierują się działający ludzie. Rozważaniami na ten temat zajmuje się przede wszystkim etyka społeczna.

W nauczaniu społecznym Kościoła można natomiast zastosować nieco inną metodę, na którą składają się trzy kroki. Pierwszym jest rozpoznanie sytuacji aktualnej świata („sytuacji społeczno-moralnej ludzkości”). Ma ono równocześnie charakter negatywny (wskazanie na błędy, grzechy społeczne) i pozytywny (dojrzenie dróg woli Bożej w dziejach świata, „znaków czasu”). Tak Kościół postrzega swoją funkcję krytyczno-profetyczną wobec świata. Po „rozpoznaniu świata” jest miejsce na jego ocenę moralną oraz na wskazanie koniecznych reform społecznych. Ewolucja jest dostrzegalna w każdym z tych elementów. Jak zauważa Czesław Strzeszewski, ze względu na ogromną skalę i dynamikę przeobrażeń całego świata, najsilniej występuje ona na etapie rozeznania sytuacji społecznej. „Odpowiednio do tego musiały ulec zmianie konsekwencje, które wynikają z oceny sytuacji społecznej, i które określają wskazania

---

<sup>10</sup> J. Kondziela, *Tendencje i kierunki rozwoju we współczesnej katolickiej nauce społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1986 (XIV) z. 1, s. 5–6.

w zakresie koniecznych reform”. Zaznacza, że „dokonane zmiany nie dotyczą samych zasad moralnych, lecz oceny, przy pomocy niezmiennych zasad, nowych problemów społecznych”. Dodaje jednak, że jednak nawet „środki oceny moralnej uległy pewnej ewolucji, wprawdzie nie w samej treści zasad moralnych, lecz pewnych akcentów, a to odpowiednio do zmian, jakie dokonały się w teologii posoborowej”<sup>11</sup>.

Kościół ma świadomość tych procesów i ich dynamiki. Dlatego „ciągłość i odnowa” zostały podniesione do rangi „znamiennych” dla nauczania Kościoła w dziedzinie społecznej i „stanowiących dowód nieprzemijającej wartości tego nauczania”. Święty Jan Paweł II (1978–2005) podkreśla, że „[nauczanie społeczne Kościoła] jest [...] *stałe*, gdyż pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w «zasadach refleksji», w swoich «kryteriach ocen», w podstawowych «wytycznych działania», a nade wszystko w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią Chrystusową. Jest zarazem zawsze *nowe*, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw”<sup>12</sup>.

Ta cecha stosunku Kościoła wobec świata, jak też pojawiające się w dokumentach społecznych określenia, takie jak np. „nowe aspekty”, „różne sposoby”, „uaktualniony *corpus* doktrynalny”, który „rozwija się w miarę jak Kościół [...] odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów”, podkreślają dynamiczny i ewolucyjny charakter rozumienia przez Kościół świata i relacji do niego.

W nauczaniu społecznym Kościoła chodzi zatem o refleksję nad możliwością zastosowania „w obecnym momencie historycznym” pełnego mocy „wyzwania dla sumień”<sup>13</sup>. *Sollicitudo rei socialis* stwierdza wprost, iż chodzi o usiłowanie „wyznaczenia zasadniczych linii współczesnego świata”, który „choć zachowuje pewne stałe

---

11 Cz. Strzeszewski, *Ewolucja nauki społecznej Stolicy Apostolskiej*, „Roczniki Nauk Społecznych” XII (1984) z. 1, s. 99.

12 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 3.

13 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 3.

elementy podstawowe”, nieustannie ulega „znacznym zmianom i ukazuje całkiem nowe aspekty”<sup>14</sup>. Dlatego „poczynając od cenego wkładu Leona XIII, poprzez dalsze ubogacające wypowiedzi Magisterium, nauczanie to stanowi uaktualniony *corpus* doktrynalny, który rozwija się w miarę jak Kościół, w pełni Słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa i przy pomocy Ducha Świętego (por. J 14, 16. 26; 16, 13–15), odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów. Kościół stara się więc tak prowadzić ludzi, aby – także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności”<sup>15</sup>.

Na kształt rozumienia świata w dokumentach społecznych wpływ miały co najmniej trzy czynniki: aktualny stan eklezjologii, wydarzenia społeczno-polityczne oraz osobiste doświadczenia i wrażliwość papieży. Elementy te można odnieść do trzech etapów artykułowania się relacji Kościoła do ludzkiej rzeczywistości społecznej: „przeciw światu”, „w świecie” i „ze światem”.

## Kościół przeciw światu

Tak określona relacja wyraża eklezjologię Soboru Watykańskiego I, który definiując siebie w odniesieniu do świata, podkreślił, że – jako Ciało Mistyczne Chrystusa – jest „społecznością prawdziwą, doskonałą, duchową i nadprzyrodzoną” nie w sensie alegorycznym, lecz właściwym, ponieważ – jako posiadająca od Chrystusa własną egzystencję, własny sposób istnienia i organizacji – „nie jest członkiem czy częścią żadnej innej społeczności, ani też nie musi być z nią połączona czy związana, lecz pozostaje społecznością doskonałą samą w sobie i różniąc się od wszystkich pozostałych społeczności, przewyższa je”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 4.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1.

<sup>16</sup> Sobór Watykański I, [Primum] *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum*, 6, [w:] *Acta et Decreta Sacrosancti Oecumenici*

W tych słowach wybrzmiewa nauczanie bł. Piusa IX (1846–1878). Przynajmniej w pewnym okresie, dominował w nim ton obrony Kościoła i wiary przed atakami świata utożsamianego z wrogimi tezami panteizmu, naturalizmu i racjonalizmu, indyferentyzmu, socjalizmu, komunizmu, masonerii, towarzystw biblijnych i liberalnych stowarzyszeń duchownych, liberalizmu, iluminizmu i etatyzmu. Wszystkie je łączyło i czyniło niebezpiecznymi dla Kościoła przekonanie, że – odwołując się jedynie do pomocy rozumu i nieskrępowanej wolności – posiadają antidotum na wszystkie bolączki świata i rozwiązanie wszystkich problemów człowieka i społeczności. Rzeczywistym i symbolicznym dokumentem zawierającym postrzeżenie świata jako wrogiego wobec Kościoła siedliska wszelkich błędów pozostaje encyklika *Quanta cura* (1864) z dołączonym do niej *Syllabusem errorum*. Wymienia on i piętnuje błędy odnoszące się do Kościoła i jego praw społeczności świeckiej, czy to samej w sobie, czy w stosunku do Kościoła, do moralności naturalnej i chrześcijańskiej, do małżeństwa i władzy świeckiej papieża. Teza pięćdziesiąta piąta tego dokumentu brzmi: „Kościół ma być oddzielony od państwa, a państwo od Kościoła”, zaś osiemdziesiąta – „Papież rzymski może i powinien pogodzić się i pojednać z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną”<sup>17</sup>.

---

*Concilii Vaticani (1870)*, Cracoviae 2016.

- 17 Tłumaczenie za: M. Wojciechowski, *Papież Pius IX. Syllabus błędów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998) nr 2, s. 113–118. „Teza osiemdziesiąta Syllabusa – jak pisze Krzysztof Lis – zbudowana została na podstawie allokucji *Iam dudum cernimus* z 18 marca 1861 roku Pius IX oświadczył w niej, że żąda się od niego, aby «pogodził się z tym, co się nazywa cywilizacją współczesną i liberalizmem», po czym wyjaśnił: «Jeżeli pod słowem cywilizacja rozumie się system wymyślony po to, by osłabić, a może nawet obalić Kościół – nigdy, nigdy Stolica Apostolska i Biskup Rzymski nie będą mogli zjednoczyć się z taką cywilizacją!». Z wypowiedzi więc samego papieża należy wnioskować, że Pius IX – podobnie jak jego poprzednik Grzegorz XVI – potępiał idee wolnościowe, które dochodziły do głosu w określonych uwarunkowaniach historycznych i zwracały się przeciw Kościołowi”. K. Lis, *Błogosławiony papież Pius IX wobec problemów swojej epoki (1848–1878)*, „Seminare” (2002) nr 18, s. 353.

Niewątpliwie na taki sposób formułowania relacji Kościoła i świata, za którym szła argumentacja apologetyczna, wpływ miały wydarzenia, których Pius IX doświadczał podczas swojego panowania (Wiosna Ludów, upadek Państwa Kościelnego, zjednoczenie Włoch). Znaczenie miały także jego osobiste doświadczenia i osobowość (epilepsja, ucieczka do Gaety, przebieg obrad soborowych). Jak zaświadcza św. bp Józef Sebastian Pelczar (1842–1924), Pius IX „łatwo się gniewał i jeszcze łatwiej przebaczał”, „gdy szło o zasady, był nieugięty”<sup>18</sup>. Nie zawsze jednak rozumiał problemy współczesności. Krzysztof Lis zwraca uwagę, że papież Ferretti nie docenił demokracji i przeoczył pozytywny wykład katolickiej nauki społecznej. Był słabym politykiem i nie chciał nim być. Nie potrafił się obejść bez kardynała Giacomo Antonelli’ego (1806–1876), który „lojalnie i skrzętnie sklejał to, co pękało i kruszyło się dzięki impulsywności papieża, mającego serce gorące i szlachetne, lecz nieliczącego się z formami dyplomatycznymi”<sup>19</sup>. Dramatem tego pontyfikatu był ostry i nasilający się konflikt z ogólnoeuropejskim ruchem demokratycznym dążącym do zbudowania nowoczesnych i demokratycznych państw świeckich, a w samej Italii z ośrodkiem piamonckim – dążącym do zjednoczenia Włoch wbrew interesom Państwa Kościelnego, które coraz powszechniej uważane było za anachronizm.

Jerzy Gocko komentuje: „Nie ulega wątpliwości, że *status quo* między Kościołem i współczesnym światem, jaki wykrystalizował się w II połowie XIX wieku, nie sprzyjał podjęciu szerszego dialogu między tymi dwoma społecznościami. Kościół widział w sobie ostoję «starych dobrych czasów». Oparcie i duchową ojczyznę znajdowali w niej także ci, którzy nie mogli pogodzić się z nowymi społecznymi i politycznymi kierunkami, jak również z przeobrażeniami dokonującymi się na innych płaszczyznach, dla których walka o wolność i godność osobową zdawała się sprzeciwiać Boskiemu

---

18 Cyt. za: Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. I: 1775–1903, Poznań 1986, s. 235.

19 Cyt. za: K. Lis, *Błogosławiony papież Pius IX...*, dz. cyt., s. 353.

porządkowi. Nie brakowało jednak także prób zrozumienia dokonujących się przemian społeczno-kulturowych<sup>20</sup>.

## Kościół w świecie

Paradoksalnie być może, ponieważ tytuł jednoznacznie kojarzy się z konstytucją duszpasterską Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, prekursora „prób zrozumienia”, które stanowią istotę drugiego etapu kształtowania się wizji świata w nauczaniu społecznym Kościoła, należy upatrywać w osobie i nauczaniu papieża Leona XIII (1878–1903).

Jego pontyfikat, przypadający na lata 1878–1903, często uważany jest za przełomowy ze względu na głoszoną przez papieża *moderata accomodatio* — otwarcie Kościoła na nowoczesność, a zwłaszcza na ówczesne przemiany społeczne i polityczne. W istocie wielkość tego pontyfikatu polegała na tym, że nie ograniczał się — jak jego bezpośredni poprzednicy: Grzegorz XVI (1831–1846) i bł. Pius IX (1846–1878) — do wyliczenia i piętnowania błędów współczesnych im czasów, lecz przedstawiał pozytywne wskazania, pokazując, jak może wyglądać odważna, budująca konfrontacja Kościoła ze światem<sup>21</sup>. Wprowadził odrodzony Kościół w XX stulecie w trudnych okolicznościach historycznych: „otworzył nowe horyzonty przed ruchami chrześcijańsko-społecznymi [...], dał nowe wskazania i perspektywy katolicyzmowi demokratycznemu i społecznemu, które

---

<sup>20</sup> J. Gocko, *Kościół obecny w świecie — postany do świata*, Lublin 2003, s. 40–41.

<sup>21</sup> „Sędziwy, ale mądry i dalekowzroczny papież zdołał zatem wprowadzić w XX wieku Kościół odmłodzony, z nastawieniem pozwalającym zmierzyć się z nowymi wyzwaniem. Jako papież był on jeszcze politycznie i fizycznie «więźniem» Watykanu, ale w rzeczywistości przez swoje nauczanie reprezentował Kościół zdolny bez kompleksów stawiać czoło wielkim problemom współczesności”. Benedykt XVI, *Leon XIII i wielkie problemy współczesności* — homilia podczas mszy św. z okazji 200-lecia urodzin papieża Vincenza Gioacchina Pecciego, Carpineto Romano (5 IX 2010), „L’Ossevatore Romano” [ed. polska] 2010 (XXXI) nr 10 (326), s. 21–23.

wzbudziły energie i entuzjazm u nowych pokoleń katolików<sup>22</sup> — pisze Oreste Bazzichi.

Leon XIII jeszcze jako kardynał Pecci wielokrotnie zabierał głos na tematy społeczne<sup>23</sup>, a co najmniej siedem jego encyklik poświęconych zostało sprawom porządku państwowego, społecznego i ekonomicznego. Główne wskazania w nich zawarte potwierdzają ową „umiarkowaną akomodację” Kościoła do świata: człowiek jest istotą społeczną i polityczną; żadna ludzka społeczność nie może istnieć bez władzy; Kościół i państwo są dwiema różnymi społecznościami, którymi kierują dwie różne władze (Kościółem — władza duchowna, państwem — władza świecka); Kościół i państwo powinny ze sobą współpracować; działania władzy państwowej (w szczególności prawo stanowione przez władzę państwową) powinny być zgodne z prawem naturalnym i z prawem Bożym objawionym; wierni Kościoła katolickiego winni są prawowitej władzy państwowej posłuszeństwo, mogą też uczestniczyć w sprawowaniu władzy państwowej; demokracja jako metoda wskazywania osób sprawujących władzę państwową jest jednym z dopuszczalnych rozwiązań ustrojowych<sup>24</sup>.

Zasługą Leona XIII było sformułowanie katalogu praw społecznych, które przysługują każdemu człowiekowi jako członkowi społeczności państwowej (*communitas perfecta*). Utrzymywał, że równoległe do tych praw, które „człowiek otrzymał od natury”<sup>25</sup> istnieją „prawa społeczne”, do których zaliczał prawo do własności prywatnej i decydowania o swoim życiu, prawo do życia w pokoju, prawo do wypoczynku, prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do godziwych warunków pracy oraz prawo do zakładania stowarzyszeń i tworzenia związków zawodowych. Między innymi z tych względów

22 O. Bazzichi, *Leon XIII i encyklika 'Rerum novarum' we wspomnieniu Benedykta XVI*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo” 2010 (XX) nr 4–5, s. 692–693.

23 Zob. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia 2002.

24 Ł. Maskos-Nysler, *13 punktów Leona XIII*, „Opcja na Prawo” lipiec-sierpień 2008, nr 7–8 (79–80), s. 29–34.

25 Zob. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII...*, dz. cyt., s. 195 i nast.

dziedzictwo myśli społecznej Leona XIII stało się punktem odniesienia całej późniejszej nauki społecznej Kościoła<sup>26</sup>. Jak pisze Jerzy Gocko: „Dzieło pojednania Kościoła ze światem nowożytnym przeprowadził nie tyle poprzez spektakularne akcje, co raczej na płaszczyźnie idei, głównie na obszarze kultury i życia społecznego”<sup>27</sup>.

Punktem kulminacyjnym tego procesu jest Sobór Watykański II i jego konstytucja *Gaudium et spes*. Opisuje ona świat lat 60. XX wieku w kategoriach „radości i nadziei”, ale też „smutku i trwogi”.

Z jednej strony Kościół soborowy jest świadomy, że w jego czasach „rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi. Tak więc możemy już mówić o prawdziwej przemianie społecznej i kulturalnej, która wywiera swój wpływ również na życie religijne”<sup>28</sup>.

Z drugiej strony — ludzkość znajduje się na skraju przepaści. Zimna wojna, ostre podziały ideologiczne na linii Wschód–Zachód, niebezpieczeństwo wojny nuklearnej stanowią zasadnicze rysy charakterystyczne kontekstu, w którym powstały soborowe dokumenty społeczne<sup>29</sup>.

---

26 Zob. C. Gentili, *Przesłanie społeczne Leona XIII dla społecznego programu nadziei*, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” XX (2010) z. 4–5, s. 555–564.

27 J. Gocko, *Kościół obecny w świecie — posłany do świata...*, dz. cyt., s. 43.

28 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 4. Do głównych rysów takiego świata — stwierdzają Ojcowie Soborowi — „zalicza się zwielokrotnienie związków między ludźmi, do czego bardzo się przyczynia dzisiejszy postęp techniczny. Jednakże dialog braterski między ludźmi dochodzi do skutku nie dzięki temu postępowi, lecz głębiej, poprzez wspólnotę osób, która domaga się wzajemnego poszanowania dla ich pełnej duchowej godności”. *Gaudium et spes*, dz. cyt., 24.

29 Tę ostatnią dostrzegali już Ojcowie Soboru: „[...] w naszej epoce z różnych powodów mnożą się z dnia na dzień wzajemne więzi i uzależnienia, w wyniku czego powstają różne zrzeszenia oraz instytucje o charakterze publicznym czy prywatnym. Fakt ten, zwany socjalizacją, jakkolwiek nie jest wolny od



Z perspektywy czasu można dodać, że historię lat soborowych zaznaczyły także wielkie zjawiska wyzwolenicze: emancypacja kobiet, emancypacja krajów spod dominacji kolonialnej oraz – będąca efektem konsolidowania się ruchu robotniczego – emancypacja pracowników fizycznych. Towarzyszyły im inne doniosłe zjawiska społeczne: afirmacja wolności, wzrastanie świadomości godności osoby ludzkiej oraz socjalizacja.

Sobór nazwał współczesne sobie czasy optymistycznym mianem „kryzysu wzrostu”, który cechują „niepewność” i „sprzeczność”.

W tym pierwszym wymiarze, mimo swojej potęgi „miotany to nadzieją, to trwogą” człowiek, „usiłując wnikać głębiej w tajniki swego ducha, często okazuje się bardziej niepewnym samego siebie. Odkrywając krok za krokiem coraz jaśniejsze prawidła życia społecznego, waha się co do kierunku, jaki należałoby nadać temu życiu”<sup>30</sup>.

Jeśli zaś chodzi o „sprzeczności”, to „ród ludzki nigdy jeszcze nie obfitował w tak wielkie bogactwa, możliwości i potęgę gospodarczą, a jednak wciąż ogromna część mieszkańców świata cierpi głód i nędzę i niezliczona jest ilość analfabetów. Nigdy ludzie nie mieli tak wyczulonego jak dziś poczucia wolności, a tymczasem powstają nowe rodzaje niewoli społecznej i psychicznej. W chwili, gdy świat tak żywo odczuwa swoją jedność oraz wzajemną zależność jednostek w koniecznej solidarności, rozrywany jest on gwałtownie w przeciwne strony przez zwalczające się siły; trwają bowiem jeszcze ostre rozbieżności natury politycznej, społecznej, gospodarczej, ‘rasowej’ i ideologicznej, istnieje niebezpieczeństwo wojny, mogącej zniszczyć wszystko do gruntu. Równocześnie ze wzrostem wzajemnej wymiany poglądów same słowa, którymi wyraża się pojęcia wielkiej wagi, przybierają dość odległe znaczenia w różnych ideologiach. A wreszcie poszukuje się pilnie doskonalszego

---

niebezpieczeństw, to jednak przynosi liczne korzyści dla umocnienia i rozwinięcia przymiotów osoby ludzkiej i dla ochrony jej praw”. *Gaudium et spes*, dz. cyt., 25.

<sup>30</sup> *Gaudium et spes*, dz. cyt., 4.

porządku doczesnego, gdy tymczasem nie idzie z nim w parze postęp duchowy”<sup>31</sup>.

Soborową odpowiedzią na niejednoznaczność rzeczywistość była decyzja o przeprowadzeniu głębokiej odnowy eklezjologicznej nawiązującej do biblijno-patrystycznego obrazu Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego. Obraz ten miał w sposób adekwatny odzwierciedlać zarówno eklezjalną sferę misteryjną, pierwiastki organizacyjno-instytucjonalne Kościoła, jak też jego relacje ze światem. Charakterystyczną cechą tak definiującego siebie Kościoła stało się zwracanie szczególnej uwagi na rzeczywistość ludzką ujmowaną historycznie, to znaczy na fakty, wydarzenia i zjawiska. W tym kontekście powstało i weszło w powszechne użycie pojęcie „rozpoznawania znaków czasu”.

Szczególne cenne pod tym względem jest stwierdzenie zawarte w soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (1964) wskazującej na Kościół wierny Chrystusowi, który podlega ewolucji, „nosząc w sobie obraz świata, który przemija”<sup>32</sup>. Wyrażenie „znaki czasu” zyskało w ten sposób znaczenie teologicznej interpretacji współczesnej historii<sup>33</sup>. To właśnie te kategorie: odnowionej eklezjologii i „rozpoznawania znaków czasu” stały się odtąd głównymi wyznacznikami opisu relacji Kościoła do świata<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> *Gaudium et spes*, 4.

<sup>32</sup> „Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19–22)”. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 48.

<sup>33</sup> „Teraz [...] zostało zaofiarowane współczesnej myśli zaproszenie do odczytania w rzeczywistości historycznej, szczególnie terażniejszej, znaków, tj. wskazań mającym głębsze znaczenie niż to, którego dopatruje się w nich bierny widz”. Paweł VI, *Rozważanie w czasie audiencji generalnej* (16 IV 1969), [w:] Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 561–564. Zob. także J. Gocko, *Znaki czasu jako «locus theologicus» w posoborowej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne KUL” XLVI (1999) nr 3, s. 81–106.

<sup>34</sup> Paweł VI wskazał na trzy niebezpieczeństwa w interpretacji soborowego rozumienia „znaków czasu”: 1) „charyzmatyczny profetyzm, często przeradzający

Posoborowy wzajemny stosunek Kościoła i świata konstytucja duszpasterska opisuje w sposób następujący: „Wzajemne przenikanie się państwa ziemskiego i niebiańskiego daje się pojąć tylko wiarą, pozostając naprawdę tajemnicą zamąconych przez grzech dziejów ludzkich, aż do pełnego objawienia się światłości synów Bożych. Kościół idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi. Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególne swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie”<sup>35</sup>.

Kościół utrzymuje zatem ze światem relację dialogu i komunii jako „ekspert w tym, co ludzkie”, „aby wносить efektywny wkład w zachowanie go w pełni ludzkim, aby bronić go przed naciskami i wpływowymi siłami, które usiłowałyby pozbawić go pierwotnej godności bądź też w jakimś przynajmniej zakresie dokonać takiej czy innej manipulacji. Jest to pierwotny wymóg wierności wobec otrzymanej doktryny i zleconego posłania, który spoczywa na Kościele, nawet jeśli jego misja zbawcza nie zatrzymuje się w tym miejscu” — pisze Janusz Królikowski<sup>36</sup>.

---

się w bigoteryjną wyobraźnię” (nadawanie przypadkowym zbieżnościom cudownych wyjaśnień); 2) „czysto zjawiskową obserwację faktów, z których pragnie się wyprowadzić wskazania znaków czasu”; 3) „nadawanie dominującej wartości aspektowi historycznemu znaków czasu”. Paweł VI, *Rozważanie w czasie audiencji generalnej* (16 IV 1969), [w:] Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 561–564.

<sup>35</sup> *Gaudium et spes*, dz. cyt., 40.

<sup>36</sup> J. Królikowski, *Kościół i świat. Wzajemne relacje w perspektywie II Soboru Watykańskiego*, „Symposium” XX (2016) nr 1(30), s. 27–44.

## Kościół ze światem

„Nie zatrzymuje się w miejscu”, ponieważ trzeci, obecny etap, stanowi wyzwanie, jakie pontyfikat papieża Franciszka rzuca przede wszystkim samemu Kościołowi. Zdaniem kard. Waltera Kaspera jest nim „wyzwanie dla tych konserwatystów, którzy nie pozwalają już Bogu, aby ich zaskakiwał, i opierają się wszelkim reformom, oraz dla takich zwolenników postępu, którzy oczekują konkretnych rozwiązań już tu i teraz. Inicjując rewolucję czułości i miłości oraz mistyki otwartych oczu, Franciszek może rozczarować oba te obozy, a mimo to udowodnić, że ma słuszość. Radość Ewangelii wiąże się bowiem z obietnicą, która nigdy nie spełni się całkowicie, póki będą trwały dzieje tego świata”<sup>37</sup>.

Podobnie jak w wyżej omówionych przypadkach, kluczem do zrozumienia obrazu świata według dokumentów społecznych sygnowanych przez Franciszka jest jego eklezjologia. Jak wskazują Anna Woźnica i Jan Słomka, jej punktem wyjścia – podobnie jak całej franciszkańskiej teologii – jest „perspektywa egzystencjalistyczna z centralną pozycją człowieka żyjącego na ziemi, w świecie i w czasie”. Tym samym „Franciszek porzucił klasyczne ramy filozofii scholastycznej i związaną z nią metafizykę. Innymi słowy, Franciszek zastosował filozofię (post)modernistyczną, by służyć teologii, porzucając metafizykę Arystotelesa. Ten ostatni nie określa już teologicznego rozumienia człowieka, Boga, świata, a więc także Kościoła”<sup>38</sup>.

Stosunek Kościoła do świata bazuje tu w pierwszym rzędzie na „wspólnocie ludzkości i misji głoszenia Słowa. Misja głoszenia Słowa opiera się na wspólnocie ludzkości, natomiast wiara wyrażona w Credo stanowi najważniejszą podstawę do uznania i zrozumienia tej wspólnoty. [...] Postrzeganie świata, poszczególnych wspólnot ludzkich i wszelkich form życia społecznego, każdego człowieka,

<sup>37</sup> W. Kasper, *Papież Franciszek, Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, s. 138.

<sup>38</sup> A. Woźnica, J. Słomka, *Radical nature of pope Francis's Ecclesiology*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 1, s. 113, DOI 10.31743/twp.2021.15.1.04 [przekład własny].

jest postrzeganiem wiary. Wszystkie inne perspektywy, czy to socjologiczne, psychologiczne czy kulturowe, mają drugorzędne znaczenie i nigdy nie są uważane za najwyższy autorytet krytyczny, któremu należy podporządkować perspektywę wiary. Podobnie nasza wspólnota w człowieczeństwie, czyli uczestnictwo w grupach społecznych i działaniach ludzkich, jest przez wiarę raczej wzmocniana niż łamana. Nasza przynależność do Kościoła nie wyrwa nas ze wspólnoty ludzkiej i wielorakich relacji i afiliacji, z których ta wspólnota się składa. Wybranie Kościoła oznacza powołanie na misję, nie jest to wybranie, które usunęłoby jego członków ze wspólnoty ludzkiej i pozwoliło na odrzucenie innych”<sup>39</sup>.

Obraz świata w perspektywie tak zarysowanej eklezjologii, w duchu „ewangelicznego rozeznania” wskazuje wprawdzie na „sukcesy przyczyniające się do dobrobytu osób, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji”, jednak eksponuje wątki negatywne. „Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje z dnia na dzień w niedostatku, rodzącym przykre konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych bogatych krajach. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista. Trzeba walczyć, aby żyć i często żyć bez poszanowania swej godności. Ta epokowa zmiana została spowodowana olbrzymimi skokami, które co do jakości, ilości, szybkości i nagromadzenia dokonują się w postępie nauki, w innowacjach technologicznych oraz w ich szybkim zastosowaniu w przyrodzie i w życiu. Żyjemy w epoce wiedzy i informacji, będącymi źródłem nowych form władzy bardzo często anonimowej” — pisze Franciszek<sup>40</sup>. Światu postrzeganemu w kategoriach nierówności społecznych, niesprawiedliwości i ubóstwa; światu, który promuje to, co zewnętrzne, natychmiastowe, widoczne, szybkie, czasowe, powierzchowne, prowizoryczne

---

39 A. Woźnica, J. Słomka, *Radical nature of pope Francis's Ecclesiology*, art. cyt.

40 Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 52.

i pozorne, Franciszek proponuje towarzyszenie ze strony Kościoła, solidarność i „kulturę czułości”.

Także i w tym przypadku niewątpliwy wpływ na kształtowanie się relacji Kościoła do świata mają wydarzenia społeczne, polityczne i kulturowe pontyfikatu (światowy kryzys migracyjny i gospodarczy, zapaść klimatyczna i kryzys ekologiczny, terroryzm i wojna na Ukrainie). Ważnymi przesłankami są także formacja i osobowość samego Franciszka, którego cechuje duchowość misjonarska, opcja preferencyjna na rzecz ubogich i znajdujących się na peryferiach oraz podkreślenie znaczenia religijności ludowej. W tych przestrzeniach uniwersalizuje swoje doświadczenia argentyńskie, zwłaszcza w aspekcie latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia – tzw. nurtu teologii ludu. Ten zaledwie naszkicowany zespół przesłanek prowadzi do dwóch konkluzji.

Pierwsza odnosi się do – jak to ujmuje Andrzej Napiórkowski – klimatu „(nieroztropnego) pozbawiania chrześcijaństwa jego absolutnej odmienności i wyjątkowości w odniesieniu do innych religii”<sup>41</sup>. Nie ujmując niczego profetycznemu, szczeremu i radosnemu poświęcaniu się Kościoła na rzecz braterskiego kroczenia razem z ludzkością, należy brać pod uwagę, że aktywności, jakie podejmuje papież, wiele jego słów i gestów napotyka na obojętność i niezrozumienie. Niektóre zaś, jak ogólne kwestie rozumienia ekologii i braterstwa, pluralizmu religijnego i niektórych aspektów ewangelizacji i inkulturacji, budzą podejrzenia, że „Kościół ze światem” traci swoją specyfikę, wyzbywa się własnej tożsamości i pozwala się zredukować do innych podmiotów sfery publicznej.

Druga konkluzja dotyczy konsekwencji komunikacyjnych. Jak wykazuje Piotr Burgoński, „w dyskursie publicznym Kościół jest [...] często zmuszony dokonać translacji argumentów religijnych na język świecki. Siła argumentacji wyrażonej przez Kościoły w języku świeckim wydaje się jednak wątpliwa, zwłaszcza w stosunku do wierzących, ponieważ wcale nie muszą oni odczuwać atrakcyjności

---

<sup>41</sup> A. A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych” 15 (2020), s. 50. DOI 10.31743/snt.5912

jakichkolwiek świeckich racji. Adaptacja nowoczesnej, immanentnej światu i w istocie funkcjonalnej „racjonalności”, która skrywa chrześcijańsko-kościelną treść sprawia, że owa treść ubożeje i traci swą autonomiczność<sup>42</sup>.

## Zakończenie

Chrześcijanie żyjący *hic et nunc* nie są wolni od tych przemian i procesów oraz związanych z nimi pytań. Z jednej strony doświadczają silnej pokusy, żeby wobec wszechobecnej niepewności zachodzących przemian „wrócić do umiarkowania katakumb”<sup>43</sup>. Z drugiej strony ci, którzy wybierają zaangażowanie społeczne, są często narażeni na zbyt daleko idące utożsamienie się ze światem. Laura Viscardi Gentili opisuje to niebezpieczeństwo następująco: „Są ruchy kościelne, które w sposób uprawniony dają pierwszeństwo doświadczeniu osobistego nawrócenia i kerygmatycznemu wymiarowi chrześcijańskiego doświadczenia. Takie ruchy jednak w pewnych przypadkach wydają się wychowywać swoich członków tak, że ci mogą nie doceniać albo wręcz nie znać społecznego wymiaru

<sup>42</sup> P. Burgoński, *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” (2013/2014) nr 1/2 (15/16), s. 57.

<sup>43</sup> Ostrzeżenie przed taką pokusą znajduje się w centrum ostatniego z przesłań Piusa XII – na Boże Narodzenie roku 1957 – stanowiącego niejako testament papieża. „Współpraca w tworzeniu porządku światowego, której Bóg zasadniczo żąda od człowieka, powinna jednak unikać spirytualizmu, który chciałby zakazać mu jakiegokolwiek interwencji w rzeczy zewnętrzne i który, zaadoptowany już na polu katolickim, wyrządził już wiele poważnych szkód sprawie Chrystusa i Boskiego Stworzyciela wszechświata. [...] Niektórzy uważają za mądrość chrześcijańską powrót do tak zwanego umiarkowania katakumb. Mądrością byłyby zaś powrót do natchnionej mądrości apostoła Pawła, który służąc wspólnocie korynckiej otwierał wszystkie drogi do działania: «Wszystko bowiem jest wasze: czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy terazniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga (2 Kor 3, 21–23)»”. Pius XII, Przesłanie radiowe: *Cristo armonia del mondo na Boże Narodzenie 1957* (24.12.1957), [w:] F. Biffi, *Convertitevi e lottate per la giustizia: Cento anni di magistero sociale*, Casale Monferrato 1992, s. 36–37 [przekład własny].

dogmatu i roli katolików w życiu społecznym i politycznym; tak może być, gdy na przykład w programie formacji nie będzie zasad i kryteriów nauki społecznej Kościoła. Są po drugiej stronie ru- chy kościelne, które wysuwając na plan pierwszy zaangażowanie społeczne i polityczne katolików, zdają się nie doceniać albo nie dostrzegać znaczenia nieodzownego nawrócenia serca, nierzadko mieszając je z solipsyzmem. Niektóre z nich w swoim teologicznym wyrazie i praktyce ewangelizacyjnej mogą absolutyzować aspekt społeczny, natomiast inne mogą absolutyzować moment osobistej interioryzacji. W każdym z tych dwu przypadków człowieka spro- wadza się do jednego tylko wymiaru, albo duchowego, albo społecz- nego. W obydwu przypadkach więc zdradza się człowieka w jego całości osobowej, takiego, jakim go Bóg chciał od początku<sup>44</sup>.

Miejsce, w którym obecnie – po przebyciu długiej drogi – znaj- duje się Kościół w relacji do świata, można określić jako czas prze- silenia, swoistej dezorientacji co do diagnozy świata i podjęcia dal- szych kierunków działania. Jednak ten kryzys „zobowiązuje nas do ponownego przemyślenia naszej drogi, do przyjęcia nowych reguł i znalezienia nowych form zaangażowania, do korzystania z pozytywnych doświadczeń i odrzucenia negatywnych<sup>45</sup>. W każ- dych okolicznościach historycznych i społecznych Kościół „kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej<sup>46</sup>. Rację ma Strzeszewski, gdy – konkludując rozważania na temat ewolucji nauki społecznej Kościoła – pisze: „Ogólnie biorąc, można natomiast powiedzieć, że wobec ‘twardości serca’ współczesnej ludzkości Stolica Apostolska zniechęca się do wska- zań wielkich reform społecznych, a nawet i wskazań szczegóło- wych, widząc jedyną drogę wyjścia z błędów społeczno-moralnych tego świata w odnowie moralnej każdego człowieka i wszystkich

---

44 L. Viscardi Gentili, *Il bipolarismo ecclesiale*, „La Societ`a” (2004), nr 3, s. 445–448.

45 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 21.

46 *Gaudium et spes*, dz. cyt., 40.



ludzi, w przemianie cywilizacji konsumpcyjnej, hedonistycznej i egoistycznej w cywilizację ewangeliczną miłości społecznej chrześcijańskiej<sup>247</sup>.

## Abstrakt

*Ewolucja rozumienia świata i relacji do niego w dokumentach społecznych Kościoła*

Kwestie rozumienia świata i określenia stosunku do niego, zawarte w dokumentach społecznych Kościoła, podlegają ewolucji. Cecha określana jako „stałość” i „zmiennosc” nauczania społecznego Kościoła jest „znamienna” i stanowi o „nieprzemijającej wartości” tego nauczania. Ostateczny kształt obrazu świata w dokumentach społecznych Kościoła stanowi wypadkową trzech czynników: aktualnego stanu eklezjologii, wydarzeń społeczno-politycznych oraz osobistych doświadczeń i osobowości papieży. Biorąc pod uwagę te przesłanki, proponuje się rozróżnienie trzech etapów kształtowania się kościelnej wizji świata. W pierwszym, nazwanym „Kościół przeciw światu”, zawiera się eklezjologia Soboru Watykańskiego I (1869–1870), nauczanie bł. Piusa IX oraz społeczno-polityczny kontekst Wiosny Ludów, upadku Państwa Kościelnego oraz powstania niepodległych Włoch. Chociaż historycznie poprzedza narodziny katolickiej nauki społecznej, jest niezbędny do całościowego ujęcia problematyki. Drugi etap — „Kościół w świecie” — obejmuje okres od *moderata accomodatio* pontyfikatu Leona XIII (1878–1903), poprzez nauczanie Soboru Watykańskiego II (1962–1965), aż do czasów współczesnych. Cechuje go poszukiwanie dialogu z zachowaniem autonomii. Trzeci etap, określony jako „Kościół ze światem”, obejmujący pontyfikat papieża Franciszka, wskazuje na współczesne uwarunkowania relacji Kościoła do rzeczywistości społecznej. Brak pewności co do dalszych etapów ewolucji relacji w kontekście społecznym uzależniony jest od przyszłego kształtu Kościoła jako instytucji życia publicznego, niezmienny zaś wobec misji Kościoła, który „doświadczając tego

---

<sup>47</sup> Cz. Strzeszewski, *Ewolucja nauki społecznej Stolicy Apostolskiej...*, dz. cyt., s. 108.

samego losu ziemskiego co świat” stanowi w nim „zaczyn” społeczności zbawionych.


## **Abstract**

*Evolution of the understanding of the world and the relationship to it in the Church's social documents*

The understanding of the world and the relationship to it contained in the Church's social documents is subject to evolution. This feature, referred to as the “constancy” and “variability” of the Church's social teaching, is “emblematic” of it and accounts for its “imperishable value.” The final shape of the image of the world in the Church's social documents is the resultant of three factors: the current state of ecclesiology, socio-political events and the personal experiences and personalities of the popes. Taking these premises into account, it is proposed to distinguish three stages in the formation of the Church's vision of the world. The first, called “Church against the World,” includes the ecclesiology of Vatican Council I (1869–1870), the teaching of Blessed Pius IX and the socio-political context of the Spring of Nations, the collapse of the Church State and the rise of independent Italy. Although it historically precedes the birth of Catholic social teaching, it is essential for a comprehensive treatment of the issue. The second stage – “The Church in the World” – covers the period from the *moderata accomodatio* of the pontificate of Leo XIII (1878–1903), through the teachings of the Second Vatican Council (1962–1965), to the present day. It is characterized by the search for dialogue while maintaining autonomy. The third stage, defined as “Church with the world” and encompassing the pontificate of Pope Francis, points to the contemporary conditions of the Church's relationship with social reality. The uncertainty about the next stages of the evolution of mutual relations in the social context depends on the future shape of the Church as an institution of public life, while unchanging in view of the mission of the Church, which “experiencing the same earthly fate as the world” constitutes in it the “leaven” of the community of the saved.

Paweł Bortkiewicz TChr

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0002-8851-4254>

## Wkład chrześcijaństwa w moralny porządek świata

Podjmując temat wkładu chrześcijaństwa w moralny porządek świata, a dokładniej mówiąc wkładu katolicyzmu ten porządek, już na początku pojawia się pytanie o metodę. Czy lepsza byłaby metoda historyczna, czy może prognostyczna? Metoda historyczna pozwoliłaby odślonić wkład chrześcijaństwa w cały szereg zjawisk związanych z humanizacją porządku życia społecznego, politycznego, z wkładem cywilizacyjnym. Wystarczyłoby chociażby przywołać wkład myśli chrześcijańskiej, a w konsekwencji katolickiej, w zakresie rozumienia demokracji wzbogaconej chrześcijańską koncepcją osoby ludzkiej w odniesieniu do oryginalnej antycznej koncepcji. Można by było przywoływać tę refleksję, która dotyczy znaczenia prawa naturalnego znanego już w antyku, ale dopełnionego metafizycznym fundamentem Boga Stwórcy w koncepcji chrześcijańskiej. Wydaje się jednak, że ten wkład historyczny, choć niezaprzeczalnie wielki, a zarazem równie niezaprzeczalnie ignorowany, zakłamywany w narracji współczesnej, jest jednak refleksją wtórną w stosunku do zadań, które aktualnie stają przed Kościołem katolickim.

Próbując określić zatem te zadania i pojmując temat wkładu katolicyzmu w moralny porządek świata — jako temat dotyczący

aktualnych interakcji Kościoła i świata, a także przewidywanej przyszłości – warto niewątpliwie scharakteryzować najistotniejsze elementy opisu tego świata współczesnego.

Tutaj znowu pojawia się istotny problem. Można bowiem jako klucz interpretacyjny wciąż obowiązuający przyjąć postmodernizm jako istotny element opisu współczesności. Wydaje się jednak, że ten opis powinien zostać koniecznym wzbogacony projektem rysującym się i tworzonym „na naszych oczach”. Mowa oczywiście o projekcie „Wielki Reset”. Można chyba zaryzykować zresztą tezę, że ten projekt nie miałby szans zaistnienia w świadomości politycznej i społecznej, gdyby wcześniej nie nastąpiła destrukcja rozumu, więzi społecznych i kryzys autorytetów wywołany przez kulturę postmodernistyczną. Na tym tle warto będzie poszukać propozycji katolicyzmu o charakterze profetycznym dla współczesnego świata. Profetyzm jest tutaj pojmowany w sposób oczywisty – jako z jednej strony funkcja krytyczna w stosunku do istniejącej rzeczywistości i sposobu jej interpretowania, a z drugiej strony jako funkcja poszukiwania nadziei w czasie marnym.

## Kontekst postmodernizmu

Wszelka próba opisu kondycji współczesnego człowieka w świecie narażona jest na ogromne trudności. Obecnie świat naznaczony jest niezwykle dynamiką przemian, jest wpisany w proces globalizacji, jest światem specyficznych doświadczeń wolności (jej zapotrzebowania, a zarazem niejednokrotnie błędnego użycia). Jest światem, który głosząc hasło postępu, deklaruje zarazem odcięcie się od nowoczesności. Stąd warto może wrócić do próby opisu tego świata w kategoriach ponowoczesności, częściowo już dzisiaj zapomnianej, która wskazuje z jednej strony na kontynuację i zerwanie jako na dwie strony złożonych relacji między obecną a poprzednią formacją społeczną<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa

Ponowoczesność – albo postmodernizm – w sposób charakterystyczny unika konsekwentnie samookreślenia, stroni od wyrazistej definicji. „Postmoderna» nie posiada jak dotąd niczego w wyraźny sposób należącego tylko do niej; określa ją najlepiej nie to, po czym ona następuje, lecz to, od czego się wyodrębniła: moderna-Nowoczesność (*the modern-Modernity*). [...] Postmoderna nie jest tym, «co istnieje po nowoczesności» (*modernity*); jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary”<sup>2</sup>.

Postmoderna, unikając precyzyjnych pojęć czy punktów odniesienia, wpisując się w osławiony zakaz wyrażony przez 1968 roku w czasie rewolucji kulturowej „zabrania się zabraniać”, formułuje jednak pewne własne zasady, które stanowią jej cechy charakterystyczne. Są to przede wszystkim: zinstytucjonalizowany pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencja zrodzone w dobie walki instytucji moderny o uniwersalizm, homogeniczność, jedność i jasność<sup>3</sup>.

Pierwszym z głównych dogmatów postmoderny jest, jak można wnioskować, przekonanie, że środowisko ludzkie stanowi system złożony – różniący się od systemów mechanicznych nieprzewidywalnością i niemożnością kontroli przez dane statystyczne. Konsekwentnie oznacza to, że agencje działające wewnątrz środowiska nie mogą być oceniane w kategoriach dys/funkcjonalności. Zawodna okazuje się, wbrew powszechnym niemal mniemaniom, analiza statystyczna. Tak naprawdę nie wydaje się uprawniona żadna ocena normatywna, wyraźnie odróżniająca normę od patologii.

---

1991 s. 7. Postmodernizmem nazywa się to, co wystąpiło w kulturze po modernizmie europejskim na przełomie XIX i XX wieku. W tym sensie byłoby to nawiązanie i zarazem demaskacja nowego kryzysu schyłku XX wieku (neomodernizm). Z drugiej strony postmodernizm bywa używany na oznaczenie krytycznej reakcji na modernizm jako plód i wytwór kultury nowoczesnej. Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, s. 248.

2 Th. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994 s. 8.

3 Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 168–208.

Odrzucenie struktur społecznych ma służyć pełnej samorealizacji człowieka.

Autonomia oznacza, że podmioty działania są jedynie częściowo, jeżeli w ogóle, ograniczone w dążeniu do czegokolwiek, co zostało ustanowione jako ich cele. W dużym stopniu są one wolne w swym dążeniu do doskonałości nie liczącym się z możliwościami organizacyjnymi i dostępnymi zasobami<sup>4</sup>.

Brak stałych struktur społecznych, co więcej — brak obiektywnych norm i reguł moralnych, brak jakichkolwiek pewników — wszystko to ma swoje konsekwencje. Najważniejszą z nich jest przeświadczenie, iż

egzystencjalna modalność podmiotów działania jest niewystarczająco zdefiniowana, nieprzesądzona, ruchoma i niezakończona. [...] Brakuje miary, w nawiązaniu do której rozwój tożsamości mógłby być porównywany. [...] Tożsamość podmiotu działania — to nic innego jak nieustająca (i nie-linearna) aktywność samo-ustanowienia. Innymi słowy, samo-organizowanie się podmiotu działania w terminach «projektu-życia» [...] jest zastępowane procesem samo-ustanowienia<sup>5</sup>.

Tożsamość zaproponowana przez postmoderną jest rzeczywistością samostanowienia. W klasycznej postmodernie wskazywało się, że jedynym stałym czynnikiem i zarazem stałym punktem odniesienia w procesie samo-ustanawiania było ludzkie ciało. Stąd wyrastała tak charakterystyczna dla tego nurtu centralna pozycja kultu ciała<sup>6</sup>, dowartościowanie tego, co jest „przyjmowane do we-

4 Z. Bauman, *Socjologiczna teoria...*, dz. cyt., s. 13.

5 Z. Bauman, *Socjologiczna teoria...*, dz. cyt., s. 14;

6 Foucault twierdzi, że jednostka jest pozbawiona wszelkich praw podmiotowych, tożsama ze swym ciałem, kieruje się entelechią i jest kreatorem wartości. Ten moment zasługuje na zauważenie także dlatego, że niekiedy przeczy się temu, iż w postmodernizmie waloryzuje się jednostkę (gdyż istnieje w nim programowa negacja antropocentryzmu i konstatacja tzw. śmierci człowieka). Jest to jednak opór postmodernizmu wobec nowożytnej koncepcji i pojęcia

wnątrz” (pożywienie, powietrze, leki), a także tego, co ma kontakt ze skórą. Dlatego też drobne, ale konkretne działania, takie jak jogging, dieta, odchudzanie traktowane są jako manifestacja wolności podmiotu.

Obecnie ciało nie jest już rzeczywistością stanowiącą punkt odniesienia. Przeciwnie, zostaje poddane procesom zmiany, przekształcania. Niezwykle intrygujący w tym zakresie jest współczesny transseksualizm głoszący odrzucenie dymorfizmu płciowego, binarności płci, ukazujący płeć jako pewne kontinuum – ciągłość, a zarazem płynność, która porzuca binarność kobiety i mężczyzny, a otwiera się na coraz bardziej nieograniczoną liczbę orientacji seksualnych. Taki stan rzeczy potwierdza inną charakterystyczną cechę postmodernizmu, jaką jest całkowita i radykalna proklamacja chaosu.

Wspomniane wyżej szkicowo elementy składowe niewątpliwie nie zastępują precyzyjnej definicji postmodernizmu jako czynnika znacząco wpływającego na współczesną kulturę. Tym bardziej cenny pozostaje opis tego zjawiska w encyklice św. Jana Pawła II *Fides et ratio*:

Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. [...] Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary. Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu

---

podmiotu praw i przywilejów (rzeczywistości transcendentnej, filozofii podmiotu), a nie opór wobec jednostki jako takiej.

tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochod rozum, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz. Pozostaje jednak prawdą, że nadal istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyciom nauki i techniki człowiek może niczym demurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem<sup>7</sup>.

## Kontekst Wielkiego Resetu

Proklamacja profesora Klausa Schwaba, przewodniczącego Światowego Forum Ekonomicznego – czas na „Wielki Reset”, wybrzmiewa jako odpowiedź na wyzwania współczesnej sytuacji spowodowanej przez COVID-19. Można jednak stawiać pytanie, czy projekt „Wielki Reset” jest kwestią bezpośredniej, interwencyjnej odpowiedzi na te wyzwania, czy też jest projektem stworzonym od dłuższego czasu. Warto bowiem przywołać w tym miejscu wypowiedź Petera Turchina, w której autor zgodnie z tak zwanymi cyklami Kondratiewa przewidywał kolejną falę wielkiego kryzysu w roku 2020<sup>8</sup>.

Niemniej niezależnie od ustalenia prawdziwej genezy projektu profesor Schwab przekonuje, że istnieje wiele powodów, dla których warto przeprowadzić ów reset. Spośród nich najpilniejszym i bezpośrednim jest pandemia COVID-19, która spowodowała jeden z najgorszych kryzysów zdrowia publicznego w najnowszej historii. Istotne jest także to, że koronawirus generuje poważne i długoterminowe konsekwencje dla wzrostu gospodarczego, długu publicznego, zatrudnienia i dobrobytu ludzi.

Na stronach Międzynarodowego Funduszu Walutowego Schwab prognozuje:

---

7 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 91, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

8 Por. P. Turchin, *Political instability may be a contributor in the coming decade*, „Nature” 463 (2010), s. 608.



Wszystko to zaostrzy już trwające kryzysy: klimatyczny i społeczny. Niektóre kraje wykorzystały kryzys COVID-19 jako pretekst do osłabienia działań na rzecz ochrony środowiska. Frustracje związane z chorobami społecznymi, takimi jak rosnąca nierówność – połączone bogactwo amerykańskich miliarderów wzrosło w czasie kryzysu – nasilają się. Kryzysy te [...] pogłębią się i sprawią, że świat stanie się jeszcze mniej zrównoważony, mniej równy i bardziej kruchy<sup>9</sup>.

Program projektu „Wielki Reset” składa się z trzech głównych elementów. Pierwszy obejmuje globalną koordynację polityki podatkowej, regulacyjnej, fiskalnej w celu stworzenia warunków dla „gospodarki zainteresowanych stron”. Drugi element programu wymaga przekierowania wszystkich środków na inwestycje wyłącznie promujące równość i założenia Agendy 2030 dla zrównoważonego rozwoju. Postuluje się przy tym, by zamiast inwestować w celu naprawy starego systemu, wykorzystywać fundusze w celu przekierowania na budowę nowego, bardziej sprawiedliwego oraz zrównoważonego. Trzecim i ostatnim priorytetem projektu jest wykorzystanie innowacji czwartej rewolucji przemysłowej, zwłaszcza w obszarze wyzwań zdrowotnych i społecznych. W tym miejscu pojawia się imponująca być może dla wielu, perspektywa wykorzystania osiągnięć sztucznej inteligencji i biometryki, perspektywa budowania transhumanizmu.

Pozornie może się wydawać, że wskazany program ma charakter wybitnie ekonomiczny, finansowy i gospodarczy, a także społeczny. Nie wskazuje zatem na bezpośrednie powiązania z moralnością katolicką. Oczywiście taka sugestia jest ze wszech miar fałszywa. Po pierwsze, moralność katolicka dotyczy wszystkich sfer aktywności człowieka, a więc także aspiruje do tego, by przenikać rzeczywistości społeczne, gospodarcze, ekonomiczne, finansowe i polityczne swoimi wartościami. Jednak jeszcze ważniejszym powodem zafałszowania obrazu, w którym moralność ta pozbawiona byłaby głosu

---

<sup>9</sup> Cyt. za: <https://m.pch24.pl/szef-swiatowego-forum-ekonomicznego-czas-na-wielki-reset/> [dostęp: 19.09.2022].

w projekcie budowy nowego ładu, jest właśnie fakt eliminacji Boga, religii i Kościoła z tego projektu. Na ten element zwraca uwagę kardynał Gerhard Müller<sup>10</sup>. Przywołuje zdecydowanie szerszą perspektywę projektu „Wielki Reset”, która odrywa się od doraźnej interwencji w kontekście pandemii COVID-19. Przypomina kontekst „końca historii” proklamowanej przez Francisa Fukuyama po przełomie 1989 roku, który – zdaniem nie tylko tego amerykańskiego politologa – miał oznaczać koniec komunizmu i potrzebę budowy nowej bazy społecznej wraz z rozwojem społecznym tworzonym poza marksizmem.

Trzeba zauważyć, że alternatywny model demokracji przestał być postrzegany jako ideał. Zasada – jeden człowiek, jeden głos – wiązała się zbyt mocno z epoką oświecenia. Współczesna epoka znacznie poszerzyła zasadę absolutnej autonomii człowieka oderwanego od Boga, odrzucającego możliwość Jego istnienia, a zarazem proklamującego dowolność czynienia wszystkiego, co jest w mocy człowieka. Samoograniczenie w tej sytuacji stałoby na przeszkodzie postępowi, a zatem uniemożliwiłoby w konsekwencji przypisanie atrybutu postępu rozwojowi społecznemu.

Jak jednak przypomina kardynał Müller, doświadczenie historii wskazuje, że każda próba uporządkowania świata za pomocą wyłącznie ludzkiego rozumu i ludzkiej aktywności nieuchronnie kończyła się katastrofą. Także program Nowego Porządku Świata, zakładający całkowitą ekonomizację człowieka i pozbawiający go wymiaru transcendentnego, program, w którym samozwańcze elity finansowe i polityczne jawią się jako myślące i kontrolujące podmioty, oznacza w swej istocie depersonalizację mas. Kardynał stwierdza, że w tej wizji

czyli człowiek to tylko surowy produkt biologiczny, który w sieci informacji został przekształcony w komputer. Nie ma już osoby, nie ma nieśmiertelności duszy,

---

<sup>10</sup> Por. Die „Neue Weltordnung” – eine Verschwörungstheorie oder doch eine politische Vision?, <https://www.kath.net/news/79427> [dostęp: 19.09.2022].

nie ma żywej istoty z sercem i umysłem, duchem i wolną wolą, pozostaje konstrukt bez zadowolenia i bez nadziei<sup>11</sup>.

Trzeba zwrócić uwagę, że taka redukcja światowej populacji do biomasy, materiału ludzkiego lub grupy konsumentów sprawia, że ludzie mają o tyle tylko „wartość” (rozumianą wyłącznie ekonomicznie, a nie moralnie), o ile przyczyniają się do utrzymania tego systemu dominacji oraz funkcjonowania w takiej przestrzeni. Grupa kontrolerów decyduje, kto może żyć, a kto musi umrzeć. Przykłady, które stają się w tej perspektywie niezwykle czytelne, to z jednej strony wojna Rosji z Ukrainą, a z drugiej strony – ogólnie ujmując – kontestacja prezydenta Bidena podważającego orzeczenia Sądu Najwyższego USA i demonstrująca prymat władzy i prawa do zabijania dzieci nad porządkiem prawnym.

Trzeba zauważyć, że podstawą tego stanu rzeczy jest sytuacja opisana hasłowo i symbolicznie przez Dostojewskiego „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone”. Hannah Arendt, podsumowując to „nihilistyczne credo XIX wieku”, wskazywała wielość ateistycznych lub rewolucyjno-materialistycznych etyk budowanych w celu oddzielenia indywidualnej i społecznej etyki od ich transcendentnej podstawy. Każda z takich prób – jak pokazuje niedawna historia, ale także i współczesność – zdana jest na klęskę, ponieważ jedynie osobisty stosunek do boskiego Sędziego, do którego człowiek mówi „Ty” (Abba, Ojciec nasz) i z którym spotyka się twarzą w twarz, pozwala moralności nie odnosić się do anonimowych wartości, ale być moralnością osobową i osobistą.

Zburzenie tej transcendentnej podstawy moralności ma swoje konsekwencje w życiu społecznym i politycznym. Kardynał Müller przypomina, że władza i bogactwo są od siebie zależne, ale domeną człowieka jest możliwość okiełznania władzy i zapanowania nad siłami natury, a także nad chaosem instynktu interesów. Można stwierdzić, że współcześnie wracają z wielką siłą przestrogi Chrystusa, który zwracał uwagę na pokusy potentatów do nadużywania

<sup>11</sup> Por. Die „Neue Weltordnung”..., art. cyt.

swojej władzy nad ludem. Aktualnie obserwuje się koncentrację władzy politycznej, finansów i komunikacji w umysłach i rękach nielicznych. Globalne centra władzy i finansów, które pretendują do miana światowych rządów również – jak stwierdza Kardynał – „globalizują swoje wady”. Funkcjonują niejako dialektycznie ze swoim przeciwieństwem. „Nadludzie potrzebują swoich podludzi, super bogaci zależnej od nich klienteli [...]. Władcy absolutni potrzebują swoich poddanych i boją się wolnych i pewnych siebie obywateli”<sup>12</sup>.

Nie można usprawiedliwiać istniejącego nowego porządku świata opartego na sile rynkowej jako demokratycznie legitymizowanego. Bowiem supermiliarderzy – poprzez swoje „charytatywne” fundacje i wpływy w organizacjach międzynarodowych – uzależniają od siebie rządy narodowe, które w wielu państwach są faktycznie demokratycznie wybrane. W ten sposób deprawują zasady autentycznej demokracji. Niejako na tle tej deprawowanej autentycznej demokracji pojawiają się głosy programujące fałszywą demokrację. Wyrazem tego jest kultura śmierci ogarniająca cały świat ideologicznym złudzeniem „prawa” do aborcji, „prawa” do samookaleczenia (w przypadku nieodwracalnej tak zwanej „zmiany płci”), „prawa” do eutanazji. Każde z tych pseudopraw jest współcześnie traktowane jako kryterium rzekomej demokracji.

Przywołane elementy pokazują, że proklamowany program projektu „Wielki Reset” oznacza nie tylko zmiany porządku społecznego, gospodarczego i politycznego, ale próbuje dokonać także dezynfekcji życia publicznego z obecności religii, co w przestrzeni świata zachodniego oznacza przede wszystkim wyrugowanie z przestrzeni nowego porządku świata chrześcijaństwa, w tym katolicyzmu.

Wydaje się zarazem, że program stanowi ważne tło dla przypomnienia i zrozumienia istoty orędzia moralnego Kościoła katolickiego.

---

<sup>12</sup> Die „Neue Weltordnung”..., art. cyt.

## Propozycja chrześcijaństwa — katolicyzmu

Kardynał Müller w krytycznej analizie projektu „Wielki Reset” i nowego porządku świata wskazuje, że postulowane w nim siły i osoby nie mogą w żadnym wypadku pretendować do roli zbawców. Także w platońskim *Państwie* rządzący i filozofowie nie byli zbawcami świata. Tylko Syn Boży, który przyjął nasze człowieczeństwo, mógł raz na zawsze zmienić świat, ponieważ przyniósł nam poznanie Boga i jedynie realne zbawienie. To proste, a zarazem zapomniane dzisiaj przesłanie, wskazuje dobitnie, że chrześcijaństwo nie jest w swej istocie alternatywą intelektualną ani ideową dla doktryn bądź idei filozoficznych, bądź religijnych. Jest ono przede wszystkim wydarzeniem, które jest rzeczywistością, jest faktem.

Chrześcijaństwo rodzi się z wydarzenia historycznego i żywego, a zarazem przekraczającego historię, jakim jest Jezus Chrystus. Chrześcijaństwo nie jest zatem spekulacją, ale jest spotkaniem z Bogiem. Tak pojmował chrześcijaństwo św. Jan Paweł II i taką wizję chrześcijaństwa promował w swoim nauczaniu, w czasie swojego pontyfikatu. W programowej encyklice napisał niezwykle poruszające słowa, które nie są spekulacją teoretyczną, nie są prezentacją dogmatów, nie są racjonalizacją istniejącej rzeczywistości, ale są przede wszystkim świadectwem doświadczenia żywego Boga. To właśnie do tego doświadczenia żywego Boga jako synonimu chrześcijaństwa zachęcał papież wszystkich tych, którzy szukają autentycznie sensu życia:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” [...]. Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem,

niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał”, ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3, 16). Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o poslanictwie Kościoła w świecie — również, a może nawet szczególnie — „w świecie współczesnym”<sup>13</sup>.

Chrześcijaństwo jest zatem wydarzeniem spotkania z osobą Jezusa Chrystusa. To dzięki tej Osobie można odczytać sens życia poszczególnego człowieka w całym jego dramatyzmie, w całej złożoności, w tym napięciu między lękiem i nadzieją, które towarzyszą człowiekowi w jego istnieniu. To wydarzenie spotkania nadaje także sens całej ludzkiej społeczności. I analogicznie także pozwala dostrzegać, pomimo lęków towarzyszących współczesności, źródła nadziei, pozwala odnajdywać sens wydarzeń naznaczonych szczególnym dramatyzmem, jak chociażby wydarzenia totalitaryzmów XX wieku.

Wydarzenie spotkania — żywego uczestnictwa w spotkaniu z Chrystusem — oznacza z punktu widzenia samego człowieka doświadczenie wiary. Wiara z kolei domaga się ludzkiej decyzji, której podstawą jest zaufanie. Mówiąc o wierze chrześcijańskiej, niejednokrotnie traktuje się ją — tak jak to już zostało wspomniane — jako zbiór dogmatów, jako wierzenie w coś. Tymczasem wiara oznacza wierzyć w coś, ale ze względu na kogoś, ze względu na osobę świadka. To właśnie świadek może budzić zaufanie do wypowiedianych

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt.

przez siebie zdań, a wówczas te zdania i te prawdy zostają zaakceptowane przez słuchającego. Dlatego źródłem chrześcijaństwa jest osoba jedyne go Świadka, Jezusa Chrystusa, a także tych, którzy stali się świadkami Świadka. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim wydarzeniem, a nie doktryną czy filozoficzną teorią. To wydarzenie domaga się jednak opisanego, interpretacji, ujęcia w określone kategorie, które tworzą określoną doktrynę. Proces tworzenia tej doktryny opisał św. Jan Paweł II w swojej encyklice o wierze i rozumie:

W świetle chrześcijańskiego Objawienia to, co uprzednio oznaczało ogólną doktrynę o bóstwach, zyskiwało zupełnie nowy sens, określając refleksję podjętą przez wierzącego w celu sformułowania prawdziwej doktryny o Bogu. Ta rozwijająca się stopniowo nowa myśl chrześcijańska posługiwała się filozofią, zarazem jednak starała się wyraźnie od niej odróżnić. Historia pokazuje, że nawet myśl platońska przejęta przez teologię przeszła głębokie przekształcenia, zwłaszcza takie jej elementy jak nieśmiertelność duszy, przebóstwienie człowieka i pochodzenie zła<sup>14</sup>.

Chrześcijaństwo skorzystało zatem z języka, skorzystało z kultury, skorzystało z pewnej metodologii wypracowanej w okresie przedchrześcijańskim. Posłużyło się tymi narzędziami po to, aby przybliżyć człowiekowi tajemnicę Boga, Boga prawdziwego. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo wniosło do refleksji mądrościowej świata starożytnego nieznaną cnotę pokory, wyrastającą ze świadomości stawania w obliczu tajemnicy, poprzez którą usiłuje się dojrzeć i poznać Boga. Ten aspekt pokory został zauważony przez św. Jana Pawła II w jego encyklice *Fides et ratio*:

W filozofii chrześcijańskiej można dostrzec dwa aspekty: aspekt subiektywny, który polega na oczyszczeniu rozumu przez wiarę. Jako cnota teologalna wiara uwalnia rozum od zadufania typowej pokusy, której łatwo ulegają filozofowie. Piętnowali ją już św. Paweł i Ojcowie Kościoła, a w czasach nam

---

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 39.

bliższych filozofowie tacy jak Pascal czy Kierkegaard. Dzięki pokorze filozof zdobywa się na odwagę podjęcia także pewnych problemów, które trudno byłoby mu rozstrzygnąć, gdyby nie uwzględnił wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu. Przykładem może tu być zagadnienie zła i cierpienia, osobowa tożsamość Boga, pytanie o sens życia, a bardziej bezpośrednio — radykalne pytanie metafizyczne: „dlaczego coś istnieje?”<sup>15</sup>.

Stworzona w ten sposób nauka w postaci filozofii i teologii chrześcijańskiej miała też swój walor obiektywny, a w związku z tym swoje konsekwencje w dziejach ludzkiej myśli. Nadała formę temu, to stało się charakterystyczne dla historii Europy. Zazwyczaj komentując oryginalność chrześcijaństwa, wskazuje się przede wszystkim na obszar etyki. Niemniej jednak podobieństwa między chrześcijańską a sokratejską nauką moralną mogą wydać się uderzające. Stąd przecież pojawiały się w myśli chrześcijańskiej porównania nauki Chrystusa i Sokratesa. Sokrates stał się swoistym symbolem tego, co w pogańskiej filozofii najlepsze. Dlatego św. Justyn nie wahał się przedstawić go jako zapowiedzi Chrystusa umierającego za prawdę. Istnieje także znaczące podobieństwo etyki chrześcijańskiej do etyki faryzeuszów. Pozytywne treści etycznych norm są niejednokrotnie zbieżne. Zasadnicza różnica wynika z postawy wewnętrznej. W centrum etyki chrześcijańskiej znajduje się przykazanie miłości Boga i człowieka. Postrzegamy je jako szczególny rys Ewangelii i nauczania chrześcijańskiego. A przecież jest to połączenie dwóch cytatów z Tory (Pwt 6, 5 i Kpł 19, 18). Choć w Starym Testamencie te przykazania są wymienione osobno, nie przekreśla to bliskości ich rozumienia. Widać to doskonale poprzez pryzmat grzechu. Grzech, który jest sprzeciwem wobec Boga, wyraża się najczęściej w przekraczaniu przekazania, które dotyczą ochrony bliźniego.

Istotną cechą etyki biblijnej jest też maksymalizm. Prawo Starego Testamentu w swej istocie było czymś więcej niż kodeksem karnym, uczyło, jak uniknąć wszelkiego grzechu, dążąc do świętości

15 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 76.



traktowanej jako sprawiedliwość. Ten maksymalizm przebija także z kart Ewangelii. Chrystus nie stawia umiarkowanych, kompromisowych wymagań, nie podaje reguł minimalnych, szczęściorodnych, ale stawia bardzo konkretne wymogi etyczne. Ten akcent maksymalistyczny wynika ze świadomości, że człowiek staje wobec Boga zarówno tu i teraz, jak i stanie w przyszłości. To właśnie w tej perspektywie ostatecznej maksymalne wymogi moralne mają sens.

Już choćby te dwa elementy wskazują znaczącą zbieżność treści moralnych Starego Testamentu i chrześcijaństwa. Można zatem powiedzieć najogólniej, że różnica i nowość etyki chrześcijańskiej w odniesieniu do starożytności helleńskiej czy judaizmu dotyczy nie tyle treści moralnych, ile jej formy. Nade wszystko dotyczy ona antropologicznych założeń etyki. Chrześcijaństwo bowiem wnosi w dzieje kultury zachodniej pojęcie osoby. Pochodzenia tego pojęcia trzeba szukać w teologii wcielenia, w tajemnicy Trójcy Świętej. Właśnie do wyjaśnienia tajemnicy Boga Jedynego — Ojca, Syna i Ducha Świętego — potrzebne było pojęcie osoby. Chcąc wyjaśnić tajemnicę Słowa Wcielonego, Chrystusa, który będąc Bogiem, stał się człowiekiem, trzeba było najpierw sprecyzować pojęcie osoby i natury. Dla pierwszych chrześcijan wielkim wyzwaniem był sposób, w jaki Jezus mówił o swoim stosunku do Ojca i Ducha Świętego: „Ojciec mój, który Mi je [owce — PB] dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca. «Ja i Ojciec jedno jesteśmy»” (J 10, 29–30). „Choćbyście Mnie nie wierzyli, wierzcie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 190, 38). „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 10–11).

Chrystus, mówiąc o swojej relacji do Ojca, wskazywał, że osoby w Bogu pozwalają się od siebie odróżnić, ale zarazem są jednak jednym i tym samym. Chrześcijanie stawali wobec tajemnicy przekraczającej granice rozumu. Po to, aby przybliżyć się do tej tajemnicy, aby ją w jakimś choćby stopniu „wytłumaczyć”, sięgnięto po pojęcie

„osoby”, która istnieje w sobie jako autonomiczny podmiot, ale równocześnie konstytuowana jest przez relacje do innego. Warto tu nadmienić, że polskie słowo „osoba” akcentuje ten pierwszy aspekt osobności, autonomicznego istnienia. Ale słowo „persona”, wywodzące się z języka łacińskiego, wskazuje, że osoba to ktoś, kto *per se*, przez siebie, wchodzi w relacje z drugim, a w ten sposób spełnia się, realizuje się w sposób pełny.

Te pojęcia pozwalały zrozumieć i objaśnić rzeczywiste ludzkie relacje, jak choćby relacje między mężczyzną a kobietą. W tej relacji — przy zachowaniu odrębności, jedności i niepowtarzalności każdej z tych osób — ich wspólny związek, budowany przez miłość, sprawiał i sprawia, że tych dwoje jednoczy się, mogąc w ten sposób realizować własne życie. Podobnie matka, która zachowuje swoją autonomię w odniesieniu do nienarodzonego dziecka, spełnia się wtedy, kiedy wchodzi w relację osobową z tym dzieckiem, kiedy nie traktuje go jako wyłącznie części swojego organizmu, jako tkanki czy fragmentu własnego ciała.

Pojęcie osoby posłużyło także do opisywania rzeczywistości wspólnotowych. Te relacje ujęte w tajemnicy chrześcijańskiego *communio* wskazują na dwa istotowe wymiary. Każdy z uczniów Jezusa — jako osoba — zostaje przez Jezusa Chrystusa złączony z innymi osobami w jedno ciało, ciało Chrystusa. Ale zarazem każda z osób zostaje zaproszona przez osobę Chrystusa i wprowadzona w wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

Elementarne doświadczenia wspólnotowe życia małżeńskiego, relacji rodzicielskich, ale także doświadczenia w wymiarze religijnym i teologicznym pokazują, że człowiek jako osoba, łączy w sobie ową bytową samodzielność, ale także zdolność do istnienia we wspólnocie z innymi. Człowiek jest jednocześnie jednostką, ale jest także relacją. Świadomość tej prawdy występowała już u starożytnych Greków. Była jednak przez nich traktowana jako alternatywa. Albo człowiek rozumiał siebie i realizował się jako jednostka, albo zatracił siebie, gubiąc się w kosmosie. Chrześcijaństwo pokazało, że tak naprawdę między tymi dwoma wymiarami człowieczeństwa

nie ma wrogości ani sprzeczności. Przeciwnie, te dwa wymiary stanowią integralny opis człowieczeństwa. Człowiek jest jednostką, ale spełniającą się poprzez odniesienie do wspólnoty.

To właśnie ten temat stanowił jeden z głównych wątków refleksji, analiz, ale też filozoficznych medytacji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W stosunkowo mało znanym tekście<sup>16</sup> św. Jan Paweł II przywołuje racje, dla których zainteresował się rzeczywistością pojmowania człowieka i jego spełniania się poprzez rzeczywistość bezinteresownego daru dla drugiego:

Czy człowiek może powiedzieć drugiemu człowiekowi: „Pan Bóg mi ciebie dał”? Jako młody duszpasterz usłyszałem od mojego kierownika duchowego takie słowa: „Może Pan Bóg chce ci dać tego człowieka...” – słowa, w których zawierała się zachęta do tego, ażeby zaufać Bogu i ażeby przyjąć dar, jakim człowiek staje się dla drugiego człowieka. Chyba zrazu nie zdawałem sobie sprawy z tego, jak głęboka zawiera się tutaj prawda o Bogu, o człowieku i o świecie. Świat bowiem, ten świat, w którym żyjemy, ludzki świat, jest środowiskiem, w którym wciąż na różne sposoby urzeczywistnia się wymiana darów. Ludzie nie tylko żyją obok siebie, żyją w wielorakich odniesieniach, żyją dla siebie, są dla siebie bratem czy siostrą, mężem czy żoną, przyjacielem, wychowawcą lub wychowywanym. Może się zdawać, że nie ma w tym nic nadzwyczajnego. Jest to, po prostu, zwyczajny obraz życia ludzkiego. Ten obraz w pewnych miejscach zagęszcza się i właśnie tam, w punktach tego „zagęszczenia”, urzeczywistnia się ów dar człowieka dla człowieka<sup>17</sup>.

Chrześcijaństwo umożliwia spojrzenie na człowieka poprzez pryzmat spełniania się, samorealizacji, poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. W ten sposób pozwala najbardziej prawdziwie odkryć dynamikę istniejącą wewnątrz osoby ludzkiej – dynamikę

---

<sup>16</sup> Medytacja na temat „bezinteresownego daru”. Medytacja Jana Pawła II na temat ludzkiej miłości, pćciowości i dawania samego siebie, opublikowana 2 lata po śmierci papieża (napisana 8.02.1994), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/inne/medytacja\\_o8o21994.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/medytacja_o8o21994.html) [dostęp: 1.09.2022].

<sup>17</sup> Medytacja Jana Pawła II na temat ludzkiej miłości..., dz. cyt.

wolności i miłości. Pokazuje, że realizacja wolności osoby ludzkiej spełnia się w akcie miłości, a to stanowisko, ten pogląd jest radykalnie wręcz rozbieżny z dawnymi, ale przede wszystkim współczesnymi wizjami człowieka i wizjami jego samorealizacji. Te bowiem są naznaczone radykalnym indywidualizmem, w którym ograniczeniem wolności jednostki staje się drugi człowiek. Nie może on zostać zatem potraktowany jako dar, ale jako wróg. Stąd relacje międzyludzkie naznaczone są konfliktem, agresją, walką – zamiast solidarności i braterstwa.

Chrześcijaństwo przyniosło Europie nową ideę wolności, ale zarazem nowe spojrzenie na drugiego człowieka, który nie może być traktowany jako ograniczenie mojej wolności, lecz jako warunek jej urzeczywistnienia. W niezwykle charakterystyczny, a zarazem wymowny sposób przykład tej prawdy podał św. Jan Paweł II w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Polski – w Częstochowie, na Jasnej Górze:

Miłość stanowi spełnienie wolności, a równocześnie do jej istoty należy przynależć – czyli nie być wolnym, albo raczej być wolnym w sposób dojrzały! Jednakże tego „nie-bycia-wolnym” w miłości nigdy nie odczuwa się jako niewoli, nie odczuwa jako niewoli matka, że jest uwiązana przy chorym dziecku, lecz jako afirmację swojej wolności, jako jej spełnienie. Wtedy jest najbardziej wolna! Oddanie w niewolę wskazuje więc na „szczególną zależność”, na świętą zależność i na „bezwzględną ufność”. Bez tej zależności świętej, bez tej ufności heroicznej, życie ludzkie jest nijakie! Tak więc słowo „niewola”, które nas zawsze boli, w tym jednym miejscu nas nie boli. W tym jednym odniesieniu napełnia nas ufnością, radością posiadania wolności! Tutaj zawsze byliśmy wolni!<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry, Częstochowa, 4 czerwca 1979, nr 3, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny 1979 . 1983 . 1987 . 1991 . 1995 . 1997 . 1999 . 2002. Przemówienia, homilie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

## Konkluzja

Istotą chrześcijaństwa jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Święty Jan Paweł II napisał o istocie chrześcijaństwa: „*W Jezusie Chrystusie Bóg nie tylko mówi do człowieka – Bóg szuka człowieka*. Wcielenie Syna Bożego świadczy o tym, że Bóg szuka człowieka”<sup>19</sup>. Proces wchodzenia chrześcijaństwa (katolicyzmu) w dzieje świata jest procesem stałym, zainicjowanym od momentu wcielenia Syna Bożego. Jest to zarazem proces wciąż aktualizowany.

Odpowiadając syntetycznie na pytanie o to, co moralność chrześcijańska (katolicka) wnosi we współczesny świat, trzeba powiedzieć przede wszystkim, że wynosi prawdę o Bogu, która jest fundamentem porządku i ładu świata, a zatem także fundamentem metafizycznym, obiektywnymi i niezmiennym prawa moralnego. Przynosi także prawdę o człowieku, którego godność mierzona jest faktem stworzenia i odkupienia przez Boga.

Prawda o człowieku jest prawdą integralną i obejmuje wymiar zarówno duchowy, jak i cielesny, wymiar indywidualny, jak i wspólnotowy, a także społeczny. Każdy z tych elementów staje się dzisiaj tematem niezwykle intrygującym. W dobie promowania materializmu prawda o nieśmiertelnej duszy ludzkiej jest prawdą otwierającą na transcendencję. W dobie ideologii gender przypomnienie prawdy o ludzkiej cielesności, o języku ciała, który objawia osobę i komunikuje ją we współczesnym świecie, jest prawdą równie kontestowaną, co ocalającą tożsamość osoby ludzkiej. W dobie sporów między skrajnym indywidualizmem a powracającym jak fala kolektywizmem neomarksistowskim przypomnienie prawdy o osobie, która odnajduje siebie poprzez bezinteresowny dar i uczestnictwo w społeczeństwie, ma walor niezwykle konkretny. Chrześcijaństwo, osłaniając godność osoby ludzkiej, wskazuje na poszczególne jej elementy, w tym zwłaszcza na wartość poznania prawdy

---

<sup>19</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, nr 7, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

i wartość wolności. Niezmiennie proponuje to, co szczególnie mocno wybrzmiewało w nauczaniu św. Jana Pawła II, a mianowicie, że samorealizacja człowieka dokonuje się poprzez autodeterminację – związanie się człowieka poznana prawdą o sobie, związanie od wewnątrz, które autentycznie wyzwala człowieka.

Orędzie chrześcijaństwa jest zatem owym nieustannym zdumieniem wobec wielkiej wartości i godności osoby ludzkiej. Dramatem nie Kościoła katolickiego, ale współczesnego świata jest fakt ignorowania tej prawdy i tego przesłania.

## **Abstrakt**

### *Wkład chrześcijaństwa w moralny porządek świata*

Temat wpływu moralności chrześcijańskiej na świat można rozpatrywać w aspekcie historycznym bądź współczesnym. Ten drugi sposób, który wydaje się bardziej istotny, nakazuje spojrzeć na współczesne konteksty kulturowe świata, z których na zauważenie zasługuje postmodernizm, jak i przemiany wpisujące się w „Wielki Reset”. Wspólną cechą tych procesów są zmiany antropologiczne, a w konsekwencji społeczne i wspólnotowe. Na tym tle chrześcijaństwo jawi się jako nie idea czy teoria, ale żywe wydarzenie Jezusa Chrystusa. Umożliwia spotkanie z Chrystusem, które pozwala najpełniej zinterpretować tajemnicę osoby ludzkiej i odkryć jej relacje osobowe. Cechą charakterystyczną tych relacji jest zdolność do bycia darem dla drugiego, która konkretyzuje przykazanie miłości. Moralność chrześcijańska pozwala ostatecznie odsłonić integralną godność osoby ludzkiej i jej przeznaczenie, wskazując na skończoność ludzkiego życia odkrywaną w perspektywie eschatycznej.

## **Abstract**

### *The contribution of Christianity to the moral order of the world*

The topic of the impact of Christian morality on the world can be considered in either a historical or contemporary aspect. The latter way, which seems more relevant, dictates that we look at the contemporary cultural contexts of the world, of which postmodernism, as well as the transformations that are part of the „Great Reset” deserve to be noted. Common to these processes are anthropological and, consequently, social and communal changes. Against this background, Christianity appears as not an idea or theory, but the living event of Jesus Christ. It allows the experience of an encounter with Christ, which makes it possible to most fully interpret the mystery of the human person and discover his personal relations. The hallmark of these relationships is the ability to be a gift to the other, which concretizes the commandment of love. Christian morality makes it possible to finally unveil the integral dignity

of the human person, his destiny pointing to the finality of human life discovered in the eschatological perspective.



Michael Kahle

## Joseph Ratzingers Blick auf das Geschenk des Christentums an die Welt

„Das Geschenk des Christentums an die Welt“ gehört zu jenen Titeln, die sich in dieser oder ähnlicher Form nicht in den Gesammelten Schriften und damit im großen theologischen Werk Joseph Ratzingers finden lassen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Thema von ihm unbehandelt geblieben wäre. So geht es im Folgenden dieses Beitrags darum, eine Spurensuche vorzunehmen, um zu zeigen, dass sich der Universitätsprofessor und Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils, der spätere Bischof, Kardinal und Papst auch mit diesem zentralen Thema auseinandergesetzt hat. Bei der nun beginnenden Spurensuche und -lese lässt sich eine theologische Reflexion über die genannte Thematik besonders in den Jahren 1967–1969 finden. Sowohl kirchengeschichtliche wie biographische Anhaltspunkte gibt es hierfür. Als emeritierter Papst Benedikt XVI. bemerkt er:

Wer wach die Zeichen der Zeit wahrnahm, konnte [...] schon in diesem Jahr [1967, Anm. MK] das leise Knistern verspüren, das dann ein Jahr darauf sich in dem großem Erdbeben der Revolte entladen hat.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Vorwort zur Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Gesammelte Schriften, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 4, Freiburg 2014, 5.

Gemeint ist die 1968er-Bewegung<sup>2</sup> über die Ratzinger sagt, sie „bezeichnet den Aufstand einer neuen Generation, die nicht nur das Aufbauwerk nach dem Krieg als unzulänglich [...] befand, sondern den ganzen Verlauf der Geschichte seit dem Sieg des Christentums für verfehlt und gescheitert ansah.“<sup>3</sup> Diese Revolution hat in der Folge nicht nur die Gesellschaft, sondern das Leben der Kirche und die Theologie beeinflusst, ja geändert. Mit seinen Ausführungen zum Geschenk des Christentums an die Welt stellt sich Ratzinger bewusst dieser Entwicklung entgegen.

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat einen neuen Ansatz geboten, indem es darum bemüht war, das Christentum aus dem Ghetto heraustreten zu lassen, wohin es seit dem 19. Jahrhundert gedrängt worden war, und dazu beizutragen, dass sich die Kirche neu auf die Welt als Ganzes einlassen kann.<sup>4</sup> Doch so führt Ratzinger rückblickend aus: „Wer erwartet hatte, dass nun die Stunde der christlichen Botschaft neu geschlagen habe, der sah sich getäuscht.“<sup>5</sup> Denn dem Christentum ist es in diesem geschichtlichen Augenblick nicht gelungen, sich neu als eine epochale Alternative in der Welt vernehmlich zu machen.<sup>6</sup> So breitet sich nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch unter den Christen ein hohes Maß an Unzufriedenheit aus. Auch Ratzinger bleibt hiervon nicht verschont. Peter Seewald bemerkt im Blick auf den damals jungen Universitätsprofessor und ehemaligen Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Ratzinger ist durch die nachkonziliaren Tendenzen ernüchtert, Resignation zeigt er nicht.“<sup>7</sup> Dass Ratzinger nicht resigniert, sondern wissenschaftlich der Ernüchterung entgegentritt, zeigt sich unter anderem daran, dass er im Sommersemester

---

2 Vgl. P. Seewald, Benedikt XVI, *Ein Leben*, München 2020, 510–521.

3 J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage 2000 «Einführung in das Christentum – gestern, heute und morgen»*, [in:] *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Freiburg 2014, 38.

4 Vgl. J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage 2000...*, op. cit., 39f.

5 J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage 2000...*, op. cit., 38.

6 Vgl. J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage 2000...*, op. cit., 38.

7 P. Seewald, Benedikt XVI, *Ein Leben*, 527.

1967, also während „die Gärungen der frühen Nachkonzilszeit im vollen Gange waren“<sup>8</sup>, an der Eberhard Karls Universität Tübingen, wo er gerade den Lehrstuhl für Dogmatik eingenommen hatte, seine berühmte „Vorlesung über das Apostolische Glaubensbekenntnis“ hält. Diese Vorlesungen, die als Einführung in das Christentum für Hörer aller Fakultäten angeboten worden sind, legen eine Synthese vor, die „eine gleichwohl kämpferische wie auf Vernunft basierende Verteidigung des Glaubens“<sup>9</sup> bieten und mit der die Christen neu in die Welt treten konnten.<sup>10</sup> Die in Buchform<sup>11</sup> erschienene Vorlesung, die „der erste Bestseller aus der Feder Ratzingers“<sup>12</sup> ist, erreicht nach seiner 1968 publizierten ersten Auflage eine so große Verbreitung, dass bereits wenige Monate später der Druck einer zehnten Auflage nötig wurde.<sup>13</sup>

In enger Verbindung mit der „Einführung in das Christentum“ ist im Blick auf die vorgelegte Thematik Ratzingers Beitrag „Die neuen Heiden und die Kirche“ zu sehen. Dieser Essay zeigt, dass sich Spuren zur vorgelegten Thematik bereits früher finden lassen, da der Beitrag das erste Mal 1958 in der Zeitschrift *Hochland*<sup>14</sup> erschienen ist. Um seine Ausführungen erneut vorzulegen, veranlasst Ratzinger, die Gedanken von 1958 im Zuge der Publikation seines Werkes „Das neue Volk Gottes“<sup>15</sup> 1969 neu aufzulegen. Damit steuert er erneut diese rund zehn Jahre zuvor vorgelegten Gedanken in seine Auslegung zum Thema „Das Geschenk des Christentums an die Welt“ bei.

---

8 J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage 2000...*, op. cit., 11.

9 P. Seewald, Benedikt XVI, *Ein Leben*, 527.

10 Vgl. J. Ratzinger, *Vorwort zur ersten Auflage der Einführung in das Christentum*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, 32.

11 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, [in:] *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, 31–322.

12 P. Seewald, Benedikt XVI, *Ein Leben*, 528.

13 Vgl. P. Seewald, Benedikt XVI, *Ein Leben*, 528.

14 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, „Hochland“ 51 (1958/59), 1–11.

15 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, [in:] *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 2. Auflage 1970, 325–338.

Eine weitere Spur findet sich durch den 1964 erschienen Beitrag die „Kirche – Zeichen unter den Völkern“.<sup>16</sup> In diesem behandelt Ratzinger das Thema „Die Kirche und das Heil der Welt“. Als Fortführung darf der Gedankengang angesehen werden, den Ratzinger in seinem 1971 gehaltenen Vortrag „Warum ich noch in der Kirche bin“ entfaltet.

Die Spurensuche wird durch drei Wortmeldungen fortgeführt und zugleich für diesen Beitrag abgeschlossen: durch die im Rang des Kardinals und Präfekten der Glaubenskongregation gehaltene Festrede zu den Salzburger Hochschulwochen 1992<sup>17</sup>, seine berühmte Vorlesung als Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg im Jahr 2006<sup>18</sup> und ein Vorwort<sup>19</sup> im Jahr 2009 zum Buch von Marcello Pera „Warum wir uns Christen nennen müssen“.<sup>20</sup>

Anhand der Durchsicht dieser Beiträge in chronologischer Ordnung soll im Folgenden eine vertiefende Spurensuche vorgenommen werden, die die Auseinandersetzung des Universitätsprofessors, des Erzbischofs und Kardinals und des späteren Papstes zum Thema „Das Geschenk des Christentums an die Welt“ bzw. „Das Geschenk der Kirche an die Menschheit“ verdeutlichen soll.

---

<sup>16</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, [in:] *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Gesammelte Schriften, Bd. 8/2, Freiburg 2010, 1021–1034.

<sup>17</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen. Festrede bei den Salzburger Hochschulwochen 1992*, [in:] *Evangelium und Inkulturation*, (1492–1992), Hrsg. P. Gordan, Graz 1993, 9–2.

<sup>18</sup> Benedikt XVI, *Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum*, apud *Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de: «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen»*, AAS 98 (2006), 728–739.

<sup>19</sup> Benedikt XVI, *Vorwort*, [in:] M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen. Plädoyer eines Liberalen*, Augsburg 2009, 7–8.

<sup>20</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit.

## Der Eine und die Vielen im Blick auf die Wenigen und die Vielen

Im Essay „Die neuen Heiden und die Kirche“ geht Ratzinger vom Gedanken des Heils aus und bestimmt von daher das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Menschheit. Für ihn ist Jesus Christus als der Eine zu verstehen, dem das Heil gehört, da er es „«verdient»“.<sup>21</sup> Das in Anführungszeichen gesetzte Wort „verdient“ versteht Ratzinger im Sinn von dienendem Erwirken und bezieht sich auf das Erlösungswerk der Erniedrigung des Sohnes am Kreuz und im Tod, dass seine Wende erst in der Auferstehung vollzieht.

Diesem Einen stehen die Vielen gegenüber, die unwürdig und verworfen sind. Sie, so führt Ratzinger aus, bilden, „ob Christen oder Nichtchristen, Gläubige oder ungläubig, moralisch oder unmoralisch“ eine Einheit, die letztlich die gesamte Menschheit umfasst. Wesentlich ist für sie, angesichts der Ausweglosigkeit ihres Daseins, der heilige Tausch, der sich zwischen dem Einen und ihnen vollzogen hat. Gnadhaft erhalten sie, die Vielen, und damit die Menschheit als Ganzes das Geschenk, das dem Einen, Christus, zu eigen ist.

Ratzinger führt dazu aus:

Den Menschen allen zusammen gehört die Verwerfung, Christus allein das Heil – im heiligen Tausch geschieht das Gegenteil: Er allein nimmt das ganze Unheil auf sich und macht so den Heilsplatz für uns alle frei. Alles Heil, das es für Menschen geben kann, beruht auf diesem Urtausch zwischen Christus, dem Einen, und uns, den Vielen, und es ist die Demut des Glaubens, dies zuzugeben.<sup>22</sup>

In diesem „Urtausch“ sieht Ratzinger den Gnadencharakter des Heils ausgedrückt, nämlich die Tatsache, dass das Heil ein absolut

---

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, [in:] *Die Zukunft der Kirche*, Gesammelte Schriften, Bd. 8/2, Freiburg 2010, 1155.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

freier Hulderweis Gottes ist und in und durch Jesus Christus der Menschheit geschenkt wird. Das Heil des Menschen versteht Ratzinger als das Geliebtwerden von Gott. Und so führt er folgerichtig weiter aus: „Aber auf Liebe gibt es keinen Rechtsanspruch, auch nicht auf Grund moralischer oder sonstiger Vorzüge. [...] So bleibt das Heil immer freie Gnade, auch abgesehen von der Sünde.“<sup>23</sup> Diesen Gedankengang fasst Ratzinger zusammen, indem er sagt:

Damit wird etwas sehr Wichtiges sichtbar, dass gewöhnlich in diesem Zusammenhang fast ganz unter den Tisch fällt, obgleich es das Allerentscheidendste ist: der Gnadencharakter des Heils, die Tatsache, dass es ein absolut freier Hulderweis ist, denn das Heil des Menschen besteht darin, dass er von Gott geliebt wird, dass sein Leben sich am Ende in den Armen der unendlichen Liebe findet.<sup>24</sup>

Das Heil ist somit das größte Geschenk, dass Gott der Menschheit macht. Mit diesen Ausführungen ist jedoch nur der erste Teil des Gedankengangs Ratzingers beleuchtet, der den Geschenkcharakter des Heils von Gott her im Blick auf die Menschheit erkennen lässt, denn bisher ist die Stellung des Christentums darin noch nicht ersichtlich.

Um diese deutlich zu machen, setzt Ratzinger erneut bei Jesus Christus an und geht näher auf den einen Heilsweg ein, denn „ihm eignet [...] von vornherein ein doppelter Radius: Er trifft «die Welt», «die Vielen» (d.h. alle); gleichzeitig aber wird gesagt, sein Ort sei die Kirche.“<sup>25</sup> Zum Wesen des einen Heilswegs gehört damit ein Zueinander von den Wenigen der Kirche und den Vielen der Menschheit. Ratzinger verdeutlicht dies am Beispiel der Aussonderung des Volkes Israel und seiner Erwählung aus den Völkern. Hier wird die Teilung in die Wenigen und die Vielen zuerst deutlich.

---

<sup>23</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1154.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1154.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

Jedoch ist sogleich die Frage zu bedenken: „Soll das etwa heißen, dass nur Israel erwählt ist und dass alle anderen Völker zum Abfall geworfen werden?“<sup>26</sup> Die Antwort, die er darauf gibt, gliedert er in zwei Teile. Anfangs sieht es danach aus, als ob nur Israel erwählt wäre und die anderen Völker dem Verderben anheimgegeben wären. Jedoch ist dies nur der Fall, wenn man von einem statischen Sinn des Nebeneinanders zweier verschiedener Gruppen ausgeht, nämlich vom erwähltem Volk und den nicht-erwählten Völkern. Dies verändert sich jedoch fundamental mit dem Christusereignis, denn von da an wird „das statische Nebeneinander von Juden und Heiden dynamisch, so dass nun gerade auch die Heiden durch ihre Nicht-Erwähltheit hindurch zu Erwählten werden, ohne dass dadurch die Erwählung Israels endgültig illusorisch würde.“<sup>27</sup> Die Teilung zwischen Erwählten und Nicht-Erwählten bleibt. Der tiefste Grund hierfür liegt nach Ratzinger darin, dass Gott „die wenigen gleichsam als den archimedischen Punkt [benutzt], von wo aus er die Vielen aus den Angeln hebt“<sup>28</sup>, um sie zu sich zu ziehen.

Ratzinger bettet diesen Gedanken noch weiter ein, indem er das Zueinander von den Wenigen zu den Vielen, von den Erwählten zu den Nicht-Erwählten und von der Kirche zur Nicht-Kirche in das Geheimnis der Stellvertretung hineinstellt. Diese Einbettung nimmt er vor, um die Beziehung beider zueinander näher zu bestimmen. Er sagt: „Der Gegensatz von Kirche und Nicht-Kirche bedeutet nicht ein Nebeneinander und nicht ein Gegeneinander, sondern ein Füreinander, in dem jede Seite ihre Funktion besitzt.“<sup>29</sup> Dieses Zueinander ist die Voraussetzung für die Rettung der Vielen. Und das bedeutet: „Den Wenigen, welche die Kirche sind, ist in der Fortführung der Sendung Christi die Vertretung der Vielen aufgetragen, und die Rettung beider geschieht nur in ihrer Zuordnung

---

26 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1153.

27 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1153.

28 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1154.

29 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

zueinander.“<sup>30</sup> Somit hat „jeder Mensch, [...] vor allem die Gläubigen ihre unausweichliche Funktion im Gesamtprozess der Rettung der Menschheit.“<sup>31</sup> Das bedeutet: „Es gibt den Ernst echter Verantwortung und die Gefahr wirklichen Versagens.“<sup>32</sup> Zusammengefasst ist dieses Zueinander der Wenigen zu den Vielen, der Christen zu den Nicht-Christen, der Kirche zur Nicht-Kirche in der Stellvertretung, die sich in der gemeinsamen Unterordnung unter Jesus Christus vollzieht, der beide Seiten umspannt.

Hier zeigt sich somit eine Facette des Geschenkes, das letztlich das Heil ist und das das Christentum und in besonderer Weise die Kirche der Welt schenkt bzw. die Gabe, die sie der Menschheit gibt, nämlich die Stellvertretung vor Gott in Jesus Christus. Zum anderen kommt in der Stellvertretung zugleich die Aufgabe zum Ausdruck, die ihr vor den Menschen und für sie zukommt. Ratzinger sagt dazu: „Wenn Menschen, ja sogar die größere Zahl der Menschen, gerettet werden, ohne der Gemeinschaft der Gläubigen im Vollsinn anzugehören, so doch nur, weil es die Kirche als dynamische und missionarische Größe gibt, weil diejenigen, die zur Kirche gerufen sind, ihre Aufgabe als die Wenigen tun.“<sup>33</sup> Diese Erfüllung ihrer Aufgabe ist eine weitere Facette des Geschenks, dass das Christentum der Welt schenkt.

## **Die Kirche bringt der Welt das Geschenk der Vergegenwärtigung Gottes und lädt die Menschheit ein**

Im Beitrag „Kirche – Zeichen unter den Völkern“<sup>34</sup>, der vor dem Hintergrund der Erarbeitung der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden ist,

---

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, op. cit., 1155.

<sup>34</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1021–1034.



geht Ratzinger näher auf die Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und der Welt ein. Hierbei wird ebenfalls das Geschenk sichtbar, dass die Kirche der Welt bringt.

Ratzinger setzt mit der Bestimmung der Kirche an, die er als die Einheit der Christusgläubigen versteht. Diese Charakterisierung bedeutet für die Kirche jedoch nicht, „dass sie in den übrigen Menschen etwa «Außenstehende» sieht, die ihr [...] gleichgültig sein könnten“. Vielmehr sagt Ratzinger: „Sie [glaubt] daran, dass sich im Christusereignis das Schicksal der ganzen Welt entschieden hat und dass ihr demnach Verantwortung für die ganze Welt auferlegt ist.“<sup>35</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang Ratzingers Feststellung: „Wie im Einzelnen dieser kosmisch-universale Charakter des von der Kirche verkörperten Christusheils zu denken sei und welche Bedingungen es vom Einzelnen fordere, kann noch nicht eindeutig geklärt werden.“<sup>36</sup>

Ratzinger nennt im weiteren Verlauf seiner Ausführungen drei Gesichtspunkte, die in diesem Zusammenhang als erwähnenswert erscheinen:

- Als erstes weist er darauf hin, dass der Sinn der Geschichte für die Welt und den Menschen darin besteht, „einzutreten in das Christusereignis, in dem das Ziel der Geschichte Wirklichkeit geworden ist“<sup>37</sup>. Der Kirche kommt dabei die zentrale Aufgabe zu, „der Gestus der Einholung in das Christusereignis“<sup>38</sup> für die Menschen zu sein. Diese Erkenntnis basiert darauf, dass „das ganze Sein der Welt den Charakter einer aufsteigenden Geschichte hat, deren Höhepunkt [...] in Jesus von Nazareth geschehen ist, der zugleich Gottes Sohn, real eins mit Gott war.“<sup>39</sup>

---

35 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1032.

36 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1032.

37 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1033.

38 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1033.

39 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1032f.

- Sodann weist Ratzinger darauf hin, dass zwischen der Geschichte des kosmischen Aufstiegs und dem Christusereignis eine Beziehung besteht. Zum einen setzt das Christusereignis die Geschichte voraus und ist dessen Vorbedingung, zum anderen gibt Gott durch Christus der Welt das, „was sie von sich aus nie erreichen könnte“. Zwei Komponenten lassen sich bei näherer Betrachtung des Beziehungsverhältnisses erkennen. Zum einen wirkt „die Christustat [...] «stellvertretend sinngebend auf das Ganze ein“<sup>40</sup>, zum anderen ist der «Dienst des Vorbereitens» als «votum ecclesiae» da, wobei klar ist, das sich einzelne Menschen als Teil der aufwärtsführenden Geschichte verweigern können.<sup>41</sup> Dies nimmt jedoch nichts von der Sinngebung des Ganzen weg.
- Als drittes verdeutlicht Ratzinger als Konsequenz aus dem bisher Angeführten die Bedeutung der Kirche und zeigt damit das Geschenk auf, das diese der Welt gibt. Er sagt: „Sie [die Kirche, Anm. MK] hält das Christusereignis gegenwärtig in der Geschichte und ist dessen sich ausweitender Vollzug ins Ganze dieser Geschichte hinein.“<sup>42</sup> Somit ist „die Kirche [...] das öffentlich aufgerichtete Zeichen für den Heilswillen Gottes mit der Welt“<sup>43</sup> und damit „das wirksame Zeichen der Verschwisterung Gottes mit den Menschen.“<sup>44</sup> So ist sie den Menschen „als Gestus der Einholung in das Christusereignis“<sup>45</sup> geschenkt.

---

40 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1033.

41 Vgl. J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1033.

42 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1034.

43 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1034.

44 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1034.

45 J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, op. cit., 1034, 1032.

## Der Eine wählt den Gottesglauben für die Wenigen, damit die Wenigen ihn den Vielen bringen können

In der „Einführung in das Christentum“, die 1968 zum ersten Mal publiziert worden ist, verdichtet sich die Spurensuche im Blick auf die vorgelegte Thematik. Freilich geht Ratzinger hier den umgekehrten Weg im Vergleich zu den bisherigen Ausführungen. Setzt er den Gedankengang im Essay „Die neuen Heiden und die Kirche“ und im Beitrag die „Kirche – Zeichen unter den Völkern“ bei der Erwähnung von Gott her an, um das Geschenk genauer zu fassen, das das Christentum der Welt gebracht hat und bringt, so geht Ratzinger in der „Einführung in das Christentum“ von der Thematik der anderen Seite her an, indem er vom Aspekt der Wahl von Seiten des Menschen auf das Geschenk des Christentums für die Welt blickt.

Im Zweiten Kapitel des ersten Hauptteils, in dem er den biblischen Gottesglauben behandelt, schreibt Ratzinger: „Wer den Gottesglauben der Bibel verstehen will, muss seiner geschichtlichen Entfaltung nachgehen, von den Ursprüngen bei den Vätern Israels bis hinauf zu den letzten Schriften des Neuen Testaments.“<sup>46</sup> Diesen Gedanken führt er am Beginn des dritten Kapitels des ersten Hauptteils über den Gott des Glaubens und den Gott der Philosophen fort, wenn er sagt: „Die Wahl, die im biblischen Gottesbild getroffen ist, musste im Aufgang des Christentums und der Kirche noch einmal wiederholt werden, sie muss es im Grunde in jeder geistigen Situation von neuem; sie bleibt immer ebenso Aufgabe wie Gabe.“<sup>47</sup>

Ratzinger setzt mit dem zentralen Text des alttestamentlichen Gottesverständnisses und Bekenntnisses an, nämlich der Erzählung vom brennenden Dornbusch (Ex 3, 1–22). Hier ereignet sich die Offenbarung des Namens Gottes, der sich als der Gott der Väter, als „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“

---

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 118.

<sup>47</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 136.

(Ex 3, 6) und als der „Ich bin, der Ich bin“ (Ex 3, 14) zu erkennen gibt. Ratzinger sagt dazu: „Der Sinn des Textes ist es offensichtlich, den Namen «Jahwe» als den entscheidenden Gottesnamen in Israel zu begründen, einmal indem er geschichtlich im Ursprung der Volkwerdung Israels und des Bundesgeschehens verankert wird, zum anderen, indem eine inhaltliche Sinngebung geboten wird.“<sup>48</sup> Diese Begründung wird nach Ratzingers Ansicht durch Mose vollzogen. Denn, so führt er aus, „heute spricht wieder vieles dafür, dass die Formulierung dieses Namens (Jahwe, Anm. MK) tatsächlich die Tat des Mose gewesen ist, der mit ihm seinen Volksgenossen neue Hoffnung zugetragen hat.“<sup>49</sup>

Mit der Wahl des Gottesnamens durch Mose vollzieht sich zugleich für das Volk Israel eine sichtbare Scheidung, die es in seiner religionsgeschichtlichen Umwelt getroffen hat. Denn es entscheidet sich mit dem Namen Jahwe für einen Gott, der „numen personale (Personengott)“<sup>50</sup> ist und nicht mehr – wie für die sie umgebenden Mitglieder der El-Religionen – „numen locale (Ortsgott)“.<sup>51</sup> Das Neue und damit zugleich Spezifische, das mit dem Namen Jahwe ausgedrückt wird, ist nach Ratzinger ein Doppeltes: Gott trägt einen Namen und erscheint am Dornbusch als eine Art Individuum.<sup>52</sup> Dennoch, so sagt Ratzinger, zeigt sich, „dass die Dornbuschszene diesen Namen in einer Weise auslegt, dass er als Name geradezu aufgehoben erscheint; auf jeden Fall rückt er aus der Reihe der Benennungen von Gottheiten heraus, in die er zunächst hineinzugehören scheint.“<sup>53</sup> Somit muss im Blick auf die Namensoffenbarung zugleich von einer Namensverweigerung gesprochen werden. Belegt wird die Namensverweigerung von Gott her für Ratzinger

---

48 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 119.

49 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 122.

50 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 123.

51 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit.

52 Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 127.

53 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit.

durch den Vergleich mit Gen 32,30 und Ri 13, 18, wo beides Mal die Mitteilung des Namens verweigert wird.<sup>54</sup>

Für Ratzinger zeigt sich im Gestus der Abweisung, also der Nichtnennung des Namens, etwas vom Anderen Gottes gegenüber den anderen Göttern ausgedrückt. Diese Andersartigkeit liegt in der Auslegung des Gottesnamens „durch das Wörtchen «Sein».“<sup>55</sup> Damit wird der Name in das Mysterium hinein aufgelöst, sodass in ihm „Bekanntsein und Unbenanntsein Gottes, Verborgtheit und Offenbarung einander gleichzeitig werden“<sup>56</sup> Was Mose mit dem Gottesnamen in Händen hält, ist ein Rätsel, bemerkt Ratzinger. Jedoch weist er auf einen Zusammenhang hin, der bisher wohl allzu wenig bedacht worden ist, denn Gott enthüllt zwar nicht sein Wesen, aber er enthüllt sich als Gott für Israel, als ein Gott für die Menschen.<sup>57</sup> Diese Tatsache fasst Ratzinger zusammen, indem er die Wahl des Mose in das Wort bringt: „Der Gott, der «ist», ist zugleich der, der mit uns ist; er ist nicht nur ein Gott in sich, sondern unser Gott, der Gott der Väter.“<sup>58</sup> Mit Verweis auf den Propheten Ezechiel und Jesaja, vor allem Deuterocesaja, stellt Ratzinger heraus, dass diese beiden Propheten eine Formel geprägt haben, in welcher der Deutungsfaden der Dornbuschgeschichte aufgegriffen wird und Gott als der „Ich bin’s“ seine künftige Bezeichnung findet. Mit dieser Formel wird es im weiteren geschichtlichen Verlauf möglich, dass der Evangelist Johannes im Neuen Testament die Kernformel seines Gottesglaubens ausdrückt und sie zur Zentralformel seiner Christologie macht. Die Ich-bin-Aussagen Jesu belegen dies wie sich in Joh 6, 35; 8, 12; 10, 9; 10, 11; 11, 25; 14, 6; 15, 1 und 18, 27 zeigt.

---

<sup>54</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 128. Gen 32,30: „Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! Er entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort.“ Ri 13,18: „Der Engel des HERRN erwiderte: Warum fragst du nach meinem Namen? Er ist wunderbar.“

<sup>55</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 128.

<sup>56</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 128.

<sup>57</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 129.

<sup>58</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 129.

Den gesamten Gedankengang führt Ratzinger Jahrzehnte später in seiner Vorlesung an der Universität Regensburg fort, wenn er sagt: „Der biblische Glaube [geht] in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, [...] dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung.“<sup>59</sup> Dieser Vorgang stellt für Ratzinger einen eigenen wichtigen Schritt in der Offenbarungsgeschichte da, da er zur Begegnung von Glaube und Vernunft führt und zur rechten Aufklärung beiträgt, die nicht nur für das Christentum bestimmend geworden ist, sondern ebenso auch für die Welt.<sup>60</sup>

In Ratzingers Einführung in das Christentum mündet der Gedankengang in die Darstellung der zwei Seiten des biblischen Gottesbegriffs. Genau hier leuchtet dann auch das Geschenk auf, das zuerst Israel und in seiner Folge das Christentum, in besonderer Weise die Kirche, der Welt macht.

Ratzinger resümiert: „Auf der einen Seite steht das Element des Persönlichen, der Nähe, der Anrufbarkeit, des Sich-Gewährens, das sich in der Namensgebung zusammenfassend verdichtet, sich im Gedanken «Gott der Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs» vorher schon angesagt und später wiederum in den Gedanken «Der Gott Jesu Christi» konzentriert.“<sup>61</sup> „Auf der anderen Seite steht die Tatsache, dass diese Nähe, diese Zugänglichkeit, freie Gewährung dessen ist, der über Raum und Zeit steht, an nichts gebunden und alles an sich bindet.“<sup>62</sup> Diese beiden Elemente des Gottesglaubens, den Mose dem Volk gebracht hat, versucht das Volk Israel den Völkern um sich herum zu schenken und das Andere seines Glaubens herauszustellen. Ratzinger sagt, dass das Volk Israel „das «Ist» Gottes dem Werden und Vergehen der Welt und ihrer Götter — der Götter

59 Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexion*, op. cit., 732.

60 Vgl. Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexion*, op. cit., 732f.

61 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 134.

62 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 134.

der Erde, der Fruchtbarkeit, der Nation – gegenüberstellt.“<sup>63</sup> Israel betont hierbei gegenüber den anderen Völkern, dass sein Gott nicht ein Nationalgott ist, so wie bei ihnen, sondern dass es der Gott aller und des Ganzen ist. Ratzinger schließt diesen Gedanken mit den Worten: „Gott hat man erst und nur dann, wenn man keinen Eigengott mehr hat, sondern allein dem Gott traut, der genauso der Gott des anderen wie mein Gott ist, weil wir beide ihm gehören.“<sup>64</sup>

Resümierend lässt sich sagen, dass Mose dem Volk Israel und das Volk Israel wiederum den Völkern jenen Gottesglauben bringt, der aus einem Paradox besteht. Denn dieser Gottesglaube ist dadurch bestimmt, dass „das Sein als Person und die Person als das Sein selbst geglaubt wird.“<sup>65</sup> Das heißt, „dass nur das Verborgene als der ganz Nahe, dass nur das Unzugängliche als der Zugängliche, dass *das* Eine als *der* Eine, der für alles ist und für den alle sind“<sup>66</sup>, zu glauben ist. Dieses Paradox des Gottesglaubens, das in Jesus Christus ein Angesicht bekommt, schenkt mit seinem Kommen das Christentum und in besonderer Weise die Kirche der Welt.

## Die Kirche hält das Geschenk für die Welt gegenwärtig

Als Fortführung der Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Thema darf der Vortrag Ratzingers „Warum ich noch in der Kirche bin“ verstanden werden. Dieser Beitrag, der 1971 veröffentlicht wurde, geht auf die Kirchenkrise ein, die eine Bewegung des Austritts zahlreicher ihrer Mitglieder mit sich bringt. Ratzinger sieht eine Vielzahl von Gründen für den Austritt aus der Kirche, die oft gegensätzlicher Art sind. Er sagt:

---

<sup>63</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 135.

<sup>64</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 135.

<sup>65</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 135.

<sup>66</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 135. (Hervorhebungen im Text)

Der Kirche den Rücken zu kehren, fühlen sich heute nicht bloß Menschen gedrängt, denen der Glaube der Kirche fremd geworden ist, denen die Kirche rückständig, zu mittelalterlich, zu welt- und lebensfremd erscheint, sondern auch Menschen, die die Gestalt der Kirche, ihren Gottesdienst, ihre Unzeitmäßigkeit, den Widerschein des Ewigen in ihr liebten.<sup>67</sup>

Im Blick auf die Letztgenannten führt Ratzinger näher aus:

Ihnen scheint, dass die Kirche dabei ist, ihr Eigentliches zu verraten, dass sie dabei ist, sich an die Moderne zu verkaufen und damit ihre Seele zu verlieren.<sup>68</sup>

Mit der erneuten Herausstellung dessen, was das Eigentliche der Kirche ist, nähert sich Ratzinger auch dem, was das Christentum und die Kirche der Welt schenkt. Um dies näher in den Blick zu nehmen, wendet sich Ratzinger einem Bild für das Wesen der Kirche zu, das die Kirchenväter bei ihrer symbolischen Betrachtung der Welt und der Kirche verwendet haben, nämlich das Bild des Mondes. Ratzinger sagt:

Sie [die Kirchenväter, MK] erklärten, im Aufbau des Kosmos sei der Mond ein Bild für das, was die Kirche im Aufbau des Heils, im geistig-geistlichen Kosmos ist.<sup>69</sup>

Zugleich sieht er im Bild des Mondes ein Bild für den Menschen und das Menschsein, wenn er erklärt, dass

der Mond [...] in seiner Vergänglichkeit wie in seiner Wiedergeburt die Welt des Menschen dar[stellt], die irdische Welt, die Welt, die vom Empfangen und

---

67 J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, [in:] *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Gesammelte Schriften, Bd. 8/2, Freiburg 2010, 1069.

68 J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1069.

69 J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1176.



von der Bedürftigkeit gekennzeichnet ist, die ihre Fruchtbarkeit von anderswo her: von der Sonne empfängt.<sup>70</sup>

Der Mond ist insofern zugleich Bild für die Kirche, als das Licht des Mondes fremdes Licht ist, nämlich das Licht eines anderen. Ratzinger führt aus:

Nicht von ihrem eigenen Licht her ist sie [die Kirche, Anm. MK] hell, sondern vom wahren Helios Christus her empfängt sie Licht, so dass sie, obgleich selbst nur Erdengestein (wie der Mond, der ja auch nur eine Erde ist), dennoch in der Nacht unserer Gottesferne Licht geben kann – „der Mond erzählt vom Geheimnis Christi.“<sup>71</sup>

Das bedeutet ganz konkret, sagt Ratzinger:

Die Kirche ist es, die uns, trotz all der Menschlichkeit der Menschen in ihr, Jesus Christus gibt, und nur durch sie können wir ihn als eine lebendige, vollmächtige, mich jetzt und hier fordernde und beschenkende Wirklichkeit empfangen.<sup>72</sup>

Mit einem Zitat von Henry de Lubac fährt Ratzinger seinen Gedankengang fort, wenn er im Blick auf das Geschenk, das das Christentum und die Kirche der Welt und dem Menschen bringt, sagt:

Ohne die Kirche müsste Christus sich verflüchtigen, zerbröckeln, erlöschen.<sup>73</sup>

Daraus resultiert für Ratzinger die zentrale Frage:

---

<sup>70</sup> J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1176.

<sup>71</sup> J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1177.

<sup>72</sup> J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1179.

<sup>73</sup> H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1990, 20, zit. nach: Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1179.

Was wäre die Menschheit, hätte man ihr Christus genommen?<sup>74</sup>

Diese beantwortet er, wenn er sagt:

Die Kirche ist es, durch die er [Jesus Christus, Anm. MK] über die Distanz der Geschichte hinweg lebendig bleibt, heute zu uns spricht, heute bei uns ist [...]. Und indem die Kirche, sie allein, uns Jesus Christus gibt, ihn in der Welt lebendig anwesend sein lässt, [...] gibt sie der Menschheit ein Licht, einen Halt und einen Maßstab, ohne den sie nicht vorstellbar wäre.<sup>75</sup>

## Die Kirche schenkt der Welt den Maßstab für den Dialog der Kulturen

Weitere Spuren inhaltlicher Art, die den gesamten Gedankengang fortführen, zeigen sich, wie eingangs bemerkt, Jahrzehnte später. Bei seiner Festrede zu den Salzburger Hochschulwochen im Jahr 1992 formuliert Ratzinger den Gedanken, der den Maßstab betrifft, den das Christentum und die Kirche den Religionen und der Welt schenkt.<sup>76</sup> Diesen Gedanken führt Ratzinger als Papst Benedikt XVI. in seiner vielbeachteten Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Wissenschaft“ im Jahr 2006 erneut an. Ratzinger spricht beide Male im Blick auf das Christentum und die Religionen nicht von einem interreligiösen Dialog, der zu führen ist, sondern von einem interkulturellen Dialog bzw. von einem Dialog der Kulturen. Hierdurch öffnet Ratzinger das Blickfeld über die anderen Religionen hinaus auf die Kulturen der Welt und damit die gesamte Menschheit, die in verschiedener Weise immer kulturell verfasst ist. Zugleich weist Ratzinger auf das Geschenk des Maßstabs hin,

---

<sup>74</sup> J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1179.

<sup>75</sup> J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, op. cit., 1179.

<sup>76</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen*, 9–26; siehe auch: M. Kahle, *Singularität und Universalität des Heilsmysteriums*, Trier 2012, 370 (Trier Theologische Studien, 78)

den das Christentum in den Dialog mit den Kulturen einbringt. Er selbst führt seinen Gedankengang nicht weiter aus, gibt aber einen Hinweis, wo er in seinem Sinn zur Entfaltung kommt. Benedikt XVI. verfasst 2009 ein Vorwort für das Buch von Marcello Pera „Warum wir uns Christen nennen müssen“.<sup>77</sup> In diesem Werk vertieft Pera den Gedanken Ratzingers zum „Dialog der Kulturen“<sup>78</sup> und führt zur Erläuterung eine Analogie an, die zwischen einem wissenschaftlichen und einem religiösen System besteht. Er sagt:

Ein wissenschaftliches System, eine Theorie, ist durch drei Elemente charakterisiert: einen axiomatischen Kern, Ableitungsprinzipien und Folgerungen, die in empirisch überprüfbaren Termini ausgedrückt sind.<sup>79</sup>

Nach Pera kann ein religiöses System in analoger Weise verstanden werden, da es aus „einem dogmatischen Kern, einer Reihe von Interpretationsprinzipien und kulturellen Konsequenzen (insbesondere ethischer Art)“<sup>80</sup> besteht. Er deutet dies aus, in dem er zu den kulturellen Konsequenzen ausführt: Hierunter sind „zum Beispiel bestimmte Rechte, die dem Menschen zugeschrieben oder abgesprochen werden, bestimmte gesellschaftliche Sitten, die erlaubt oder verboten sind, bestimmte Formen interpersonaler Beziehungen, die zugelassen werden oder getadelt werden“<sup>81</sup>, zu verstehen. Pera geht in diesem Zusammenhang auch auf das moralische Erbe der Menschheit ein und sagt:

Im Bereich der Kultur entwickeln die Menschen im Verlauf der Geschichte Arbeits-, Familien-, Handlungsbeziehungen, soziale, ökonomische und politische Beziehungen, die Bedürfnisse generieren und dann Ansprüche und dann Lebensformen und dann Rechte (zum Beispiel auf das Leben, auf die Würde,

---

<sup>77</sup> Vgl. Benedikt XVI, *Vorwort*, op. cit., 7–8.

<sup>78</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 151.

<sup>79</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 151.

<sup>80</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 152.

<sup>81</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 152.

auf Respekt, auf die Meinungsfreiheit, auf politische Freiheiten), die, wenn die sich verbreiten und verfestigen, als fundamental angesehen werden, so dass sie manchmal in Chartas oder internationalen Übereinkünften fixiert werden. Es handelt sich dabei um ein moralisches Erbe der Menschheit, das unveräußerlich und nicht verhandelbar ist.<sup>82</sup>

Der Dialog der Kulturen findet also auf der Ebene des dritten Elementes statt. Damit wird es grundsätzlich möglich, dass die Gesprächspartner im Verlauf ihre Ausgangsmeinungen revidieren, korrigieren, einordnen oder verwerfen können. Am Ende des Dialogs steht somit die Frage: „Sind die kulturellen Konsequenzen [...] vereinbar mit dem moralischen Erbe der Menschheit?“<sup>83</sup> Das Geschenk, dass das Christentum und die Kirche den Menschen bringt, sind die aus dem dogmatischen Kern und den Interpretationsprinzipien sich ergebenden kulturellen christlichen Konsequenzen. Dem intellektuellen, politischen und sozialen Dialog mit der Menschheit können sich das Christentum und die Kirche gut stellen, im Bewusstsein, dass das, was sie in den Dialog einbringen, zu einer Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschheit führt. Denn wie die Geschichte zeigt, „hat die christliche Entscheidung – [...] zu handeln *velut si Christus daretur* – die besten Ergebnisse vorgebracht.“<sup>84</sup> Hier zeigt sich, welch großes Geschenk das Christentum der Welt bringt.

## Zusammenschau der Spurensuche und -lese

Die vorgenommene Spurensuche und -lese zeigt, dass Ratzinger sich mit dem Thema „Das Geschenk des Christentums an die Welt“ bzw. „Das Geschenk der Kirche an die Menschheit“ bereits in den frühen Jahren seines wissenschaftlichen Wirkens befasst hat. An den Anfang der Ausführungen stellt Ratzinger in seinem Essay

---

<sup>82</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 153.

<sup>83</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 154.

<sup>84</sup> M. Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*, op. cit., 177.

„Die neuen Heiden und die Kirche“ die Wahrheit, dass das größte Geschenk Gottes an die Welt und den Menschen das Heil ist. Hierfür bestimmt Ratzinger in seinem Essay von 1958 das Verhältnis von Christus, dem Einen, zur Menschheit als den Vielen und stellt fest: Die Vielen erhalten im heiligen Tausch gnadenhaft das Geschenk des Einen, nämlich das Heil. Jedoch weist Ratzinger unmittelbar an diese fundamentale Wahrheit darauf hin, dass das Heil durch die Kirche vermittelt ist, da sie der Ort des Heils ist. Das bedeutet für Ratzinger, dass Gott Wenige erwählt, zuerst Israel und dann die Kirche, um die Menschheit an sich zu ziehen. Die Wenigen sind dabei hineingenommen in das Geheimnis der Stellvertretung für die Vielen. Das anfangs noch bestehende statische Verhältnis zwischen den Wenigen-Erwählten und den Vielen-Nichterwählten, wird durch das Christusereignis zu einem dynamischen, denn die Heiden werden durch Christus von Nicht-Erwählten zu Erwählten. Die Erwählten nehmen stellvertretend den Platz vor Gott und für die Vielen ein, damit die Menschheit das Heil erlangen kann.

Diesen zentralen Gedanken expliziert Ratzinger in seinem Beitrag die „Kirche – Zeichen unter den Völkern“ weiter, indem er festhält, dass das Christusereignis das Schicksal der ganzen Welt entschieden hat, da das ganze Sein der Welt den Charakter einer aufsteigenden Geschichte hat, deren Höhepunkt sich in Jesus Christus verwirklicht hat. Der Kirche kommt von daher Verantwortung für die ganze Welt zu. Sie soll nämlich der Gestus der Einholung in das Christusereignis sein, da die Welt und der Mensch sich niemals selbst das Heil geben können. Die Kirche verschenkt sich somit einladend an die Welt und die Menschen und hält damit das Christusereignis in der Geschichte gegenwärtig.

In der „Einführung in das Christentum“ wendet sich Ratzinger der Thematik von der Seite des Menschen her zu. Zentrale Bedeutung kommt der Offenbarung am Dornbusch zu, wie sie in Ex 3, 1–22 bezeugt ist. Ratzinger sieht darin die Begründung des Gottesnamens in Israel, der am Anfang der Volkwerdung Israels geschieht und zugleich eine inhaltliche Sinnggebung erfährt. Gott

gibt sich als eine Art Individuum zu erkennen und offenbart paradoxerweise seinen Namen durch die Verweigerung seines Namens. Denn was Mose als Namen empfängt, ist ein Rätsel. Einerseits ist Gott der Gott der Väter und andererseits ist Gott der „Ich bin's“, der sich durch das Wort „Sein“ zu erkennen gibt. Diese Formel wird im Neuen Testament zu Kernformel des Glaubens an Jesus Christus. Alles mündet in die Erkenntnis, „dass nur *das* Verborgene als *der* ganz Nahe, dass nur *das* Unzugängliche als *der* Zugängliche, dass *das* Eine als *der* Eine, der für alles ist und für den alle sind“<sup>85</sup>, Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart.

Die Bedeutung der Kirche und damit das Geschenk dieser an die Welt thematisiert Ratzinger in den Jahren der verdichteten theologischen Reflexion, die am Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts liegen. Als Symbol für die Kirche greift Ratzinger auf das Bild bei den Kirchenvätern zurück, die die Kirche im Geheimnis des Mondes zu fassen versuchten. Im Geheimnis des Mondes zeigt sich nämlich nach Ratzinger ein Doppeltes: zum einen ist er Symbol für den Menschen, zum anderen Bild für die Gemeinschaft der Glaubenden, also die Kirche. Beide erhalten von Christus, dem wahren Helios, erst das Licht und können es nur von ihm her anderen schenken. In diesem Gedankengang ist für Ratzinger das Wort de Lubacs zentral: „Ohne die Kirche müsste Christus sich verflüchtigen, zerbröckeln, erlöschen.“<sup>86</sup> So mündet Ratzingers Gedankengang in die Erkenntnis, dass die Kirche es ist, durch die Jesus Christus die Distanz der Geschichte überwindet, um gegenwärtig zu bleiben. Die Kirche ist es, die allein Jesus Christus gibt (im Sinne von: verschenkt) und ihn in der Welt und für die Menschen lebendig hält. Sie schenkt der Welt und der Menschheit das Licht, das Christus ist, und gibt zugleich Halt und Maßstab.

Jahrzehnte später unternimmt Ratzinger es, einen Hinweis dahingehend zu geben, wie der Halt und der Maßstab, den die Kirche

---

85 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, op. cit., 135 (Hervorhebungen durch MK).

86 H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, op. cit., 20.

der Welt schenkt, genauer zu verstehen sind. Hierfür verwendet er sowohl bei den Salzburger Hochschulwochen 1992 wie bei seiner Vorlesung an der Universität Regensburg im Jahr 2006 den Terminus „interkultureller Dialog“ bzw. „Dialog der Kulturen“. Durch das von ihm verfasste Vorwort zum Buch Peras „Warum wir uns Christen nennen müssen“, weist Ratzinger als Benedikt XVI. auf die vertiefenden Ausführungen hin, die Pera zu den beiden eingeführten Termini vorgelegt, um damit seine Gedanken zum Thema zu entfalten. Demnach liegt das Geschenk, dass das Christentum und die Kirche der Welt und dem Menschen bringt, darin, die aus dem dogmatischen Kern und den Interpretationsprinzipien sich ergebenden kulturellen Konsequenzen aufzuzeigen. Die daraus entstandene christliche Kultur vermag mit allen anderen Kulturen in Dialog zu treten, da sie das Beste und Edelste für den Menschen hervorgebracht hat. Somit ist die Kirche durch ihre christliche Kultur der Gestus der Einladung an die Menschen, in das Christusergebnis einzutreten.

Überblick man das bisher Ausgeführte, so zeigt sich anhand der zahlreich nur angedeuteten Gedanken, dass die Spurensuche und -lese in Ratzingers Werk mit diesem Beitrag nicht angeschlossen ist. Deutlich tritt jedoch zu Tage, wie Ratzinger das Geschenk zu fassen versucht, das das Christentum und in besonderer Weise die Kirche, der Welt und dem Menschen schenkt. Eine vertiefende Analyse wird freilich das bisher Ausgeführte im Denken Ratzingers noch klarer hervortreten lassen.

## Abstrakt

### *Joseph Ratzingers Blick auf das Geschenk des Christentums an die Welt*

Der vorliegende Beitrag beinhaltet eine Spurensuche und -lese zum Thema „Das Geschenk des Christentums an die Welt“ im Werk Joseph Ratzingers, des späteren Papstes Benedikt XVI. In chronologischer Folge werden Beiträge aus den Jahren 1958 bis 2009 in den Blick genommen und analysiert. Grundlegend stellt Ratzinger heraus, dass das Heil das Geschenk Gottes an die Welt ist. Vermittelt wird dieses Geschenk Gottes an die Menschheit durch die Erwählten; zuerst durch das Volk Israel und in ihrer Fortführung durch die Kirche. In Jesus Christus erfolgt der entscheidende Schritt in der Offenbarung. Er ist das Heil Gottes in Person, er offenbart sich als der Zielpunkt der Geschichte und er schenkt sich als Maßstab der Welt und dem Menschen. Zentrale Bedeutung kommt der Kirche zu, da sie – wie der Mond – das Licht der Sonne, die Christus ist, als Ziel, Heil und Maßstab in der Welt gegenwärtig hält und damit den Menschen schenkt. Abgeschlossen wird die Spurensuche und -lese durch die von Ratzinger gebrauchten Wendungen „interkultureller Dialog“ und „Dialog der Kulturen“, die von Marcello Pera tiefer erschlossen sind. Hier zeigt sich, dass das Geschenk auch darin besteht, dass das Christentum – und besonders die Kirche – die aus dem Gottes- und Christusglauben entstandene Kultur der Welt und dem Menschen, um die Lebensverhältnisse des Menschen überall auf Erden zu verbessern.

## Abstrakt

### *Poglądy Josepha Ratzingera na temat daru chrześcijaństwa dla świata*

Niniejszy przyczynek zawiera poszukiwanie i odczytanie śladów na temat „daru chrześcijaństwa dla świata” w twórczości Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI. W porządku chronologicznym badane i analizowane są jego wypowiedzi z lat 1958–2009. Zasadniczą kwestią dla Ratzingera jest to, że zbawienie jest darem Boga dla świata. Ten dar Boga dla ludzkości jest przekazywany przez wybranych; najpierw przez naród izraelski, a w jego kontynuacji przez Kościół. W Jezusie



Chrystusie dokonuje się decydujący krok w objawieniu. Jest On zbawiającym Bogiem w swojej Osobie. Objawia się On jako cel historii i daje siebie jako wzorzec dla świata i człowieka. Kościół ma znaczenie centralne, ponieważ – jak Księżyc – odbija światło Słońca, którym jest Chrystus, obecny w świecie jako cel, zbawienie i norma, i w ten sposób udziela on Go ludziom. Poszukiwanie i odczytywanie śladów zamykają użyte przez Ratzingera wyrażenia „dialog międzykulturowy” i „dialog kultur”, które głębiej rozwija Marcello Pera. Tutaj staje się jasne, że dar polega również na tym, że chrześcijaństwo – a zwłaszcza Kościół – ofiaruje światu i ludziom kulturę zrodzoną z wiary w Boga i Chrystusa, aby poprawić warunki życia istot ludzkich wszędzie na ziemi.



Wojciech Węcowski

## Kościół – media – wiara

Nauczanie papieskie, które od czasów Jana Pawła II charakteryzuje się epokową zmianą stosunku do środków społecznego przekazu, dostrzega w nich pole, na którym nie może zabraknąć Ewangelii. Jan Paweł II media nazywał „pierwszym areopagiem”<sup>1</sup>, Benedykt XVI „forum”, „cyfrowym kontynentem”<sup>2</sup>, a papież Franciszek widzi w nich „agorę”, na której Kościół powinien prowadzić dialog ze współczesnym człowiekiem. W każdym z tych trzech wymiarów jest miejsce na głoszenie zbawienia, dzielenie się wiarą z drugim człowiekiem, prowadzenie go do Chrystusa i Kościoła. Jest to zgodna kontynuacja nauczania ojców soborowych, którzy w Dekrecie o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* podkreślali, że

Kościół katolicki został ustanowiony przez Chrystusa Pana, aby nieść zbawienie wszystkim ludziom i z tego względu zobowiązany jest do głoszenia Ewangelii, dlatego uznaje on, że do jego obowiązków należy głoszenie orędzia zbawienia, również za pomocą środków społecznego przekazu i pouczanie ludzi o właściwym ich wykorzystywaniu<sup>3</sup>.

- 1 Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, 37.
- 2 Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Watykan, 24 stycznia 2009 r.
- 3 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, 3.

Ojcowie soborowi nie kryli entuzjazmu dla mediów, wskazywali na ich pozytywny walor, zachęcając do dobrego, tzn. odpowiedzialnego, z nich korzystania, natomiast nie dostrzegali jeszcze szerokiej gamy zagrożeń, jakie wiążą się z oddziaływaniem mediów na człowieka i społeczeństwa. Potwierdza to chociażby wstęp do dokumentu *Inter mirifica*:

Wśród niezwykłych wynalazków techniki, które zwłaszcza w najnowszych czasach ludzki geniusz z pomocą Bożą rozwinął spośród rzeczy stworzonych, Matka Kościół ze szczególnym zainteresowaniem przyjmuje i popiera te, które w największym stopniu dotyczą ducha ludzkiego i które otworzyły nowe drogi bardzo łatwego przekazywania wszelkiego rodzaju informacji, przemysłów i zaleceń. Wśród tych właśnie wynalazków wyróżniają się środki, które ze swej natury zdolne są bezpośrednio wpływać nie tylko na poszczególnych ludzi, lecz także na zbiorowości i na całą społeczność ludzką, a mianowicie: prasa, kino, radio, telewizja i inne tym podobne, które dlatego słusznie można nazwać środkami społecznego przekazu<sup>4</sup>.

Soborowy dekret nakreśla dwie ważne funkcje mediów w odniesieniu do Kościoła i wiary: informacyjną oraz formacyjną. Jedna i druga są ze sobą powiązane, a ich wspólnym mianownikiem, zgodnym z etyką mediów, jest wiarygodność przekazu – prawda dziennikarska. Tylko pod takim warunkiem informacja religijna może mieć wymiar formacyjny.

## Ewangelizacja przez media

Łączenie dwóch funkcji mediów – informacyjnej i formacyjnej – w odniesieniu do treści religijnych przekłada się na ewangelizację, do której tak często zachęcani jesteśmy w nauczaniu papieskim, ponieważ Kościół zrodził się z ewangelizacji i – jak mówił już

---

4 Sobór Watykański II, Dekret o środkach..., dz. cyt., 1.

papież Paweł VI — „Kościół jest dla ewangelizacji”<sup>5</sup>. Jest ona skutkiem medialnym długoterminowym, czyli musi być odpowiednio przygotowana jako materiał do przekazu medialnego.

W nauczaniu papieskim podkreśla się często, że podstawą ewangelizacji jest dawanie świadectwa<sup>6</sup>. Uprzywilejowane narzędzia w procesie nowej ewangelizacji, jakimi są media, mogą w wyjątkowy sposób przedstawić jakiś przykład życia w wierze. W ten sposób także pośrednio dokonuje się wyjaśnienie Ewangelii, według której żyje dany człowiek lub wspólnota rodzinna. Współczesny odbiorca potrzebuje świadków, ponieważ wierzy im bardziej niż swoim nauczycielom. Tutaj wypada wspomnieć słowa Pawła VI, do których często nawiązywał Jan Paweł II: „Człowiek współczesny słucha chętniej świadków niż nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to czyni to dlatego, że są świadkami”<sup>7</sup>. Świadek autentycznego życia religijnego może stać się sensacją medialną.

Prawdą jest, że niełatwo przedstawić realizację Ewangelii w codziennym życiu, ale uchwycenie tego rzeczywistniania wiary jest podstawą do uznania kogoś za profesjonalnego dziennikarza religijnego. Mówimy często, że w dziennikarstwie szuka się tylko sensacji, ale „sensacją” może być także — jak już wyżej to zostało podkreślone — życie świadków wiary Ewangelią, zwłaszcza w coraz bardziej indyferentnym świecie. Czyż autentyczne postawy np. św. Matki Teresy z Kalkuty czy św. Jana Pawła II nie były „sensacjami” nawet dla ludzi spoza Kościoła? Media mają wyjątkową możliwość ukazania autentycznego życia w wierze w sensacyjnym obrazie, który może skutecznie zainteresować rzesze odbiorców. Dziś również można życie Kościoła, wspólnoty chrześcijańskiej czy działalność Watykanu przedstawiać jako wydarzenia wykraczające poza zwyczajność, bezprecedensowe, które zafascynują odbiorcę,

---

5 Paweł VI, Adhortacja apostolska O ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, 14.

6 Jan Paweł VI, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris Missio*, 42.

7 Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, dz. cyt., 41.

a w konsekwencji — poprowadzą do pogłębiania wiary, religii, świadomości tego, czym jest Kościół.

Mówiąc o dawaniu świadectwa o wierze, nie sposób nie wspomnieć o katechezie. Środki masowego przekazu mogą być pomocne w docieraniu do osób o różnym poziomie wiary<sup>8</sup>. Przekaz katechezy będzie sukcesem, jeśli będzie dokonywany przez odpowiednio przygotowane do tego osoby, czyli wierzących profesjonalistów, którzy doskonale będą rozumieli/znali swojego odbiorcę. Trzeba pamiętać, o czym często zapomina się wśród osób pracujących w mediach katolickich, że największa spontaniczność w przekazie medialnym wymaga dokładnego przygotowania. Tym bardziej w tej sytuacji Kościół potrzebuje profesjonalnych dziennikarzy katolickich. Tylko oni będą w stanie zaprezentować odpowiednią katechezę, szczególnie dla dorosłych.

## Nowe wyzwania współczesnych mediów

Dobrze przygotowany do swojego zawodu dziennikarz rozumie oddziaływanie pomiędzy nadawcą a odbiorcą przekazu. Ta relacja zawsze jest uzależniona od medium, które w każdej swojej postaci daje nowe wymagania, korzyści i możliwości. Dziś przede wszystkim należy zwrócić uwagę na media cyfrowe, które zrewolucjonowały świat przekazu. Komputery, komunikatory, smartfony i związane z nimi Internet wpłynęły na znaczną zmianę form przekazu informacji, co również widać w obszarze wiadomości kościelnych i formowania religijnego. Ojcowie soborowi podkreśli:

Właściwe wykorzystanie tego prawa (do informacji) wymaga, aby przekaz był zawsze prawdziwy co do swego przedmiotu oraz integralny przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości<sup>9</sup>.

---

8 Jan Paweł II, Orędzie dla krajowego radia katolickiego: *Wielkie zadanie edukacyjne środków komunikacji społecznej*, 30.01.1985, nr 4; [w:] INS.VIII/1/1985, s. 263; por. też EN 46.

9 Sobór Watykański II, Dekret o środkach..., dz. cyt., 5.

## Ponadto przekaz informacji zawsze powinien być

godziwy i stosowny, tzn. święcie respektować prawa moralne oraz prawa należne człowiekowi i szanować jego godność zarówno w gromadzeniu, jak i publikowaniu wiadomości; nie każda wiedza bowiem przynosi pożytek, „miłość zaś buduje” (1 Kor 8, 1)<sup>10</sup>.

Szybkość przekazywanej dziś wiadomości spowodowała odwrotny skutek. Kiedyś szybka informacja była dobrą informacją i w ten sposób respektowała ona prawo człowieka do bycia informowanym. Współcześnie szybkość przekazu wpłynęła na niedokładność, często brak możliwości zweryfikowania prawdziwości informacji. Sposób informowania o Kościele i formowaniu wiary wśród użytkowników współczesnych – cyfrowych – mediów wymaga szczególnej uwagi. Tak jak kiedyś Marshal McLughan zwracał uwagę na „ciepłe” i „zimne” media oraz ich wpływ na odbiorcę, tak i dzisiaj w sferze komunikowania religijnego należy przede wszystkim ocenić moc oddziaływania pod kątem skutków ich wpływu na użytkowników mediów cyfrowych. W badaniach bardzo często wykazywany jest negatywny wpływ Internetu na człowieka w porównaniu do epoki przedinternetowej. Nicholas Carr dowodzi zmian w umyśle. Pisze, że regularne korzystanie z Internetu powoduje trwałe zmiany fizjologiczne w mózgu, tzn. widoczne jest to w sposobie naszego uczenia się, działania i myślenia<sup>11</sup>. Dowodzi, że trwałe wpływ tego medium modyfikuje nasze synapsy, sprawiając, że odczuwamy intensywny głód częstych zmian w obrazie i treści, mamy mniejszą umiejętność koncentracji i skupienia niż nasi przodkowie<sup>12</sup>. W takich realiach trudno informować o Kościele. Sherry Turkle natomiast dowodzi, że powszechne korzystanie z Internetu i nowoczesnych mediów społecznościowych nie tyle tworzy nowe wspólnoty, ile zastępuje

---

<sup>10</sup> Sobór Watykański II, Dekret o środkach..., dz. cyt., 5.

<sup>11</sup> N. Carr, *Płytki umysł. Jak internet wpływa na nasz mózg?*, Gliwice 2012.

<sup>12</sup> P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, Warszawa 2021, s. 148.

niszczone przez to korzystanie z tych mediów wspólnoty w świecie realnym<sup>13</sup>.

W odniesieniu do tego Franciszek zauważa:

Wspólnota jest o tyle silniejsza, o ile jest bardziej spójna i solidarna, ożywiana uczuciami zaufania i dążąca do wspólnych celów. Wspólnota jako sieć solidarna wymaga wzajemnego słuchania i dialogu opartego na odpowiedzialnym używaniu języka. Jest oczywiste dla wszystkich, że w obecnym rozwoju sytuacji wirtualna wspólnota społecznościowa nie jest automatycznie synonimem wspólnoty. W najlepszych przypadkach wspólnoty są w stanie wykazać spójność i solidarność, ale często pozostają jedynie skupiskami osób, które rozpoznają się wokół interesów lub kwestii charakteryzujących się słabymi więzami<sup>14</sup>.

W odniesieniu natomiast do serwisów społecznościowych Franciszek słusznie podkreśla, że często tożsamość każdego człowieka będącego w danym serwisie społecznościowym

opiera się na przeciwieństwie wobec innego, nienależącego do grupy: określa się, wychodząc od tego, co dzieli, a nie od tego, co łączy, eksponując podejrzliwość i dając upust wszelkiego rodzaju uprzedzeniom (etnicznym, seksualnym, religijnym i innym). Tendencja ta podtrzymuje grupy, które wykluczają heterogeniczność, podsycając również niepojętą indywidualizm w środowisku cyfrowym, doprowadzając czasami do podżegania spirali nienawiści. To, co powinno być oknem na świat, staje się zatem witryną, w której eksponuje się własny narcyzm<sup>15</sup>.

Papież, podsumowując swoją refleksję, podpowiada, że sieć internetowa może wspierać głównie relacje z drugim człowiekiem,

<sup>13</sup> S. Turkle, *Samotni razem: dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki a mniej od siebie nawzajem*, Kraków 2013.

<sup>14</sup> Franciszek, Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Wszyscy tworzymy jedno. Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich*, Watykan 2019.

<sup>15</sup> Franciszek, Orędzie a 53. Światowy..., dz. cyt.



ale może także — przed czym przestrzega — całkowicie odciąć od społeczeństwa — wspólnoty. Tę refleksję szczególnie odnoszę do wykluczania się z Kościoła, a także stwierdzenia braku potrzeby bycia we wspólnocie wierzących. Sieć, obecność na portalach społecznościowych, nadmiar użytkowania smartfonów może całkowicie zastąpić życie w Kościele i odciągnąć od wiary, zastępując ją np. samoizolacją.

To młodzież najczęściej jest przekonana, że sieć może dać pełnię samorealizacji, a wirtualność zastępuje im często wiarę. Hipotetycznie można powiedzieć, że nadmiar korzystania z mediów elektronicznych, czyli dawanie dzieciom i młodzieży możliwości do bezgranicznego korzystania z sieci, sadzając ich przed ekranami komputerów i smartfonów od pierwszych lat życia zrodzi tzw. deficyt wiary. Symptodem tego zjawiska jest fakt, że media dziś zawładnęły również światem emocji człowieka. To one wywołują lęk, płacz, radość i samozadowolenie czy poczucie szczęście. Samo uczestniczenie w świecie wirtualnym jest już podstawą do czucia się dobrze, dlatego w wielu przypadkach wirtualny świat może zastępować wiarę człowieka w Boga. Manfred Spitzer podaje również, że smartfony szkodzą zdrowiu, społeczeństwu, zdrowiu, zagrażają demokracji<sup>16</sup>. Można również do tych wniosków dołożyć i nasz, że szkodzą również wymiarowi wiary ludzkiej.

## Obraz rzeczywistości

Dla potrzeb referatu został przeprowadzony sondaż wśród uczniów szkoły średniej. Grupę badawczą stanowiło 68 osób (42 dziewczęta, 26 chłopców). Osoby te, będące w wieku 15–18 lat, reprezentują środowisko miejskie w liczbie 19 dziewcząt i 14 chłopców, wiejskie — 23 dziewcząt i 12 chłopców. Badanie przeprowadzono podczas katechezy.

---

<sup>16</sup> M. Spitzer, *Epidemia smartfonów*, *Dobra Literatura*, Słupsk–Warszawa 2021, s. 40.

Wśród dziewcząt pochodzących z miasta 12 zadeklarowało się jako wierzące, 4 niewierzące, 2 niemające zdania, a 1 jako agnostyczka. Wśród pochodzących ze wsi 19 dziewcząt potwierdziło, że są wierzącymi osobami, 1 niewierząca, a 3 niepewne w wierze. Wśród chłopców ze środowiska miejskiego 9 deklaruje się jako wierzący, 4 jako niezdecydowani. Ze środowiska wiejskiego 12 osób zadeklarowało, że identyfikują się z wiarą. Na pytanie o uczestnictwo we mszy św. 10 chłopców odpowiedziało, że chodzą regularnie, 13 od czasu do czasu, a jedna osoba w ogóle nie. Wśród dziewcząt 22 chodzi regularnie co niedzielę do kościoła na mszę świętą, 13 – od czasu do czasu, a 6 dziewcząt w ogóle nie.

W dalszej części w ankiecie wystąpiło pytanie: „Czy interesują Cię wiadomości o Kościele przekazywane przez media?”. 10 chłopców odpowiedziało pozytywnie, a 16, że nie. Wśród dziewcząt 14 wybrało odpowiedź „tak”, a 27 „nie”. Nikt z badanych nie korzysta z portali katolickich. Smartfony i Internet służą 15 chłopcom do szukania modlitw, a 11 – nie. Wśród dziewcząt 19 posługuje się smartfonem w poszukiwaniu modlitw, 23 – nie.

Wśród badanych większość napotyka na informacje religijne w telewizji i dotyczą one głównie skandali (pedofilia). Tylko nieliczni odnajdują w przekazie medialnym pozytywny obraz Kościoła, jak np. pielgrzymki papieskie. Z najmłodszych lat badana młodzież pamięta o czasopiśmie katolickich dla dzieci. Tu widać duży wpływ obecności dzieci na mszach św. oraz wpływ katechez. W telewizji młodzież napotyka najczęściej filmy religijne, aczkolwiek niektórzy nie potrafią odróżnić filmu religijnego od profanującego religię, gdyż dwie badane osoby wskazały na „Kler” jako film religijny. Często widać brak systematyczności w pogłębianiu wiedzy religijnej i życiu w wierze. Niektórzy deklarują się jako niewierzący, ale do kościoła na Eucharystię chodzą co tydzień. Tylko 3% badanych traktuje media jako pomoc do formowania się w wierze. Dla większości formowanie się jest za trudne – 40% badanych lub za nudne – 57% badanych. Twierdzą, że formacja w wierze najlepiej odbywa się: w rodzinie – 45%, na katechezie – 30% i w kościele – 20%.

Tylko 5% widziałyby możliwość formowania się przez media. Z tego wynika, że w środowisku szkoły średniej 2% można przygotować do formowania się odpowiednio w wierze przy użyciu mediów. 80% badanych jest przekonana, że msza św. transmitowana przez media jest tym samym co uczestnictwo na żywo w Eucharystii.

Badania młodzieży wykazały, że większość to osoby wierzące, mniej jest praktykujących. Jednak nieliczni interesują się sprawami Kościoła i mały procent jest zainteresowany pogłębianiem wiary. Większość – bo aż 70% – potwierdziła, że traktują media jako pomoc do nauki, źródło informacji, ale nie wiedzy o Kościele. Przede wszystkim dla badanych media to relaks i rozrywka oraz możliwość porozumiewania się z innymi.

W obecnych czasach musimy zdać sobie sprawę z dwóch wniosków. Przez nowe – cyfrowe – media młodzi ludzie są odciągani od Kościoła. Świat wirtualny staje się ich wspólnotą, ale często jest to świat bez wymagań, bez odpowiedzialności. W tej sytuacji najlepszy okres formowania religijnego to czas wieku wczesnoszkolnego i szkolnego. W tym okresie wymagane jest towarzyszenie rodziców, opiekunów, wychowawców, katechetów w przekazywaniu wiary. Smartfony nie są dobrą drogą do formowania w wierze młodzieży. W tym wszystkim nie można zapominać o kształceniu religijnym dorosłych. Oni również mogą zostać wchłonięci w świat Internetu, ale na bazie doświadczenia i swojej mądrości przez odpowiednie wskazania można ich łatwiej formować do wiary i informować o Kościele. Pomimo tego, że ewangelizowanie przez media jest coraz trudniejsze, to warto wsłuchać się w słowa Benedykta XVI:

W świecie cyfrowym trzeba ukazać, że pełna miłości Boża troska o nas w Chrystusie to nie przeszłość ani też uczona teoria, lecz bardzo konkretna i aktualna rzeczywistość. Duszpasterstwo w świecie cyfrowym musi umieć pokazać ludziom naszych czasów i zagubionej współczesnej ludzkości, że „Bóg jest blisko, że w Chrystusie nawzajem do siebie należymy”.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*, 2010.

## **Abstrakt**

*Kościół — media — wiara*

„Kościół—media—wiara” ukazuje współczesne działanie środków masowego przekazu w odniesieniu do informowania o Kościele oraz formowaniu w wierze. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II należy stwierdzić, że aby media miały wymiar ewangelizacyjny, muszą poruszać się w obszarze informacyjnym i formacyjnym, bazując na prawdzie. Współczesne jednak media utrudniają funkcje ewangelizacyjną mediów. Przyczyną tego jest charakterystyczny sposób oddziaływania na odbiorcę, który degradowe zdolności wspólnotowe i koncentrację. Niniejsze opracowanie zawiera także omówienie wyników badań przeprowadzonych wśród młodzieży szkół średnich, które wskazują na duże zagrożenie w łatwości informowania i formowania w wierze współczesnego człowieka.

## **Abstract**

*Church — media — faith*

The paper entitled “Church—media—faith” shows the contemporary effect of mass media in relation to informing about Church and formation of faith. According to the teaching of the Second Vatican Council, media need to play an informative and formative role, based on the truth, if they are to have an evangelic dimension. However, the contemporary media do not facilitate the evangelic function of media. The reason of such state is the characteristic way of influencing the recipient, which threatens to degrade the Community abilities and human concentration. The paper also includes current research carried out among high school students. The findings of the research reveal great threat media pose to the contemporary man informing him and forming his faith with ease.

Piotr Morciniec

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0001-6312-8296>

## Chrześcijanie wobec wojny

Przynależność do grupy wyznaniowej nie daje automatycznej gwarancji dokonywania właściwych wyborów, korzystania z właściwych środków czy formułowania poprawnych ocen moralnych konkretnych działań. Stąd zasadne jest stawianie pytań dotyczących stosunku chrześcijan jako jednostek i jako wspólnoty wierzących (Kościoła czy Kościołów) do wojny jako formy agresji jednego państwa (bloku) przeciw drugiemu. Nie ma potrzeby uciekać się do czasów II wojny światowej i przerażającego w swojej wymowie napisu na pasach mundurów agresorów: „Got mit uns” (Bóg z nami). Wystarczy bowiem odwołać się do najnowszych doświadczeń związanych z agresją Rosji na Ukrainę i pozycji, jaką zajął wobec niej Patriarchat Moskiewski, aby uświadomić sobie, że także chrześcijaństwo można wmanipulować w „służbę” okrucieństwu wojny. Także jedyna wojna w Europie po II wojnie światowej – konflikt na Bałkanach (1992–1995) – która najmocniej uderzyła w ludność cywilną Bośni, niesie ze sobą zatrważające wnioski. Agresorami i oprawcami w tej wojnie byli chrześcijanie, ich ofiarami głównie muzułmanie, a kwalifikacja prawnego-etycznego dokonanych tam zbrodni brzmi „ludobójstwo”<sup>1</sup>. Takie współczesne doświadczenia historyczne związane z wojną sprawiają, że tytułowy problem nie daje się rozwiązać

<sup>1</sup> Zob. *Bosnian genocide: the essential reference guide*, ed. P. R. Bartrop, 2016.

przy pomocy prostych odpowiedzi, przynajmniej w warstwie praktycznej. Odcinając się zarówno od naiwnego i ostatecznie groźnego skrajnego (radykałnego) pacyfizmu<sup>2</sup>, jak i od rozmytego ogólnego sprzeciwu wobec wojny, który jest swoistym wykrętem społecznym, pytamy o właściwe miejsce chrześcijan w kontekście wojny, a ostatecznie w budowaniu pokoju ogólnoświatowego.

## Pokój znakiem rozpoznawczym chrześcijanina

Jeżeli Bóg Wcielony nosi imię własne „Książę Pokoju”, a jego ziemska działalność spięta jest „pokojową klamrą” – od „a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2, 14) przy jego narodzinach, do pozdrowienia przez Chrystusa Zmartwychwstałego: „Pokój wam” (Łk 24, 36), które kieruje do swoich uczniów – to jednoznaczne opowiedzenie się po stronie pokoju jest warunkiem *sine qua non* dla chrześcijanina. Rosnąca świadomość, że „chrześcijaństwo jest religia pokoju, a Chrystus ze swoim orędziem ewangelicznym jest źródłem pokoju”<sup>3</sup>, sprawia, iż rozwiązanie tytułowego problemu wydaje się proste: chrześcijanie są radykalnymi przeciwnikami wojny. Doświadczenie praktyczne oraz wieki historii pokazują jednak jednoznacznie, że powyższy skrót myślowy jest co najwyżej apelem życzeniowym lub próbą opisu chrześcijańskiego ideału, a nie wyrazem stanu faktycznego.

Mimo biblijno-teologicznego przesłania o prymacie pokoju przez wieki wysiłki chrześcijańskich myślicieli skupiały się raczej na problematyce godziwości prowadzenia wojny, a dopiero wstrząsające doświadczenia wojen XX wieku doprowadziły do jednoznacznej

---

2 Rozwinięcie: J. Brezcko, *Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej”*, „Edukacja Etyczna” 16 (2019), s. 145–162, <https://doi.org/0.24917/20838972.16.9>; C. Smuniewski, *Pacyfizm oczami chrześcijan. Przyczynek do badań nad rolą religii w procesach tworzenia bezpieczeństwa*, „Teologia w Polsce” 12 (2008) nr 1, s. 75–89.

3 J. Nagórny, *Wprowadzenie*, [w:] *Wojna sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, wyd. KUL, Lublin 2003, s. 12.

zmiany podejścia w kierunku „orientacji na pokój”<sup>4</sup>. Wydaje się jednak, że prymat pokoju nad wojną z poziomu etyki trafnie oddaje teza: „Pokój [...] uważany jest za fundamentalną wartość dla życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Tymczasem wojna nie jest wartością, a może jedynie w niektórych przypadkach być uznana za obronę wartości”<sup>5</sup>.

Odwołując się do kanonu nauczania o pokoju, do encykliki *Pacem in terris* św. papieża, Jana XXIII, uświadamiamy sobie na nowo, że bez prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności<sup>6</sup> (tzw. czworobok janowy pokoju) nie zaistnieje świat wolny od wojen. Wojna tocząca się za naszą wschodnią granicą przemawia do nas wymowniej, zwłaszcza że spotykamy się z uchodźcami, ofiarami tej wojny, twarzą w twarz. Nie można jednak nie zauważyć, iż w różnych rejonach świata wciąż toczą się wojny, a tym samym możemy mówić o ciągłości wojny na świecie, o permanentnym braku pokoju w skali globalnej. Chrześcijanie obecni w różnych częściach świata wciąż są konfrontowani z dramatem wojny, ofiar wśród ludności cywilnej, zwłaszcza dzieci, wciąż mierzą się z pytaniem o swoje miejsce na mapie konfliktów zbrojnych.

Istotny problem, nie tylko teoretyczny, stanowi niedookreślenie definicyjne pojęcia wojny – zarówno na gruncie prawa konstytucyjnego, jak i międzynarodowego. Zdaniem znawców prawa międzynarodowego wojna stanowi „zerwanie stosunków pokojowych pomiędzy państwami i rozpoczęcie wrogich działań, które charakteryzują się walką zbrojną”<sup>7</sup>. Mimo iż jest ona obecnie zakazana, pozostaje nadal jednym ze sposobów prowadzenia polityki. Dlatego

---

4 Zob. B. Bartosik, *Tylko pokój jest sprawiedliwy*, „Więź” (2016) nr 4 (666), s. 20–29.

5 H. Skorowski, *Wojna etycznie usprawiedliwiona w świetle katolickiej nauki społecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 53 (2017) nr 3, s. 187–188.

6 Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 35, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Rzym–Lublin 1996, s. 361–401.

7 M. E. Kołodziejczak, *Definicjno-prawne regulacje wojny oraz terminów pochodnych*, „Roczniki Nauk Prawnych”. XXVIII (2018) nr 4, s. 52, <https://doi.org/10.18290/rnp.2018.28.4-4>.

też określana bywa jako „kontynuacja polityki środkami przemo-  
cy, której głównym przejawem jest walka zbrojna”<sup>8</sup>. Zaskakujący  
jest fakt, że w „słowniku powstałym na potrzeby działań podejmowa-  
nych przez NATO nie ma pojęcia «wojny»”<sup>9</sup>. Mimo wskazanych  
niedoborów w określeniu pojęcia wojny wydaje się, że jego intuicyj-  
no-praktyczne rozumienie bliskie jest przytoczonym wyżej defini-  
cjom i można na nim budować analizy dotyczące stosunku grupy  
wyznaniowej, jaką są chrześcijanie, do tego zjawiska.

Nie podlega natomiast dyskusji, co okaże się jednak w toku ana-  
liz nie tak oczywiste, że „ani Kościół, ani poszczególni chrześcijanie  
nie mogą wzywać do wojny; nie mogą też się na nią łatwo godzić”<sup>10</sup>.  
Jak pokazuje stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego, nawet tak  
fundamentalna teza bywa kwestionowana. Jednak mimo iż „nauka  
społeczna Kościoła głosi kult pokoju”, nie może to jednak być kult  
pokoju za wszelką cenę. Bowiem chrześcijanie i Kościoły „nie mogą  
przyjąć postawy, że należy jej [wojny – uzup. P. M.] unikać za wszelką  
cenę, gdyż mogłoby się okazać, że ceną tą jest zdrada fundamen-  
talnych wartości życia chrześcijańskiego i rezygnacja z solidarnej  
odpowiedzialności za przyszłość świata. Pokój, który byłby zgodą  
na ewidentne zło i prowadził do znieprawienia ludzkich sumień, nie  
byłby prawdziwym pokojem”<sup>11</sup>. Tym samym odnosimy się do wciąż  
aktualnego pytania o zasadność tezy o wojnie sprawiedliwej, sta-  
nowiącej wyraz urzeczywistniania prawa do uprawnionej obrony.

## Teoria wojny sprawiedliwej

Nauczanie Kościoła katolickiego na temat wojny sprawiedliwej<sup>12</sup>  
warto przeanalizować pod kątem jego siły nośnej w nuklearnej

---

8 J. Pawłowski, A. Ciupiński, *Słownik terminów z zakresu bezpieczeństwa narodo-  
wego*, AON, Warszawa 2002, s. 156.

9 M. E. Kołodziejczak, *Definicyjno-prawne regulacje...*, dz. cyt., s. 154.

10 J. Nagórny, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 15.

11 H. Skorowski, *Wojna...*, dz. cyt., s. 188.

12 Omówienie: H. Skorowski, *Wojna...*, dz. cyt., s. 189–191.



współczesności. Pierwszy istotny wymóg w tym nauczaniu stanowił od najdawniejszych czasów konieczny związek zastosowania siły obronnej z mającym nastąpić pokojem, który mieści się w pojęciu dobrej intencji działania, do której należą ponadto: postrzeganie wojny jako ostatecznego środka rozstrzygnięcia sporów i humanitarny sposób jej prowadzenia (ograniczenia towarzyszących wojnie okrucieństw). Wojna była zatem niezmiennie postrzegana jako zło, ale w przypadku wojny obronnej (sprawiedliwej) była ona tzw. mniejszym złem. Drugi wymóg stanowi słuszna przyczyna, czyli naruszenie podstawowych praw należnych każdemu państwu przez agresję aktualną lub dokonaną.

Wydaje się, że w średniowieczu łatwiej było usprawiedliwić zaangażowanie chrześcijan w wojnę argumentami – wydawać by się mogło – religijnymi. Z jednej strony chrześcijanie prowadzili wojny przeciw wrogom wiary lub poganom (tzw. święte wojny<sup>13</sup>) i podejmowali wysiłki wyzwolenia Ziemi Świętej z rąk muzułmanów (specyficzna forma świętej wojny: wojny krzyżowe). Z drugiej strony broń konwencjonalna pozwalała ograniczyć szkody wyrządzone ludności cywilnej i przewidzieć pole rażenia. Pułapka i etyczna naganność takiego rozumowania ukazała się oczom współczesnych w całej ponurej okazałości, kiedy muzułmańscy bojownicy dżihadu zaangażowali się w „świętą wojnę” w Europie w celu odzyskania „swoich terenów”<sup>14</sup>. Dwa kolejne przełomy w teorii wojny sprawiedliwej stanowiły: najpierw – zastosowanie w wojnie prochu i broni palnej (XVI w.), a następnie – użycie broni atomowej (II wojna światowa).

Ponieważ granice między wojną zaborczą a obronną w trakcie działań zazwyczaj się zacierają, konieczne stało się określenie zasad niezbędnych do uznania działań obronnych za wojnę sprawiedliwą, co wypracowali kolejno: św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu,

---

<sup>13</sup> Krytyka teorii „świętej wojny” – zob. M. Walzer, *Wojna sprawiedliwa i wojna święta: raz jeszcze*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 53 (2017), nr 3, s. 24–35, <https://doi.org/10.21697/spch.2017.53.3.01>.

<sup>14</sup> M. Walzer, *Wojna sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 26–28.

a w nowych realiach broni palnej w XVI wieku Francisco de Vitoria oraz Francisco Suarez<sup>15</sup>. Zdaniem dwóch ostatnich „idea wojny sprawiedliwej przyniosła efekt odwrotny od oczekiwanego – zamiast wpłynąć na ograniczenie działań wojennych, przyczyniła się ona do ich eskalacji”<sup>16</sup>. Dlatego podjęli wysiłek doprecyzowanie kryteriów wojny obronnej, aby za użyciem siły przemawiały mocne argumenty oraz właściwa kalkulacja zysków i strat. Natomiast wspomniany wyżej drugi z przełomów (nuklearny) doprowadził do zmiany doktryny, a co za tym idzie, także nastawienia chrześcijan, przynajmniej zachodnich, do teorii wojny obronnej.

Po II wojnie światowej Pius XII dopuszczał jeszcze wojnę obronną, o ile jest kontrolowalna, ale radykalnie odcinał się od wykorzystania w niej broni atomowej, która niesie ze sobą ryzyko nie do skalkulowania: nie ma za cel obrony, lecz unicestwienie: „Przez pokój nic nie ginie, przez wojnę można utracić wszystko”<sup>17</sup>. Dlatego nawoływał on do zwalczania przyczyn wojny metodami politycznymi. Następnie tak papież, jak i Sobór Watykański II, doprecyzowali to powszechnie obowiązujące nauczanie.

Nie może ująć uwadze, że bardzo radykalnie przeciwko wojnie wystąpił św. Jan XXIII w *Pacem in terris*. W tej encyklice nie tylko domagał się zaniechania zbrojeń, ale uznał wojnę za nieakceptowalny środek do przywrócenia naruszonego porządku i praw. Uderzające jest, że w tym dokumencie nauczania powszechnego Kościoła nie mówi się już o prawie do obrony w formie wojny sprawiedliwej<sup>18</sup>. Tak radykalne stanowisko zostało nieco złagodzone w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, gdzie czytamy: „Ale wojny ze spraw ludzkich nie wyrugowano. Póki zaś będzie istniało

15 G. Putz, *Krieg*, [w:] *Neues Lexikon der christlichen Moral*, hrsg. H. Rotter, G. Virt, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 1990, s. 398–399.

16 A. Romejko, *Wolność od przemocy jako chrześcijański paradygmat*, [w:] *Teologia osoby w perspektywie świętości*, red. J. Radkiewicz, Szczecin 2017, s. 90.

17 Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1941 r.*, „Acta Apostolicae Sedis” 34 (1942), 16–17.

18 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, zwł. nr 109–119. Zob. B. Bartosik, *Tylko pokój...*, dz. cyt., s. 23.

niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę, póty rządów nie można zaprzeczać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpierw wszystkie środki pokojowych rokowań” (nr 79). Ten dość pesymistyczny realizm, połączony z dramatycznymi apelami o pokój, dochodzi do głosu w czasie kolejnych pontyfikatów, szczególnie Pawła VI i Jana Pawła II. Apel Pawła VI przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ – „Ludzkość musi położyć kres wojnie, jeśli wojna nie ma położyć kresu ludzkości”<sup>19</sup> – jest w tej kwestii aż nadto wymowny. Z kolei zdaniem Jana Pawła II wojna jest najbardziej barbarzyńskim i najmniej skutecznym środkiem rozwiązywania konfliktów<sup>20</sup>. Obydwaj pasterze Kościoła głosili, że teoria wojny sprawiedliwej w czasach nuklearnych należy do przeszłości, ale przy słabościach (zł) człowieka działania wojenne obronne będą nadal tolerowane, a nawet konieczne (por. KKK nr 2308). Jak długo nie będzie wzajemnego zaufania między poszczególnymi stronami (narodami), a produkcja i handel bronią będą „istotną częścią systemu ekonomicznego”<sup>21</sup>, powstawać będą napięcia i pojawiać się będzie groźba wyścigu zbrojeń.

W tym kontekście należy wskazać istnienie w chrześcijaństwie zachodnim dwóch niekompatybilnych spojrzeń na miejsce wojny obronnej w erze nuklearnej. Hasłowo można mówić o zwolennikach zmodyfikowanego ujęcia wojny sprawiedliwej, którzy utrzymywali, że wojna nuklearna również może być prowadzona w granicach tej tradycyjnej koncepcji, oraz o pacyfistach nuklearnych. Zdaniem pierwszych z faktu, że broń nuklearna mogła być użyta na potencjalnej wojnie, wynika, iż powinna ona być produkowana w celu odstraszenia. Zwolennicy pacyfizmu nuklearnego utrzymywali natomiast, że wojna nuklearna nie może być prowadzona w ramach

---

<sup>19</sup> Paweł VI, *Przemówienie do Narodów Zjednoczonych*, „Notificaciones” (1965) nr 11–12.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju, 1.01.1982, nr 12.

<sup>21</sup> J. Salij, *Wojna o pokój? O wojnie i pokoju widzianymi oczami chrześcijanina*, wyd. M, Kraków 2003, s. 9 (rozwinięcie: s. 8–10).

zasad wojny sprawiedliwej, ponieważ ze swej natury jest ona niemożliwa. Samo odstraszenie nuklearne niesie ze sobą groźbę zniszczenia nuklearnego, niedopuszczalne ryzyko błędnej kalkulacji i nieumyślnego użycia broni jądrowej, a tym samym odstraszenie nie może być akceptowane<sup>22</sup>. Przytoczone powyżej wypowiedzi pastery Kościoła katolickiego wyraźnie zmierzają w kierunku pacyfizmu nuklearnego, podobnie zresztą jako przedstawiciele Kościołów protestanckich.

Niezależnie od naszkicowanych wyżej tendencji promowania pokoju w *Katechizmie Kościoła katolickiego* nie pominięto kwestii wojny sprawiedliwej, traktując ją jako „uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej”, doprecyzowując równocześnie warunki istotne dla jej zaistnienia, które muszą być spełnione łącznie (nr 2309):

„– aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub społeczności narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna;

– aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne;

– aby były uzasadnione warunki powodzenia;

– aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia”.

Zwłaszcza ostatni z warunków wydaje się wyrażać *implicite* odrzucenie wojny w jej formie nuklearnej (zwłaszcza w powiązaniu z KKK nr 2314), co jest kompatybilne z przywołanymi wyżej wypowiedziami ostatnich papieży.

## Problem z terminem „chrześcijaństwo” w kontekście wojny

Proponując sformułowanie tematu, miałem świadomość, że próba wskazania jednej postawy chrześcijan będzie skazana na

---

<sup>22</sup> Rozwinięcie: S. R. Rock, *From Just War to Nuclear Pacifism: The Evolution of U. S. Christian Thinking about War in the Nuclear Age*, 1946–1989, „Social Sciences” (2018), 7(6), 82, <https://doi.org/10.3390/socsci7060082>.

niepowodzenie, podobnie jak utrzymywanie, iż do jedności wszystkich chrześcijan jest coraz bliżej. Takie sformułowanie pozwala jednak na uchwycenie różnic między stanowiskami przedstawicieli poszczególnych denominacji chrześcijańskich i Kościołów. Tekst powstał w okresie, kiedy radykalnie doszła do głosu odmienność rozumienia miejsca Kościoła w odniesieniu do państwa na zachodzie i na wschodzie, a dokładniej w katolicyzmie i Kościołach protestanckich z jednej strony, a w prawosławiu z drugiej strony. Jednoznaczne poparcie Moskiewskiego Patriarchatu Prawosławnego dla agresji Federacji Rosyjskiej na Ukrainę stało się wymowną ilustracją odmienności w podejściu do wojny. Poniżej zestawione zostanie kilka znaczących stanowisk w tej kwestii, które są równocześnie potwierdzeniem, iż nie ma współcześnie podstaw do twierdzenia, że istnieje jedno chrześcijańskie stanowisko odrzucające wojnę, chyba że założymy, jak to sugerują niektóre autorytety, iż autokefalia moskiewska jest poza Kościołem prawosławnym ze względu na swoje ślepe poparcie dla agresji, a nawet manipulacyjne motywowanie jej argumentami religijnymi.

Jednoznacznie i wymownie zabrzmiał w tej kwestii głos kard. Kurta Kocha, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, którego funkcja określana bywa jako „watykański minister ds. ekumenizmu”. Jego regularne kontakty i współpraca z prawosławiem sprawiają, że ostre słowa pod adresem patriarchy moskiewskiego zyskują jeszcze głębsze znaczenie. Kwintesencję wypowiedzi streszcza fragment z wywiadu kardynała: „Moim zdaniem, herezją jest to, że patriarcha ośmiela się legitymizować brutalną i absurdalną wojnę na Ukrainie z pseudoreligijnych powodów. W tle uwidacznia się podstawowy problem, który tkwi w relacji między Kościołem a państwem, która w ortodoksji jest widziana i kształtowana w sensie symfonii między dwiema rzeczywistościami”<sup>23</sup>. Rozwinięcie tego wątku pozwala zidentyfikować aktualne stanowisko Kościoła katolickiego wobec wojny i prób jej

<sup>23</sup> *Kyrills Position ist in der Orthodoxie umstritten*, Interview von S. Baier mit Kard. Kurt Koch, „Die Tagespost” 29.06.2022, <https://www.die-tagespost.de/kirche/>

usprawiedliwienia: „Pseudoreligijne uzasadnienie wojny przez patriarchę Cyryla musi wstrząsnąć każdym ekumenicznym sercem. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie można usprawiedliwiać wojny agresywnej, ale co najwyżej, pod pewnymi warunkami, obronę przed niesprawiedliwym agresorem. Banalizacja brutalnej wojny Putina jako «operacji specjalnej» jest nadużyciem językowym. Muszę to potępić jako stanowisko absolutnie niemożliwe [do przyjęcia – uzup. P. M.]”<sup>24</sup>. Hierarcha w swojej wypowiedzi zwraca uwagę na fakt, że z religijnej perspektywy u podstaw agresywnego nastawienia Patriarchatu Moskiewskiego do Kościoła Ukraińsko-Orthodoksyjnego leży nie tylko samo oddzielenie się tego Kościoła od Moskwy, lecz także odrzucenie pojednawczej inicjatywy patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja, którą Cyryl określił jako „inwazję”. Inicjatywa Watykanu, aby przygotować wspólne oświadczenie przeciwko wojnie na Ukrainie, w której „chrześcijanie walczą z chrześcijanami, a prawosławni zabijają się nawzajem”, została przez stronę moskiewską odrzucona. Do głosu dochodzi więc zarówno symbiotyczna relacja między patriarchatem a władzą państwową Rosji, jak i odrzucenie wszelkich prób mediacji między Patriarchatem Moskiewskim a młodą autokefalią ukraińską. W ramach Kościoła prawosławnego mamy więc do czynienia z faktycznym rozłamem, który jeszcze zaostrza wzajemne animozje i uprzedzenia.

Potwierdzeniem takiej tezy jest m.in. fakt zwrócenia się zwierzchnika Prawosławnego Kościoła Ukrainy, metropolity kijowskiego i całej Ukrainy, Epifaniusza, do patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja, o rozpatrzenie i potępienie działalności patriarchy moskiewskiego Cyryla. Epifaniusz zwrócił też uwagę, że w ostatnich dziesięcioleciach wiara chrześcijańska w Rosji stawała się coraz bardziej pogańska. Podstępnie zastępowano ją religią społeczną, opartą pozornie na tradycjach prawosławnych, ale obcą duchowi Ewangelii i wierze prawosławnej uwzględniającej nauczanie ojców

---

weltkirche/kyrills-position-ist-in-der-orthodoxie-umstritten-art-229927 (23.08.2022).

<sup>24</sup> *Kyrills Position...*, art. cyt.

Kościół. Jeżeli prawdą jest, że praktyczne postępowanie chrześcijanina może być zmianą opcji fundamentalnej, a więc odrzuceniem Chrystusa, to właśnie na ten fakt zwrócił uwagę patriarcha Epifaniusz. Napisał on do patriarchy Bartłomieja:

Każde zabite dziecko, każda zgwałcona kobieta czy każdy zburzony budynek czy świątynia to nie tylko zbrodnia wojenna, ale też akt zaparcia się Chrystusa, wskutek czego sprawca staje poza Kościołem. Toteż odpowiedzialność moralna za popełnione zbrodnie spoczywa nie tylko na bezpośrednich wykonawcach, ale także na ich inspiratorach duchowych – patriarchs moskiewskim Cyrylu i na jednomyślnych z nim hierarchach, którzy [...] błogosławią napaść na Ukrainę<sup>25</sup>.

Głoszenie przez patriarchę moskiewskiego idei „ruskiego świata” coraz bardziej wyłącza go ze wspólnoty z innymi Kościołami prawosławnymi.

W nurt negatywnej oceny poczynań patriarchy Cyryla wpisał się także Prezydent Niemiec, Frank-Walter Steinmeier, otwierając 31 sierpnia 2022 roku 11 Zebranie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Karlsruhe. Prezydent skrytykował Rosyjski Kościół Prawosławny za wspieranie agresji wojennej Rosji przeciw Ukrainie, przeciwko swoim braciom i siostram w wierze. Stwierdził, że

przywódcy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnej prowadzą obecnie swoich wiernych i cały swój Kościół straszną, bluźnierczą drogą, która jest wroga wierze. [...] Ta propaganda przeciw wolnym prawom obywateli innego kraju, ten nacjonalizm, który arbitralnie przypisuje sobie wolę Bożą dla imperialnych marzeń dyktatury, ta postawa musi znaleźć nasz sprzeciw, także [...] w tym zgromadzeniu<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Czy prawosławie potępi działalność patriarchy Cyryla?* „E-KAI” z 31.07.2022, <https://www.ekai.pl/czy-prawoslawie-potepi-dzialalnosc-patriarchy-cyryla/> (5.09.2022).

<sup>26</sup> Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier, *Rede bei der Eröffnung der 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen am 31. August 2022 in Karlsruhe*, <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/>

Stolica Apostolska w komunikacie z końca sierpnia 2022 jednoznacznie oceniła samą agresję Rosji, ale uwagę zwraca dobór przymiotników w tym krótkim dokumencie, który pokazuje, jak wielkim złem są działania agresora. W komunikacie stwierdza się:

Co do szeroko zakrojonej wojny na Ukrainie, zainicjowanej przez Federację Rosyjską, wystąpienia Ojca Świętego Franciszka są jasne i jednoznaczne w pojęciu jej jako moralnie niesprawiedliwej, niedopuszczalnej, barbarzyńskiej, bezsensownej, odrażającej i świętokradczej<sup>27</sup>.

Taki tenor wypowiedzi rozwiewa także wątpliwości zgłaszane przez niektórych autorów co do jednoznaczności stanowiska Kościoła katolickiego i samego papieża Franciszka wobec wojny na Ukrainie.

Podsumowując wątek różnego stosunku chrześcijan do tej konkretnej wojny, stwierdzamy jednoznacznie negatywną ocenę agresji wojennej, jej antyreligijny, niechrześcijański, a nawet świętokradczy charakter. Nie dziwi takie stanowisko, ponieważ jeżeli za punkt wyjścia logiki działania chrześcijanina przyjmuje się świętość życia ludzkiego, to dyskwalifikuje się tym samym wojnę jako normalne, zwyczajne narzędzie poszanowania prawa<sup>28</sup>, a więc i dochodzenia tych praw. Jeżeli dzieje się to ponadto z celowym mordowaniem ludności cywilnej, dzieci czy osób chorych, to takie działanie przybiera znamiona ludobójstwa i barbarzyństwa, które są radykalnym zaprzeczeniem chrześcijaństwa.

---

Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2022/08/220831-Vollversammlung-Oekumenischer-Kirchenrat.html (4.09.2022)

<sup>27</sup> Holy See Communiqué, 30.08.2022, <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/en/bollettino/pubblico/2022/08/30/220830a.html> (5.09.2022).

<sup>28</sup> T. Borutka, *Wojna*, [w:] *Encyklopedia Nauczania Społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, wyd. Polwen, Radom 2003, s. 577.



## Przyczyny wojen i odpowiedź na nie

Stawiając pytanie o fundamentalne przyczyny wojen, odnotujmy najpierw tezę Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae*, że u podstaw „kultury śmierci”, do której wojna należy, znajduje się „osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka” (nr 21). Idąc jeszcze głębiej:

usuwając Boga z naszego horyzontu, nie tylko tracimy logiczną podstawę międzyludzkiej jedności, ale realnie zwiększamy naszą podatność na postawy wrogości wobec innych<sup>29</sup>.

Kontynuując analizę, nie sposób pominąć biblijnej wypowiedzi św. Jakuba Apostoła, który stwierdza wprost: „Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? Nie skądinąd, tylko z waszych żądz, które walczą w członkach waszych. Pożądacie, a nie macie, żywności morderczą zazdrość, a nie możecie osiągnąć” (Jk 4, 1–2). Według tej diagnozy „z serca człowieka” – jak by powiedział Chrystus (por. Mt 15, 19) – pochodzi ostatecznie zło, które zdolne jest rozpełnić wojnę. Ostateczne źródło wojen, poza dziedzictwem grzechu pierworodnego, znajduje się więc w chciwości, żądzy posiadania połączonej z zazdrością oraz pogardzie dla innych i dla ludzkiej godności. Stąd przeciwdziałanie wojnom zaczyna się od pojedynczego człowieka, chrześcijanina. Drogowskazem na tej drodze są słowa św. Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 21). Nawiązując do nich, kard. Nycz mówił w lipcu br. o trwającej wojnie:

Nie odpowiadać złem na zło, bo robi się spirala. Wojna na Ukrainie jest okrutnym złem dla narodu ukraińskiego i dla nas wszystkich, ale na tę wojnę trzeba szukać odpowiedzi dobrem, czyli szukać odpowiedzi w Ewangelii, a nie w rewanżyzmie<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> J. Salij, *Wojna o pokój?*, dz. cyt., s. 64.

<sup>30</sup> Kard. Nycz: *świat nie rozumie nauczania Kościoła na temat tego, co się dzieje za naszą wschodnią granicą*, <https://deon.pl/kosciol/>

Nie jest to zalecenie proste w realizacji, zwłaszcza kiedy za pośrednictwem mediów można zobaczyć okrucieństwa najeźdźców, którzy bestialsko mordują ludność cywilną, nie oszczędzając nikogo. Nie zmienia to jednak prawdy, że „zła nie zwycięża się złem: na tej drodze bowiem, zamiast pokonać zło, zostaje się przez nie pokonanym”<sup>31</sup>.

W kontekście pytania o przyczyny wojen szczególnie godne uwagi są słowa św. Jana Pawła II wygłoszone w ONZ w 1979, a powtórzone w Orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju (1981), odnoszące się do diagnozy źródeł wojny:

Zarzewie wojny w swoim pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszone. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. Jest ono na wskroś nowoczesne, w pewnej mierze różne od tradycyjnego, a równocześnie głębsze i gruntowniejsze. Spojrzenie, które genezę wojny, a poniekąd samą jej istotę widzi bardziej kompleksowo, uzależniając ją od wielorakiej niesprawiedliwości, która naprzód narusza prawa człowieka i w ten sposób podcina spojenia ładu społecznego, a z kolei odbija się na całym układzie stosunków międzynarodowych<sup>32</sup>.

Tym głosem papież zapoczątkował pogłębioną analizę przyczyn wybuchu wojen, nie poprzestając jedynie na czynnikach wyzwalających, lecz odnosząc się do fundamentalnego zakwestionowania sprawiedliwości, której bolesnym wyrazem jest wielokształtne łamanie praw człowieka przez jednostki i instytucje (władze).

Skoro tak jest, to nieco dziwi, że w soborowej Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium es spes*, w punkcie, w którym wylicza się różne rodzaje działań uderzających w godność człowieka, nie znalazł się termin „wojna”, choć należy odnotować, iż wymieniono tam

---

kard-nycz-swiat-nie-rozumie-nauczania-kosciola-na-temat-tego-co-sie-dzieje-za-nasza-wschodnia-granica,2144150 (2.09.2022).

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju*, 1.01.2005, nr 1.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, 1.01.1981, nr 8.

krańcową formę zbrodni wojennych, jaką jest „ludobójstwo” (KDK, nr 27). Z drugiej jednak strony w tym samym dokumencie znajdujemy jednoznaczne potępienie agresji wojennej:

Sobór święty solidaryzuje się z potępieniem wojny totalnej przez ostatnich papieży i ze swej strony oświadcza: Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie (KDK 8o).

Wypowiedź *Katechizmu Kościoła katolickiego* współgra z takim oglądem rzeczywistości, kiedy przyczyny wojen sprowadza się lapidarnie do kilku podstawowych: „niesprawiedliwości, nadmierne nierówności w porządku gospodarczym lub społecznym, zazdrość, podejrzliwość i pycha” (KKK nr 2317). Równocześnie przeciwdziałanie wojnom sprowadzone zostaje do „likwidacji tych nieporządków”. Nie może ująć uwadze, że w kolejnych wypowiedziach jako pierwsze źródło wojen wskazuje się niesprawiedliwość.

Nic więc dziwnego, że omówienie tytułowej problematyki rozpocząłem od odwołania się do pokoju, który nie jest — co prawda — „prostym brakiem wojny” (KDK, nr 78), ale właśnie „dziełem sprawiedliwości” (Iz 32, 17). W tej konstatacji zawarta jest bowiem istotna przesłanka dotycząca wojny, mianowicie mocne przekonanie, iż wojna jest dojrzałym owocem niesprawiedliwości. Jeżeli więc szukamy drogi przeciwdziałania wojnie i jej okrucieństwom, stajemy jako chrześcijanie wobec fundamentalnego pytania o zaangażowanie członków Kościoła w urzeczywistnianie sprawiedliwości. Nauczanie papieża Franciszka niezmiennie nawiązuje do ogromnych niesprawiedliwości, biedy, wykluczenia, odrzucenia obecnych w świecie, przy eleganckim „nieangażowaniu się” (obojętności) wyznawców Chrystusa<sup>33</sup>. Mimo iż można spotkać pogląd

<sup>33</sup> Zob. zwł. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, wyd. M, Kraków 2013, nr 186–216. Omówienie: P. Morciniec, *Papież Franciszek i ludzie z marginesu społeczeństwa*, [w:]

o specyficznym redukcjonizmie ekonomicznym papieża Franciszka, który – jakoby – całą winę przypisuje niesprawiedliwym stosunkom gospodarczym<sup>34</sup>, to trudno się z tym poglądem zgodzić, jeżeli przeanalizuje się całe nauczanie papieża na temat ubogich z jednej strony, a teorię przyczyn wojen – z drugiej.

## Duchowe drogi chrześcijańskiego przeciwdziałania wojnie

Mając do dyspozycji diagnozę przyczyn wojny, należy w końcu zapytać, jak realizować pokojowe postawy w przeciwdziałaniu wojnom w codziennym życiu Kościoła i chrześcijan oraz jakimi praktycznymi środkami dysponujemy jako chrześcijanie.

Patriarcha Konstantynopola, Bartłomiej, podczas spotkania „W duchu Asyżu” – organizowanego rokrocznie przez wspólnotę Sant’Egidio – w roku 1986 mówił proroczo:

Pokój zaczyna się od indywidualnej duchowości każdego człowieka – dlatego też dla wierzących podstawą pokoju powinna zawsze być osoba Jezusa Chrystusa. Pokój duchowy pozwala z kolei podjąć działania lokalne na rzecz ubogich, chorych, starszych i wykluczonych, by zaprowadzać sprawiedliwy pokój w miejscach zamieszkania. Działania lokalne mogą się rozwijać i w ten sposób przynieść korzyści ogólnospołeczne, a nawet międzynarodowe. To jest dojrzała wizja chrześcijańskiego sprzeciwu wobec wojny<sup>35</sup>.

Jest to właściwy wniosek wyciągnięty z powyższych wskazań odnoszących się do źródeł wojny.

W obliczu trwającej wojny w Ukrainie na duchowy wymiar przeciwdziałania wojnie zwrócił uwagę biskup pomocniczy diecezji charkowsko-zaporoskiej Jan Sobiła:

---

*Človek na periférii spoločnosti*, red. Občianske Združenie „Maják nádeje”, Košice 2015, s. 57–80.

<sup>34</sup> Por. A. Romejko, *Wolność...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>35</sup> Cyt. za: B. Bartosik, *Tylko pokój...*, dz. cyt., s. 26.

Cały czas potrzebna jest pomoc humanitarna, zbrojeniowa, ale przede wszystkim duchowa. Najważniejsze jest zaplecze modlitwne do walki z siłami zła, bo te wywołują wojnę. Prosimy wszystkich w Europie, ale nie tylko, także w całym świecie, abyście się nie przyzwyczaili do tej wojny! Pamiętajcie o Ukrainie w modlitwie!<sup>36</sup>.

Jednoznaczną odpowiedzią na podobne apele była kolejna wizyta kard. Konrada Krajewskiego, jałmużnika papieskiego, na Ukrainie, który w imieniu papieża przywiózł nie tylko pomoc humanitarną, ale również różańce i duchowe wsparcie (błogosławieństwo) dla walczących na froncie i dla mieszkańców bombardowanych terenów. Szczególnie znamienne są słowa jego relacji z tego pobytu, w których zwraca uwagę na religijne świadectwo biskupa protestanckiego, Andrzeja, który odwiedzał Ukrainę razem z nim:

Prosił wszystkich o powtarzanie modlitwy. Wszyscy powtarzaliśmy jego słowa zawierzenia Bogu, wypraszania modlitwy za wstawiennictwem naszych świętych. Biskup protestancki uczył mnie, jak należy zaufać Bogu. Ta jego modlitwa była naszą modlitwą<sup>37</sup>.

Swoiste przewartościowanie najistotniejszych form pomocy ofiarom agresji zbrojnej, które ma miejsce na linii frontu, stanowi wyzwanie dla każdego chrześcijańskiego sumienia. Równocześnie dochodzi do zdemaskowania błędności głosów, które apoteozują jednie militarno-polityczne drogi przewyciężania konfliktu zbrojnego. Przy okazji środki duchowe jawią się nie jako „wygodne usprawiedliwienie” pasywności wobec dramatu wojny, lecz jako realna siła w walce o pokój. Jeżeli bowiem mamy docierać do źródeł wojny i je wysuszać, konieczne jest wykorzystanie sił zdolnych do

<sup>36</sup> *Zatrzymajmy wojnę modlitwą!* Wywiad Małgorzaty Bochenek z bp. Janem Sobiłą, biskupem pomocniczym diecezji charkowsko-zaporoskiej w Ukrainie, „Nasz Dziennik” z 14.09.2022, Nr 213 (7478), <https://wp.naszdziennik.pl/2022-09-14/366469,zatrzymajmy-wojne-modlitwa.html> (14.09.2022).

<sup>37</sup> Cyt. za: *Kard. Krajewski o wizycie na linii frontu: pierwszy raz w życiu nie wiedziałem, gdzie uciekać*, „E-KAI” z 20.09.2022.

zmiany „serca człowieka”. Fundamentalna przemiana ludzkich serc w duchu budowania relacji międzyludzkich opartych na tzw. czworoboku janowym pokoju jest więc najbardziej przekonującą drogą do osiągnięcia pokoju.

Nie sposób pominąć w tym kontekście wymownej inicjatywy św. papieża Jana Pawła II, który 27 października 1986 zwołał Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu. To międzyreligijne spotkanie modlitewne w intencji pokoju na świecie zgromadziło 47 delegacji reprezentujących 13 religii świata, poza denominacjami chrześcijańskimi<sup>38</sup>. Wydaje się ponadto, że

przekonanie o istotnej roli dialogu międzyreligijnego i modlitwy w procesie pokojowym najbardziej łączy papieża z Polski z dzisiejszym papieżem z Argentyny. Franciszek nieustannie przypomina o roli religii jako nośnika pokoju<sup>39</sup>.

W tym nurcie mieszczą się – wskazywane przez chrześcijaństwo – duchowe środki przemiany: budzenie ludzkich sumień i kształtowanie ich wrażliwości na dobro, wielorakie formy modlitwy o pokój i ustanie wojen, pokuta, ekspiacja i pojednanie, a dla denominacji posiadających Eucharystię – jej przemieniająca siła i dynamizm. Nie można pominąć faktu, że „w dawnym Kościele pokój był jednym z określeń Eucharystii. Pokój znosi granice między niebem a ziemią, między państwami i narodami, łącząc ludzi w jedno Ciało Chrystusa”<sup>40</sup>. Każde z tych duchowych „źródeł mocy” stanowi pomost współczesnego człowieka i ludzkości do Boga jako gwaranta pokoju. Bez tego odniesienia pozostaje nam jedynie konstatacja, że pokoju na świecie nie da się zrealizować, a wojny będą stałym elementem ludzkiego doświadczenia.

---

<sup>38</sup> *O pokój w Asyżu. 34 lata mijają od przełomowego spotkania*, 27.10.2020, <https://bialykrak.pl/wydarzenia/o-pokoj-w-asyzu-34-lata-mijaja-od-przelomowego-spotkania> (5.07.2022).

<sup>39</sup> B. Bartosik, *Tylko pokój...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>40</sup> G. Bachanek, *Rozumienie pokoju i dróg jego urzeczywistnienia w myśli Josepha Ratzingera*, „Studia Pelplińskie” (2017), s. 35.

## Abstract

### *Christians and war*

The fundamental problem dealt with in the text can be summed up with the question of how Christians, as individuals and as a community of believers (Church or Churches), stand against war as a form of aggression by one state (bloc) against another. The problem is even theoretically considerable, while it is of particular importance in view of the war in Ukraine. Christianity is the religion of peace and Christ is the source of peace, so the solution to the title problem seems simple: Christians are radical opponents of war. But the experience of the war in Ukraine shows that Christianity can also be manipulated to support the atrocities of the war for foreign interests. In the studies, the scientific method desk research was applied, i. e. the analysis of the data found and taking into account selected documents, studies and publications and their analysis with the norms of Christianity. The title problem was examined in five steps: from demonstrating peace as a characteristic of the Christian to sketching the theory of “just war”, identifying possible deviations in the approach to war (using the example of the Moscow Patriarchate), identifying the root causes (sources) of wars and attempting to resolve them to the formulation of spiritual paths to combat war. The religious approach and the direct reference to the power of God show that where the military-political perspective tends to pessimism, Christianity offers the hope of peace, whose Giver is God.





Andrzej Sadowski

 <https://orcid.org/0000-0001-9456-9166>

## Po co Polakom i gospodarce to państwo<sup>1</sup>?

Dedykuję wszystkim tym, z którymi przyszło mi działać na rzecz wolności, a zwłaszcza tym, których już nie ma na jej drodze: Mirosławowi Dzielskiemu, Stefanowi Kisielewskiemu, Krzysztofowi Dzierżawskiemu, Wacławowi Wilczyńskiemu, Mieczysławowi Wilczkowi, o. Maciejowi Ziębie i Witoldowi Kwaśnickiemu.

Przedstawiciele amerykańskich korporacji w czasie spotkania z polskim premierem stwierdzili, że nie będą w naszym państwie inwestować, ponieważ mamy bardzo zmienne podatki, arbitralne i biurokratyczne praktyki w urzędach oraz wiele innych przeszkód, które najzwyczajniej ich odstręczają. Premier rządu w Polsce zadeklarował, że po powrocie podejmie działania, aby usunąć przeszkody dla amerykańskiego biznesu.

W epizodzie tym znajduje się skrócona diagnoza kondycji sprawujących władzę po roku 1989 w państwie celebrującym aż przez kilka lat setną rocznicę odzyskania swojej niepodległości. W tym czasie wzrosły przeszkody i podatki dla rodzimych przedsiębiorców. Deklaracja premiera rządu oznacza, że dla polityków suwerenem

---

<sup>1</sup> „Po co Polakom i gospodarce to państwo?” zawiera część przemysłów, które powstawały w ostatnich trzech dekadach i były publiczne prezentowane w postaci pisanej, w audycjach radiowych oraz telewizyjnych.

nie jest polskie społeczeństwo, a tym bardziej polscy przedsiębiorcy, a jest nim amerykańska lub jakikolwiek inna zagraniczna korporacja.

Powszechna niewiara polityków w siły własnego narodu i intelektualna niemoc w zrozumieniu fenomenu polskiego tzw. cudu gospodarczego z przełomu lat 80. i 90. wieku XX do tej pory nieustająco ich skłania do przerzucania ciężaru odpowiedzialności za rządzenie powierzonym im przez społeczeństwo w wyborach państwem na barki w biurokracji Unii Europejskiej. Zabobonnie wierzą, że rozwój i dobrostan w Polsce uzależniony jest przede wszystkim od unijnych dotacji.

Inwestorzy z zagranicy nie garnęli się do Polski — i to zanim rozpoczęła się rosyjska agresja na Ukrainę. Rządzący publicznie zamartwiają się tym faktem, ignorując inny, a mianowicie taki, że o wiele wcześniej zrezygnowali z inwestowania we własnej ojczyźnie rodzimi przedsiębiorcy. Proces ten narastał i nie wywoływał nawet zdziwienia na obliczach polityków większości ugrupowań zaskakująco zgodnych w wyznawaniu z gruntu fałszywego poglądu, który stał się dogmatem i głosi, że miejsca pracy w Polsce tworzy tak naprawdę kapitał zagraniczny albo tzw. unijna pomoc.

## **Doświadczenie bezrobocia, czyli nieudana transformacja**

Powszechny dramat bezrobocia, już raz głęboko doświadczany na przełomie tysiącleci, podważył sens zmian w Polsce z przełomu lat 80. i 90. ubiegłego wieku. Każdego polityka czyni współodpowiedzialnym za życiowe tragedie milionów ludzi i ich moralną oraz ekonomiczną degradację — niezależnie od tego, czy był u władzy, czy w opozycji — ze względu na umowność i teatralność politycznego podziału w Polsce. Bezrobocie nie było skutkiem słabszej koniunktury w Niemczech, spadkiem notowań na nowojorskiej giełdzie, zmiany stopy procentowej czy perfidii, zwłaszcza wyżu demograficznego, który powinien być dobrodziejstwem, a nie przekleństwem polityki

w Polsce. Nie było i nie musi być znów koniecznością tzw. okoliczności zewnętrznych, na które politycy przerzucają odpowiedzialność, jak w przypadku dramatycznie napędzanej przez nich już od roku 2019 inflacji, która podobnie jak bezrobocie jest jedynie błędem ludzkim, co zdiagnozowali polscy biskupi w historycznym Liście Episkopatu z roku 2001, poświęconym dramatowi rosnącego wówczas w Polsce bezrobocia. Błędy można naprawić, o ile się jest w stanie je pojąć i do nich przyznać – przede wszystkim przed samym sobą. Niestety u polityków nie ma tej moralnej ani intelektualnej gotowości do wyjawienia błędów, a tym bardziej do ich naprawienia. Państwo polskie jest psute inflacyjnym prawem, podobnie jak drukiem pieniądza dla polityki utrzymania się przy władzy za wszelką cenę, zwanej *helicopter money*. Polityka zrzucania pieniędzy z helikoptera sprowadza się w skutkach do bicia fałszywej monety i jest w stanie doprowadzić do ruiny nawet najlepiej prosperującą gospodarkę oraz zubożyć każde społeczeństwo. Liczone w tonach zadrukowanego papieru przepisy pętają wolność gospodarczą i polityczną obywateli, ciężąc i wprowadzając chaos w życie polskim państwie i społeczeństwie, czego klinicznym przypadkiem jest tzw. Polski Ład.

Jedynie aktywa, którymi dysponowaliśmy, tworząc tzw. polski cud gospodarczy, czyli wolność i praca, dzisiaj są reglamentowane arbitralnymi decyzjami i obciążane wysokimi podatkami oraz cenami energii. Sama praca na etacie obłożona jest łącznie tak wysoko, jak akcyza na wódkę, papierosy czy paliwa. Najważniejszy czynnik tworzący bogactwo narodowe, jakim jest praca, jest fiskalnie haniebnie dyskryminowany, co ogranicza na nią popyt wśród przedsiębiorców.

## Etatystyczna demokracja bez wartości

Liberalna demokracja miała uchodzić według Francisca Fukuyamy za ostateczną formę sprawowania władzy i być „końcem historii”. Afirmacja za wszelką cenę demokracji bez religijnych, a nawet moralnych wartości nie stała się

„końcem historii”, tylko drogą do pełzającej dyktatury i tyranii. Przed demokracją bez wolności przestrzegał polski ekonomista Leopold Caro, który w *Od Carlyle’a do Forda* stwierdził, że „demokracja nie jest w stanie dotrzymać tego, co społeczeństwu obiecuje: ani dobrobytu, bo niszczy go w zarodku swą doktryną niwelacyjną i pauperyzacyjną; ani szczęścia i swobody, bo chcąc prze-forsować swe postulaty, przeciwne prawom naturalnym, używać musi do tego przymusu i coraz większego etatystycznego skrępowania jednostki; ani prawdziwego wpływu na losy państwa, bo chcąc utrzymać się sztucznie przy władzy, musi wprowadzać dyktaturę klik partyjnych i system głosowania, równający się w istocie nominacji kandydatów do ciał reprezentacyjnych przez przywódców tych klik”.

Do zrozumienia pełzającej jak onegdaj kontrrewolucji w państwach demokracji ludowej i postępującej destabilizacji w państwach Unii Europejskiej znakomicie nadaje się diagnoza, którą postawił polskiej demokracji po zamachu w roku 1926 Adam Krzyżanowski. W *Konstytucji i walucie* stwierdził, że „nadmiar parlamentaryzmu potęguje ujemne właściwości etatyizmu, a zarazem zbyt wielki udział państwa w życiu ekonomicznym utrudnia pomyślnie rozwiązanie zagadnień politycznych”.

Źródłem problemów europejskich demokracji jest postępujący nieustannie poziom ich zetatyzowania. Dzisiejsze sprzężenie demokracji i etatyizmu w Unii Europejskiej zwiększa również poziom długu publicznego nie do spłacenia, jak w przypadku m.in. Grecji, oraz ryzyko rewolucyjnego przyjęcia do wiadomości konieczności obniżenia poziomu życia przez społeczeństwa, co ma już miejsce od momentu ograniczeń i zakazów wprowadzonych w czasie pandemii. Demonstracje i dewastacje, które co jakiś czas przetaczają się przez ulice państw europejskich, potwierdzają obserwację Arystotelesa, że „rewolucje nie toczą się o drobiazgi. Rewolucje wszczynają się o drobiazgi”.

## Jak wykorzystać 100 procent możliwości?

Co zrobić, aby to w Polsce wykorzystać 100 procent możliwości, nie tylko zapelniając pojemności magazynów gazu, ale przede wszystkim pracując? Jak w pełni wykorzystać potencjał, który stanowi nasza tradycyjna zaradność i pracowitość oraz niespożyta przedsiębiorczość, czyli największe aktywa dające nam zauważalną nad innymi nacjami przewagę? Widać ją zwłaszcza w państwach, w których to Polacy wyznaczają dziś standardy odpowiedzialnej i wymagającej pracy, wygrywając zmagania o coraz wyższe stanowiska oraz pozycje na obcych rynkach.

A gdyby tak polityka historyczna – przywracająca dumę oraz elementarną wiedzę głównie o militarnych zwycięstwach minionych pokoleń – została poszerzona o politykę odnoszącą się do współczesnych Polaków, którzy swoją pracą sprawiają, że jesteśmy dumnym, a nie pysznym narodem? Dziś mamy nie mniejszy powód do dumy jako Polacy, stając się żywym synonimem zanikającej już w Europie pracowitości, jak wtedy, gdy nasi przodkowie zwyciężali pod Kutyszczami z dwudziestopięciokrotnie większymi siłami przeciwnika.

Historii nie zmienimy, możemy jednak – zamiast symulacji w arkuszach kalkulacyjnych czy strategicznych grach komputerowych – przekonać się, które rozwiązania okazały się zbawienne, a które prowadziły do zguby. Na wyciągnięcie ręki i w dodatku na naszych oczach widać, którym państwowi powodzi się lepiej – w tym też obywatelom Polski, którzy wyemigrowali – a którym gorzej. Nie da się tego usprawiedliwić wyłącznie historią oraz położeniem, cały czas przerzucając odpowiedzialność na sarmackich przodków i państwa, które dokonały aneksji Polski. „Dziedzictwo” sarmatyzmu oraz socjalizmu nie może być nieustającym alibi dla niemającego końca nieudacznictwa w rządzeniu oraz tworzenia Polski metodą „bieda-chaty”. Niezwykle obrazowo i dobitnie tym terminem profesor Antoni Kamiński oddał konstruowanie ustroju politycznego w Polsce, który budowany jest tak, „jak nędzarze budują swe

siedziby: tu znajdują puszkę, tam kawałek drzewa lub papy i kleją to razem przy pomocy sznurka lub drutu”. Marna jakość rozwiązań ustrojowych sprawia, że tzw. system instytucjonalno-prawny, w którym przyszło żyć oraz funkcjonować obywatelom, jest zauważalnie niekonkurencyjny ze znanymi w innych państwach. Skoro można porównywać ceny tego samego produktu w sklepach, i to w kilku państwach, to tak samo można porównywać działanie tych samych instytucji rządowych w Polsce i w sąsiednich państwach.

Wiedza, że dzieje się źle w tak wielu obszarach i sprawach w Polsce, dostępna jest również politykom. Nie czynią z niej takiego użytku, który zmieni jakość życia obywateli tu i teraz, a nie w tak odległej przyszłości, jak obiecywane wyższe emerytury za kilkadziesiąt lat dla wkraczającego w dorosłe życie kolejnego pokolenia.

System jest dziś tak zapętłony, że w publicznych sporach ustalenie źródeł jego zła jest dla rzesz polityków niewyobrażalnie trudniejsze, niż odnalezienie źródeł Amazonki przez jednego Jacka Palkiewicza. Przez cały PRL próbowano naprawiać system, co rusz ogłaszając kolejne etapy różnych reform. Socjalizm od tego stawał się tylko odrobinę mniej szkodliwy, zachowując swoje niszczące dla społecznego dobrobytu toksyczne właściwości. Reformy wyłącznie doraźnie łagodziły nieustannie ropijące stany zapalne w tym systemie. W pewnym momencie prawie nikt już nie wiedział ani w establishmencie władzy, ani też i w większości opozycji, czy dany objaw jest w nim skutkiem, czy przyczyną. Kolejne reformy tylko destabilizowały ówczesny system — aż do jego moralnego i fizycznego bankructwa, przed którym nie uratowała go tzw. Ustawa Wilczka. Realnie zmieniła ona system w Polsce na długo przed Okrągłym Stołem, który na dobrą sprawę odbywał się w cieniu gospodarczej kontrrewolucji straganów na ulicach polskich miast.

Polakom oraz Polsce jako państwu potrzebna jest zmiana tak daleko idąca, jak z przełomu lat 80. i 90. wieku XX, a nie reforma, zwłaszcza tak destrukcyjna jak tzw. Polski Ład. Nie starczy życia pokolenia, aby żmudnie poprawić tony przepisów naprodukowanych przez parlamenty i rządy III RP, dlatego jedyną metodą jest

twardy reset systemu. Nie można analizować ustaw i przepisów oraz ich wzajemnych powiązań, jak ksiąg Pisma Świętego, gdyż w żaden sposób nie zasługują na taką metodę i powagę. Rządzący powinni przyjąć do wiadomości, że nie da się usunąć tak wielu sprzeczności, niedorzeczności i konfliktów w przepisach nawet przy wykorzystaniu Blue Mountain, służącego Departamentowi Energii USA do modelowania *in silico* rzeczywistych wybuchów jądrowych.

Już raz w Polsce jedną ustawą usunięto toksyczne dziedzictwo przepisów niszczących naszą przedsiębiorczość. Skutkiem tego był największy „cud” gospodarczy na świecie końca wieku XX, który miał miejsce w Polsce, stworzony umysłami i rękami samych Polaków.

Rządzący nie wykorzystują ciągle historycznej szansy rozbitcia kokonu niemożliwości, który nieprzerwanie tka biurokracja. Władzę się zdobywa dla dobra społecznego, a nie tylko dla uzyskania arytmetycznej większości w parlamencie oraz składania wniosków do Unii Europejskiej o kolejne dotacje.

## System musi odejść

Nie ma obiektywnych powodów, dla których Polska nie miałaby się rozwijać w taki sam sposób i w takim samym tempie jak w najlepszych swoich latach. Zasadniczą przeszkodę stanowi niska jakość oraz moralność politycznych pretendentów do sprawowania władzy, którzy nie są w stanie rozwiązać żadnych problemów społeczeństwa i państwa. Największą barierą w rozwoju Polski i społeczeństwa są garnący się do polityki ludzie niemający przede wszystkim kompetencji moralnych pozwalających na wybór takich rozwiązań, które służyłyby dobrostanowi społecznemu. System polityczny, który musi mieć formalne znamiona demokratycznego, jest tak skonstruowany i zabezpieczony przed zmianami, aby zapewniać maksimum władzy przy minimum odpowiedzialności. Najlepiej psychopatologię władzy oddają słowa jednego z polityków, który powiedział, że obwiązująca ordynacja bardzo utrudnia ruchy

integracyjne na pewnej części sceny politycznej. Nie postulował bynajmniej ordynacji większościowej, lecz uważał się, że możliwość wskazywania przez wyborców kandydatów na liście do głosowania ogranicza w znacznym stopniu zawarte przez liderów partyjnych porozumienia. Kandydaci walczą bowiem między sobą, a potem jeszcze miesza wyborca. Tenże wyborca dla wybranego z jego woli polityka stał się uciążliwością i przykrą konsekwencją rytuału wyborczego myłonego powszechnie z demokracją. Istniejący system stał się największym zagrożeniem dla polskiej demografii, której nie zastąpi efemeryczna demografia ukraińska.

## Nieuchronność demografii

Rosyjska wojna na Ukrainie przypominała o toczącym Polskę dramacie demografii i fiasku dotychczasowych tzw. polityk prorodzinnych, które w rezultacie zaowocowały nawet spadkiem liczby urodzeń w naszym państwie. Unaoczniała skalę demograficznej zapaści, której konsekwencje od dawna były widoczne, jak w województwie opolskim<sup>2</sup>, z którego od lat rokrocznie ubywała statystycznie pięciotysięczna miejscowość. Dla zrozumienia problemów zagrażających nie tylko funkcjonowaniu gospodarki i jej rozwojowi, ale przede wszystkim przyszłości Polski jest demografia. Niezbędne zatem jest wskazanie związków przyczynowo-skutkowych zdarzeń, które tylko pozornie są niepowiązane, bo są zbyt od siebie odległe. Ze względu na odłożone w czasie konsekwencje trudno jest uchwycić występujące zależności między nimi a wprowadzanymi wcześniej rozwiązaniami i działaniami. Jednak prowadzonych jest coraz więcej badań, które dały wiedzę o skutkach i kosztach rozwiązań wprowadzonych dla „dobra rodziny”.

---

2 Centrum im. Adama Smitha było partnerem Urzędu Marszałkowskiego województwa opolskiego w projekcie mającym na celu stworzenie Specjalnej Strefy Demograficznej i zatrzymanie postępującej depopulacji, która jest doświadczeniem całej Polski.



Polska dołączyła do państw kontynentu europejskiego, które znajdują się w stanie nieustającego kryzysu przede wszystkim demograficznego o dalekosiężnych konsekwencjach gospodarczych i cywilizacyjnych. Obecność Europejczyków na planecie nieodwołalnie kurczy się od lat. Mimo jednoczenia Europy, wspólnej waluty oraz dalszej integracji nie było przypadku w historii świata, aby na arenie międzynarodowej utrzymało się imperium zamieszkałe przez ludy starzejące się i wymierające. W unijnej Europie nie od dziś mamy pogarszającą się sytuację demograficzną i gdyby nie emigrujący w poszukiwaniu pracy Polacy oraz obywatele innych nacji, wiele branż europejskich gospodarek już dawno przestałoby w ogóle istnieć.

W państwach Unii Europejskiej coraz mniej ludzi pracuje i tworzy bogactwo, natomiast przybywa osób, którym należy wypłacić emerytury oraz zapewnić opiekę medyczną. Na obszarze Unii Europejskiej wydaje się 50 procent światowej wartości pomocy społecznej<sup>3</sup>. W Niemczech pod koniec lat 90. wieku XX opublikowano bardzo znamieny raport opracowany pod przewodnictwem byłej przewodniczącej Bundestagu Rity Süßmuth. Według tego raportu Niemcy, aby tylko podtrzymać rozwój gospodarczy, powinny do roku 2050 „zaimportować” ponad 20 milionów dobrze wykształconych pracowników. Zapaść demograficzną przedstawiono w przemawiający do wyobraźni sposób. Na nic się nie zdadzą nawet comiesięczne świadczenia w wysokości kilku tysięcy euro dla niemieckich emerytów w sytuacji, gdy w sklepie nie kupią oni chleba, bo wpierv nie będzie miał kto go wypiec. Cóż Niemcom po wysokich emeryturach, skoro nie będzie kolejnych pokoleń w gospodarce, które te dobra wyprodukują i dostarczą. W Unii Europejskiej doświadczamy

---

3 Dane z referatu Elmara Broka, wiceprzewodniczącego Centrist Democrat International (IDC-CDI), przedstawione w czasie XXII międzynarodowej konferencji *Rola chrześcijan w procesie integracji europejskiej* w Krakowie w dniach 21–22.10.2022.

już codziennie zaskakujących konsekwencji starzejących się społeczeństw<sup>4</sup> i krachu demograficznego.

## Bez pracy kapitał jest martwy

Dwie dekady temu na Światowym Forum Ekonomicznym w Davos przedstawiono raport, z którego wynikało, że kapitały będą podążały nie tam, gdzie jest tania praca, tylko jakiegokolwiek jej zasoby. Zrozumiano ponownie to, co odkrył Adam Smith w *Bogactwie Narodów*, że to praca jest źródłem bogactwa. Pieniądz sam w sobie jest martwy i dopiero ludzka praca go ożywia. Najcenniejszy na świecie jest zatem kapitał ludzki, a nie finansowy, a to ten jest przedmiotem fetyszu ze strony zarówno polityków w rządzie, jak i w opozycji – wzajemnie oskarżających się o brak umiejętności w wykorzystaniu tzw. środków unijnych.

Od początku politykom w Polsce dotacje unijne przesłaniają fakt, że na pracę w naszym państwie nałożono *de facto* akcyzę, bo jest ona łącznie obciążona ZUS, składkami i podatkami tak wysoko, jak opodatkowany jest alkohol, papierosy czy paliwa.

Polską gospodarczą racją stanu jest likwidacja fiskalnej dyskryminacji największego zasobu, czyli pracy, która jest największym bogactwem narodowym, jakim obecnie jesteśmy w stanie rozporządzać.

## Zadłużony noworodek, czyli konsekwencje długu publicznego

Dekadę temu noworodek, przychodząc w naszym państwie na świat, miał już do zapłacenia ponad dwadzieścia tysięcy złotych

---

4 Kryzys demograficzny wywołuje trudne dziś do przewidzenia zmiany cywilizacyjne. W Europie w wyniku coraz wyższych kosztów funkcjonowania starzejącego się społeczeństwa nasila się propagowanie powszechności i dostępności eutanazji.

pożyczek<sup>5</sup>, jakie wcześniej na jego konto zaciągały wszystkie bez wyjątku rządy. Nie jest to rezultat eufemistycznie nazywanego kryzysu zadłużenia, tylko przede wszystkim kryzysu wartości moralnych sprawujących władzę. Nakręcona spirala zadłużenia w dużej mierze jest przejawem nieodpowiedzialności polityków i rządów, którzy – chcąc uzyskać chwilowe tylko społeczne poparcie – obiecują ludziom lepsze życie kosztem przyszłości ich dzieci i następných pokoleń. Zatrważająco rosnący poziom długu publicznego jest zatem miarą upadku moralnego polityków, którzy za utrzymanie się przy władzy gotowi są pogrążyć w długach – nie do spłacenia – przyszłe pokolenia. Od lat narastający brak stabilizacji materialnej młodych pokoleń skutkuje coraz późniejszym zakładaniem rodziny oraz jeszcze późniejszym zrodzeniem potomstwa<sup>6</sup>.

Rodzina i jej sytuacja materialna jest żelaznym hasłem i stałym fragmentem programu każdej partii politycznej, szczególnie w okresie przedwyborczym. Pojawiają się hasła odwołujące się do abstrakcyjnych wartości, jak godna praca i administracyjnie podnoszona płaca czy kolejne przywileje i świadczenia dla rodzin. Gdyby za punkt analizy wziąć same założenia polityk „prorodzinnych”, to formalnie Polska należałaby do światowych liderów pod tym

---

5 Według danych podanych przez FOR zadłużenie przypadające na obywatela Polski wynosi 100 tys. zł po uwzględnieniu zadłużenia ukrytego w systemie emerytalnym. Zob. E. Glapiak, *Dług publiczny sięga 193 proc.* PKB, „Gazeta Prawna” z 1.10.2013.

6 Polacy coraz później decydują się na założenie rodziny; przyczyniają się do tego sytuacja na rynku pracy i brak wsparcia w opiece nad dzieckiem. Tak wynika z badań rządowego Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, przeprowadzonych w ramach projektu *Godzenie ról rodzinnych i zawodowych*. „W ciągu kilkunastu ostatnich lat zdecydowanie podwyższył się wiek nowożeńców. Na początku lat 90. ponad połowa mężczyzn zawierających małżeństwo miała mniej niż 25 lat, natomiast w 2000 roku było ich już tylko ok. 42 proc., a w 2009 roku – 22 proc. Wśród kobiet udział ten zmniejszył się z 73 proc. w 1990 roku do 62 proc. w 2000 r., obecnie wynosi ok. 41 proc.” Por. *Według najnowszych badań Polacy coraz później zakładają rodziny*, Polskie Radio, 16.04.2011, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/351937,Wedlug-najnowszych-badan-Polacy-coraz-pozniej-zakladaja-rodziny>.

względem oraz doświadczyłyby boomu demograficznego. W praktyce Polki wolą jednak od lat układać sobie przyszłość, zakładając rodzinę i rodzić dzieci<sup>7</sup> poza granicami własnej ojczyzny.

Pieniądze na tzw. polityki prorodzinne pochodzą zatem z podatków zapłaconych przez rodziny, które *de facto* same sobie je finansują. Kwoty ulg, czyli obniżenia opodatkowania rodziny są efektywnie mniejsze co najmniej o około 30 do 40 proc. ze względu na koszty<sup>8</sup> związane z opłaceniem polityków oraz aparatu kontrolującego ich wykorzystanie. Błąd logiczny w postępowaniu każdej władzy wynika z podstawowego faktu, że rząd nie ma własnych pieniędzy. W budżecie znajdują się pieniądze, które wytworzyło polskie społeczeństwo, a zwłaszcza rodziny.

Dla nich bardziej dotkliwie jest opodatkowanie konsumpcji 23 proc. stawką VAT, niż dość niskiego limitu dochodów osobistych podatkiem 17-procentowym. Rząd uzyskuje zatem więcej wpływów od rodzin ze wzrostu opodatkowania zwiększoną stawką podatku VAT, niż „oddaje” w podatku dochodowym przyznając tzw. ulgi i wypłacając 500 złotych świadczenie na każde dziecko, co nie zwiększyło dzietności, ani nie zapobiegło recydywie ubóstwa.

---

7 „Jak wynika z najnowszego raportu *Polska w Europie: przyszłość demograficzna* – matki pochodzące z Polski rodzą w Wielkiej Brytanii najwięcej dzieci spośród wszystkich imigrantek. Więcej nawet niż kobiety z Indii, Pakistanu czy Bangladeszu”. Por. *Polki rodzą, ale w Wielkiej Brytanii*, „Puls Biznesu” za PAP, 3.08.2013 oraz MZ., *Polki chętniej rodzą w Anglii, niż w kraju*, Bankier.pl, 29.08.2013, <http://www.bankier.pl/wiadomosc/Polki-chetniej-rodza-w-Anglii-niz-w-państwu-2923875.html>.

8 „I tak zebrane społecznie 100 złotych na pomoc dla Kowalskiego trafi z pewnością do tegoż Kowalskiego. Ze 100 złotych zabranych przez rząd podatnikom na pomoc potrzebującym (dotkniętym jakimś kataklizmem) do Kowalskiego dotrze nie więcej niż 30–40 procent. Reszta to koszty transakcyjne związane z funkcjonowaniem rządowej biurokracji. Dane te odnoszą się, co prawda, do Stanów Zjednoczonych, ale nie ma żadnych powodów, by sadzić, że polska biurokracja jest sprawniejsza i bardziej wydajna od amerykańskiej”. Por. Raport Centrum im. Adama Smitha pt. *Koszty wychowania dzieci w Polsce 2012* pod red. prof. Aleksandra Surdeja, Warszawa, 31.05.2012.

## Praca, a nie zasiłki źródłem dobrobytu rodzin

Dobrobyt polskiej rodziny pochodzi przede wszystkim z jej pracy, a nie z zasiłków, stąd fundamentalne dla niej znaczenie ma wysokie opodatkowanie zwłaszcza pracy na etacie, porównywalne do wysokości opodatkowania alkoholu i tytoniu. Politycy stworzyli połączenie błędnego koła i spirali, które mają dramatyczny skutek dla pracy, a tym samym podstaw materialnych rodziny w naszym państwie. Nadmierne<sup>9</sup> wydatki rządowe, niemające żadnego uzasadnienia w zapewnieniu wyższego standardu usług publicznych i ich dostępności skłoniły polityków do uruchomienia spirali zadłużenia. Koszt obsługi zadłużenia jest coraz większy, stąd nieustające jak w spirali podwyżki opodatkowania zarówno pracy, jak i konsumpcji w przez dramatycznie rosnące ceny energii, której wytwarzanie należy w ponad 90 procentach do firm kontrolowanych przez rząd. Sytuacja materialna rodziny nie może trwale poprawić się, gdy rząd coraz bardziej rozkręca spiralę wydatków inflacyjnym pieniądzem.

## Po co Polakom i gospodarce to państwo?

Brak przywództwa politycznego formatu Margaret Thatcher sprawia, że dzisiejsza demokracja stała się ustrojem, w którym realną władzę sprawuje biurokracja. Tak jak dawniej arie były pisane specjalnie dla kastratów, tak dziś w demokracji przepisy zwane prawem tworzone są dla biurokracji i w jej interesie. Mając liczebną przewagę nad rządem i zgodnie z „demokratycznym porządkiem”, biurokracja jest w stanie sprzeciwić się jego działaniom, które uszczuplałyby jej niekontrolowaną już teraz władzę. Rządzący, zamiast publicznie opowiadać, jak u psychoanalityka na leżance, że chcieli zrobić coś

<sup>9</sup> Finasowanie z pieniędzy polskich rodzin koncertu Madonny jest tylko drobnym przykładem i bardziej symbolem rządowego marnotrawstwa, o którym można znaleźć informacje m.in. w raportach Najwyższej Izby Kontroli. Por. A. Sadowski, *NIK: Niegospodarność ministerstwa sportu przy koncercie Madonny*, Forsal.pl, 5.06.2013, [http://forsal.pl/artykuly/709147,nik\\_niegospodarnosc\\_ministerstwa\\_sportu\\_przy\\_koncertcie\\_madonny.html](http://forsal.pl/artykuly/709147,nik_niegospodarnosc_ministerstwa_sportu_przy_koncertcie_madonny.html).

dobrego dla przedsiębiorców, ale „urzędnicy nie pozwolili”, powinni zmienić dzisiejsze regulaminy dla poddanych w prawa dla wolnych obywateli. Nie dało się tego jednak zrobić, bo tzw. konstytucja dla biznesu nie została uznana przez biurokrację w Polsce. Otrzymany od społeczeństwa wyborczy mandat można użyć do przemiany biurokracji w administrację, która respektuje konstytucyjne prawa obywateli, nie wyłączając przedsiębiorców. Brak tej zmiany sprawi, że politycy, zamiast trafić na karty historii z tym, co uchwalają, trafiają na makulaturę, jak prawo, które uchwalali.

Politycy już dawno porzucili gospodarczą orientację na wolny rynek, który jest polską racją stanu, i próbują zastąpić ją wiarą w zależności od miejsca na tzw. scenie politycznej – a to w zbawienny skutek przyjęcia euro, a to w przejście sprawnie działających do tej pory prywatnych firm. Socjalizm ze swoim interwencjonizmem i etatyzmem zbankrutował, a przywracanie go w dowolnej dawce osłabia oraz niszczy możliwości i potencjał Polski. Niczym nieuzasadniona ingerencja w rynek tylko dla zwiększenia roli i władzy rządu, to atak na dobrobyt społeczny, bo poza wolnokonkurencyjnym rynkiem nie ma innego skutecznego mechanizmu tworzenia bogactwa.

Politycy – aby skutecznie, a nie bezwładnie rządzić – muszą uznać, że tak jak grawitacja utrzymuje wszystkich na powierzchni ziemi, tak tylko wolny rynek może tworzyć bogactwo. Powinien nastąpić rozdział rządu od gospodarki. Przedsiębiorcy powinni nieskrępowanie prowadzić sferę wytwórczą, dzięki czemu politycy mieliby wystarczające środki na wypłatę emerytur i innych niezbędnych świadczeń społecznych. Zasadą powinno być, że przedsiębiorcy „rządzą” w gospodarce opartej na fundamencie moralności i wolności, a politycy ograniczają się do kierowania częścią strumienia bogactwa na rozsądne funkcje socjalne, niezbędne do funkcjonowania państwa.

Namawianie Polaków do cierpliwości i wmawianie im, że muszą upłynąć dziesięciolecia, zanim osiągniemy poziom rozwoju naszych zachodnich sąsiadów, zaprzecza doświadczeniu, jakie jest udziałem

m.in. Irlandii. Przywrócenie w niej wolnokonkurencyjnego kapitalizmu i dobre rządzenie sprawiło, że Irlandia w poziomie dobrobytu prześcignęła Wielką Brytanię w czasie zbliżonym do tego, jaki przeżyła do tej pory III RP. Cierpliwość jest dobra dla martwych, a nie dla społeczeństwa, które jest tak pracowite i ambitne. Nie ma nic zatem zaskakującego w tym, że zarówno Irlandia, jak i Wielka Brytania są dziś nowymi ojczyznami dla milionów Polaków, którzy mają tam pracę i swoje rodziny. Polaków w Europie wyprzedza ich energia i reputacja. Nie będą żyć w Polsce, tylko dlatego, że się w niej urodzili. W przeciwieństwie do większości polityków są w stanie znaleźć uczciwą pracę poza nią.

Coraz bardziej monopolistyczny kapitalizm w Polsce polega na wszechwładzy rządu, który biurokratyczną kontrolą zastępuje wolny rynek i przedsiębiorczość. Nie będzie w naszym państwie społecznego dobrobytu i powrotu demografii bez zmiany kolizyjnego od dekad z kapitalizmem politycznego kursu. Politycy, którzy opowiedzą się po stronie przedsiębiorczości, wolności i ładu, otworzą nowy rozdział w historii Polski, w którym będą mieli nieusuwalne i symboliczne miejsce, jak Mirosław Dzielski i Mieczysław Wilczek.

## **Abstract**

*What do Poles and the economy need the state for?*


„What do Poles and the economy need the state for?” contains a portion of the thoughts that have been formed over the past three decades and have been publicly presented in written form, in radio and television broadcasts. Polish society and the economy are once again in a destabilizing crisis for democracy and the free market, comparable to the one that led to the bankruptcy of the previous socialist and authoritarian

system. Stefan “Kisiel” Kisielewski’s diagnosis of its collapse, that “it’s not the crisis, it’s the result”, is once again relevant after four decades. The relentless shift away from the economic freedom restored in 1988 and freedom in favor of bureaucratic control of society and entrepreneurship is again threatening a drama of unemployment and an unprecedented wave of bankruptcies of domestic entrepreneurship. The system of privileges for multinational corporations and simultaneous discrimination against Polish entrepreneurs has turned out to be a “middle development trap” from which Poland has not been lifted by subsidies from the European Union. The widespread disbelief of politicians in the strength of their own society and intellectual impotence in understanding the phenomenon of the Polish so-called “economic miracle” of the late 1980s and early 1990s blocks the level of development and prosperity appropriate to the industriousness and entrepreneurship of citizens. The source of the problems of European democracies is their ever advancing level of ethnicization. Today’s coupling of democracy and statism in the European Union also increases the level of unpayable public debt, as in the case of Greece, among others, and the risk of revolutionary acceptance of the need for societies to lower their standard of living, which is already happening all the time since the restrictions and prohibitions introduced during the management of the pandemic. The biggest barrier to the development of Poland and society are the humpers in politics who are not primarily morally competent to make choices that would serve the public welfare. A measure of the incompetence of those in power was the mass emigration of Poles for work and the failure of so-called «pro-family» policies, which ultimately lead to a deepening demographic collapse. Poland’s economic *raison d’être* is to eliminate fiscal discrimination against the greatest resource we have, namely labor, which is the greatest national wealth we are currently able to dispose of. Today’s increasingly monopolistic capitalism in Poland relies on the omnipotence of government, which replaces free market and entrepreneurship with bureaucratic control. There will be no social prosperity and demographic comeback in our country without changing the political course that has been colliding with capitalism for decades.



Anton Adam

Comenius University

 <https://orcid.org/0000-0001-7996-8361>

## **Ecology of John Paul II, Benedict XVI and Francis**

The discussion of ecology is often considered a topic of a narrow circle of experts and environmental enthusiasts. Encyclical *Laudato si'* by Pope Francis raises a wide range of issues related to the ecological crisis in our world and highlights the urgency of this problem not only in social debates but also in relation to the teachings of the Catholic Church. A Theology of Ecology seeks to answer the question of what it means to “behave ecologically.” This area did not go unnoticed by the predecessors of Pope Francis. In our study, we pay attention to the ecology of three popes — John Paul II, Benedict XVI, and the current Pope Francis. Sadly, the wide range of ecologically themes and issues cannot be exhaustively covered in the limited scope of this study.

### **The ecology of Pope John Paul II**

At the end of the twentieth century, in the period of so-called deep ecology, when ecology began to converge with philosophy and faith, Pope John Paul II was quoted frequently. The Pope speaks for the first time directly about ecology and tries to bring it into dialogue

with theology. In his apostolic exhortation *Christifideles laici*, he writes: “Today in an ever increasingly acute way, the so-called »ecological« question poses itself in relation to socio-economic life and work. Certainly, humanity has received from God himself the task of ‘dominating’ the created world and ‘cultivating the garden’ of the world. But this is a task that humanity must carry out in respect for the divine image received, and, therefore, with intelligence and with love, assuming responsibility for the gifts that God has bestowed and continues to bestow. Humanity has in its possession a gift that must be passed on to future generations, if possible, passed on in better condition. Even these future generations are the recipients of the Lord’s gifts.”<sup>1</sup> He also reminds that “we are subject not only to biological laws but also to moral ones, which cannot be violated with impunity. A true concept of development cannot ignore the use of the things of nature, the renewability of resources and the consequences of haphazard industrialization — three considerations which alert our consciences to the »moral dimension« of development.”<sup>2</sup> John Paul II wrote in his encyclical *Sollicitudo rei socialis* on the occasion of the 20th anniversary of the encyclical *Populorum progressio*: “The moral character of development exclude respect for the beings which constitute the natural world, which the ancient Greeks — alluding precisely to the order which distinguishes it — called the »cosmos«.”<sup>3</sup> The theme of ecology is also present in other documents of John Paul II.<sup>4</sup> In the encyclical *Redemptor hominis*, he reminds the need for careful planning in terms of wealth utilization so as to avoid endangering the environment. “Man often seems to see no other meaning in his natural environment than what serves for immediate use and consumption. Yet it was the Creator’s will that man should communicate with

1 John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, no. 43.

2 John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, no. 43.

3 John Paul II, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, no. 34.

4 Cf. John Paul II, Encyclical *Redemptor hominis*, no. 15–16, Encyclical *Laborem exercens*, no. 1, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, no. 34, Encyclical *Centesimus annus*, no. 37–40, Encyclical *Evangelium vitae*, no. 42.

nature as an intelligent and noble »master« and »guardian«, and not as a heedless »exploiter« and »destroyer«.<sup>5</sup> There is a great danger of a consumerist way of life and other problematic issues arising from the accumulation of wealth by those who have enough material resources. But at the same time, there is a huge amount of those who do not have the necessary material and financial resources at all. Within the framework of human ecology, John Paul II develops both the issue of abundance and deprivation. “Hand in hand go a certain abuse of freedom by one group—an abuse linked precisely with a consumer attitude uncontrolled by ethics—and a limitation by it of the freedom of the others, that is to say, those suffering marked shortages and being driven to conditions of even worse misery and destitution.”<sup>6</sup> John Paul II’s predecessors pointed on this contradiction: “Most recently by John XXIII and by Paul VI,<sup>7</sup> represent the gigantic development of the parable in the Bible of the rich banqueter and the poor man Lazarus (cf. Lk 16:19–31). So widespread is the phenomenon that it brings into question the financial, monetary, production and commercial mechanisms that, resting on various political pressures, support the world economy. These are proving incapable either of remedying the unjust social situations inherited from the past, or of dealing with the urgent challenges and ethical demands of the present. By submitting man to tensions created by himself, dilapidating at an accelerated pace material and energy resources, and compromising the geophysical environment, these structures unceasingly make the areas of misery spread, accompanied by anguish, frustration and bitterness.”<sup>8</sup>

The issues linked to ecology are traced in Bull of John Paul II *Inter sanctos*, by which he proclaimed St. Francis of Assisi as the patron of

---

5 John Paul II, Encyclical *Redemptor hominis*, no. 15.

6 John Paul II, Encyclical *Redemptor hominis*, no. 16.

7 John xxiii, Encyclical *Mater et Magistra*, no. 200, 224; Encyclical *Pacem in terris*, no. 45.

8 John Paul II, Encyclical *Redemptor hominis*, no. 16.

ecologists. “He belongs to saint and famous people who gave honour to nature as a unique gift of Lord to people.”<sup>9</sup>

The ecological issue has its origins in the concern that human actions are often directed against nature and man, and points to the fact that the whole world is to be in service to man, as the Book of Genesis puts it clearly: ‘subdue the earth’ (Gen. 1:28). In his exhortation *Christifideles laici*, Pope John Paul II explains that “the dominion granted to humanity by the Creator is not an absolute power, nor can one speak of a freedom to ‘use and misuse’, or to dispose of things as one pleases. The limitation imposed from the beginning by the Creator himself and expressed symbolically by the prohibition not to ‘eat of the fruit of the tree’ (cf. Gen 2:16–17) shows clearly enough that, when it comes to the natural world, we are subject not only to biological laws but also to moral ones, which cannot be violated with impunity.”<sup>10</sup> Human activity is linked to nature. The encyclical *Laborem exercens* states: “Work is a good thing for man – a good thing for his humanity – because through work man not only transforms nature, adapting it to his own needs, but he also achieves fulfilment as a human being and indeed, in a sense, becomes »more a human being«.”<sup>11</sup>

The presence of man in creation points to his responsibility for it and for the world, which by its goodness is to be at his service, in accordance with the Creator’s intention. It is not only the individual who is involved, but the responsibility interpreted in relation to nature extends to all contemporaries in their relationship to the future generations. Responsibility for ecology also derives from the knowledge and awareness of the limited availability of natural resources as John Paul II stated in his encyclical *Sollicitudo rei socialis*: “Among today’s positive signs we must also mention

---

9 Cf. John Paul II, List ogłoszający św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów *Inter sanctos*, [in:] *Listy Pastorskie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, pp. 604–605.

10 John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, no. 43.

11 John Paul II, Encyclical *Laborem exercens*, no. 9.

a greater realization of the limits of available resources, and of the need to respect the integrity and the cycles of nature and to take them into account when planning for development, rather than sacrificing them to certain demagogic ideas about the latter. Today this is called ecological concern.”<sup>12</sup> The encyclical refers to a threefold aspect that is important to reflect on.

The first consideration states that “one cannot use with impunity the different categories of beings, whether living or inanimate — animals, plants, the natural elements — simply as one wishes, according to one’s own economic needs. On the contrary, one must take into account the nature of each being and of its mutual connection in an ordered system, which is precisely »the cosmos«.”

The second consideration is based on the realization that “natural resources are limited; some are not renewable. Using them as if they were inexhaustible seriously endangers their availability.” Using resources is for present generation, but we must also remember those who will come after us.

The third consideration relates to consequences for quality of life. John Paul II recalls: “We all know that the direct or indirect result of industrialization is the pollution of the environment, with serious consequences for the health of the population. It is evident that development, the planning which governs it, and the way in which resources are used must include respect for moral demands.”<sup>13</sup>

When the Pope teaches about ecology, he emphasizes that the absence of life respect and human dignity is a behavior that is fundamentally inconsistent with the rules of nature. At this point the question resonates: How is it possible to take an effective stance on the nature protection when it justifies actions that directly strike at the very heart of creation, which is human existence? The issue of the ecological crisis is not only about the negative attitude towards the environment, but also about showing the way to save it.

---

<sup>12</sup> John Paul II, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, no. 26.

<sup>13</sup> John Paul II, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, no. 34.

When the encyclical *Centesimus Annus* (1 May 1991) was announced on the occasion of the 100th anniversary of the encyclical *Rerum Novarum* it aroused a great attention. It deals with the world and man from many perspectives. The field of ecology is only a small part, but it has a great impact.<sup>14</sup> The encyclical focuses on ecology in no. 37: “Equally worrying is the ecological question which accompanies the problem of consumerism and which is closely connected to it. In his desire to have and to enjoy rather than to be and to grow, man consumes the resources of the earth and his own life. [...] Instead of carrying out his role as a co-operator with God in the work of creation, man sets himself up in place of God and thus ends up provoking a rebellion on the part of nature, which is more tyrannized than governed by him.”<sup>15</sup> The issue of ecology has its own specificities, which need to be interpreted in the proper way in the context of a balanced approach to the whole perspective of environmental protection. The Pope says: “In addition to the irrational destruction of the natural environment, we must also mention the more serious destruction of the *human environment*, something which is by no means receiving the attention it deserves. Although people are rightly worried – though much less than they should be – about preserving the natural habitats of the various animal species threatened with extinction, because they realize that each of these species makes its particular contribution to the balance of nature in general, too little effort is made to *safeguard the moral conditions for an authentic »human ecology«*.”<sup>16</sup>

In the encyclical, there is also some space for families – for the theme of “interpersonal ecology” or the ecology of the family. “The first and fundamental structure for »human ecology« is the family, in which man receives his first formative ideas about truth and

---

<sup>14</sup> Cf. O. Klein, V. Bencko, *Ekologie člověka a zdraví*, Praha 1996, p. 155.

<sup>15</sup> John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 37. Cf. John Paul II, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, no. 34; Message for the World Day of Peace 1990: AAS, LXXXII (1990), pp. 147–156.

<sup>16</sup> John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 38.

goodness and learns what it means to love and to be loved, and thus what it means to be a person.”<sup>17</sup> It consequently follows that “it is necessary to go back to seeing the family as the *sanctuary of life*. The family is indeed sacred: it is the place in which life — the gift of God — can be properly welcomed and protected against the many attacks to which it is exposed and can develop in accordance with what constitutes authentic human growth.”<sup>18</sup> A family is the center of the culture of life. That is why the Holy Father proposes a new ecological conception that presents man in his natural environment, in which society and the person himself are involved, pointing to the integral development of the human personality.<sup>19</sup>

In his encyclical *Evangelium vitae* — on the value and inviolability of human life — John Paul II refers to the ecological issue in no. 42 where the idea of man’s responsibility for life echoes. “As one called to till and look after the garden of the world (cf. Gen 2:15), man has a specific responsibility towards the environment in which he lives, towards the creation which God has put at the service of his personal dignity, of his life, not only for the present but also for future generations. It is the ecological question-ranging from the preservation of the natural habitats of the different species of animals and of other forms of life to »human ecology«.”<sup>20</sup>

Ecological themes are an important issue for Pope John Paul II. During his pontificate, he paid great attention not only to the protection of nature itself, but also to anthropology, which relates to human existence. The ecological notion is a complex problem: it is not enough to look for the causes of the destruction of the world in over-industrialization or in the pursuit of wealth, without being aware of the future consequences. The cause of these attitudes is deeper. It lies in the moral attitude of man himself. What threatens

---

17 John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 39.

18 John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 39.

19 Cf. M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, Lublin 2004, pp. 217–222.

20 Cf. John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 38.

creation and human beings the most is the loss of respect for the laws of nature and the weakening of respect for human life.<sup>21</sup>

In the Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, he similarly responded to the ecological issue: “And how can we remain indifferent to the prospect of an *ecological crisis* which is making vast areas of our planet uninhabitable and hostile to humanity?”<sup>22</sup>

Pope John Paul II sees the issue of ecological danger in the context of the upcoming ecological catastrophe, which is related to a change in the moral and ethical attitudes of man.

## The ecology of Pope Benedict XVI

The ecology issue has also its place in the initiatives of Pope Benedict XVI who followed the footsteps of his predecessors, especially John Paul II. His voice was heard on many occasions in favour of addressing ecological problems. He was committed to the protection of the environment as the space where the community of mankind lives. Therefore, he links the protection of the environment to the protection of life. Pope Benedict XVI often refers to the encyclical *Populorum progressio*<sup>23</sup> by Paul VI and to the Message for the World Day of Peace (1 January 1990) by John Paul II.

In his Message for World Day of Peace 2007 in the chapter on the Ecology of Peace, he quotes John Paul II and his encyclical *Centesimus Annus*: “Not only has God given the earth to man, who must use it with respect for the original good purpose for which it was given to him, but man too is God’s gift to man. He must therefore respect the natural and moral structure with which he has been endowed.”<sup>24</sup> Man is to behave in such a way as to fulfill the role God entrusts to him. In addition to the notion of natural ecology, Benedict XVI formulates other notions that derive from natural ecology.

---

21 Cf. M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, Lublin 2004, pp. 237.

22 John Paul II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, no. 51.

23 Cf. Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 8.

24 John Paul II, Encyclical *Centesimus annus*, no. 38.



It is a “human ecology” which in turn requires a “social ecology”. “Experience shows that *disregard for the environment always harms human coexistence*, and vice versa. It becomes more and more evident that there is an inseparable link between peace with creation and peace among men. Both presuppose peace with God.”<sup>25</sup> The Pope also refers to “human ecology” in his Message for the World Day of Peace 2009, when he addresses the theme of peace in the context of the fight against poverty. In this message we can read that “it remains true that every form of externally imposed poverty has at its root a lack of respect for the transcendent dignity of the human person. When man is not considered within the total context of his vocation, and when the demands of a true »human ecology« are not respected, the cruel forces of poverty are unleashed, as is evident in certain specific areas.”<sup>26</sup>

The link between natural and human ecology is reflected in the issue of energy resources, which are limited in their availability. We are witnessing that “some parts of the planet remain backward and development is effectively blocked, partly because of the rise in energy prices.”<sup>27</sup> The Pope asks urgent questions: “What will happen to those peoples? What kind of development or non-development will be imposed on them by the scarcity of energy supplies? What injustices and conflicts will be provoked by the race for energy sources? And what will be the reaction of those who are excluded from this race? These are questions that show how respect for nature is closely linked to the need to establish, between individuals and between

---

<sup>25</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace [The human person – The heart of peace]. January 1, 2007, no 8. Online: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html).

<sup>26</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace [Fighting poverty to build peace]. January 1, 2009, no. 2. Online: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20081208\\_xlii-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20081208_xlii-world-day-peace.html).

<sup>27</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace, January 1, 2007, no. 9.

nations, relationships that are attentive to the dignity of the person and capable of satisfying his or her authentic needs.”<sup>28</sup>

In the following paragraph, Benedict XVI develops the idea of the “human ecology” that helps the “tree of peace” to grow. We are inspired by an image of man that is not distorted by ideological and cultural prejudices or by political and economic interests that incite hatred and violence. Although the image of man in various cultures is different, “yet what cannot be admitted is the cultivation of *anthropological conceptions* that contain the seeds of hostility and violence. Equally unacceptable are *conceptions of God* that would encourage intolerance and recourse to violence against others. This is a point which must be clearly reaffirmed: *war in God’s name* is never acceptable!”<sup>29</sup>

In his Message for the World Day of Peace (1 January 2008), Pope Benedict XVI refers to the relationship between family, which needs a home, and the environment in which the very vocation of the human family is realized. The Pope claims that “*for the human family, this home is the earth*, the environment that God the Creator has given us to inhabit with creativity and responsibility. We need to care for the environment: it has been entrusted to men and women to be protected and cultivated with responsible freedom, with the good of all as a constant guiding criterion. [We must not] overlook the poor, who are excluded in many cases from the goods of creation destined for all.”<sup>30</sup>

The issue of ecology meets the social situation in which the various communities of peoples find themselves. In that context, Benedict XVI stresses: “If the protection of the environment involves costs, they should be justly distributed, taking due account of the different levels of development of various countries and the need

---

<sup>28</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace, January 1, 2007, no. 9.

<sup>29</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace, January 1, 2007, no. 10.

<sup>30</sup> Benedict XVI, Message for the World Day of Peace [The human family—A community of peace]. January 1, 2008, no. 7. Online: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20071208\\_xli-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html).

for solidarity with future generations. Prudence does not mean failing to accept responsibilities and postponing decisions; it means being committed to making joint decisions after pondering responsibly the road to be taken, decisions aimed at strengthening that covenant between human beings and the environment, which should mirror the creative love of God, from whom we come and towards whom we are journeying.”<sup>31</sup>

Ecology is the main idea of the fourth chapter “The Development of Peoples, Rights and Duties, the Environment” in encyclical *Caritas in Veritate*. Pope Benedict XVI says that “the environment is God’s gift to everyone, and in our use of it we have a responsibility towards the poor, towards future generations and towards humanity as a whole.”<sup>32</sup> The believer recognizes in nature the marvelous result of God’s creative intervention, which man can use responsibly while preserving and respecting the intrinsic balance of creation. “If this vision is lost, we end up either considering nature an untouchable taboo or, on the contrary, abusing it. Neither attitude is consonant with the Christian vision of nature as the fruit of God’s creation.”<sup>33</sup>

“Nature is at our disposal not as »a heap of scattered refuse«, but as a gift of the Creator who has given it an inbuilt order, enabling man to draw from it the principles needed in order ‘to till it and keep it’ (Gen 2:15). But it should also be stressed that it is contrary to authentic development to view nature as something more important than the human person. This position leads to attitudes of neo-paganism or a new pantheism – human salvation cannot come from nature alone, understood in a purely naturalistic sense.”<sup>34</sup>

There is a constant interaction between humans and the environment. Benedict XVI recalls: “*The way humanity treats the environment influences the way it treats itself, and vice versa.* This invites

---

31 Benedict XVI, Message for the World Day of Peace 2008, no. 7.

32 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 48.

33 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 48.

34 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 48.

contemporary society to a serious review of its lifestyle, which, in many parts of the world, is prone to hedonism and consumerism, regardless of their harmful consequences.”<sup>35</sup>

The Church cannot stand aside from ecological issues. “*The Church has a responsibility towards creation* and she must assert this responsibility in the public sphere. In so doing, she must defend not only earth, water and air as gifts of creation that belong to everyone. She must above all protect mankind from self-destruction. There is need for what might be called a human ecology.”<sup>36</sup> When ‘human ecology’<sup>37</sup> is respected within a community, environmental ecology also benefits.

Pope Benedict XVI states that in order to protect the environment, it is not enough to restrict the economy, but to make an effort for moral renewal. “If there is a lack of respect for the right to life and to a natural death, if human conception, gestation and birth are made artificial, if human embryos are sacrificed to research, the conscience of society ends up losing the concept of human ecology and, along with it, that of environmental ecology. It is contradictory to insist that future generations respect the natural environment when our educational systems and laws do not help them to respect themselves.”<sup>38</sup> It is essential to talk about the integrity of human development.

Pope Benedict XVI, in his general audience in Castel Gandolfo on 26 August 2009, spoke of creation as a gift and called on people to be more responsible towards nature. In his address, the pope focused on creation from the perspective of climate change and the environment. “The Earth is indeed a precious gift of the Creator who, in designing its intrinsic order, has given us bearings that guide us as stewards of his creation. Precisely from within this framework, the Church considers matters concerning the environment

---

35 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 51.

36 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 51.

37 Benedict XVI, Message for the World Day of Peace 2007, no. 8.

38 Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate*, no. 51.

and its protection intimately linked to the scope of integral human development.<sup>39</sup>

In his encyclical *Caritas in veritate*, the pope recalls the need not only for a natural but also for a humane ecology. The words of the Vicar of Christ appeal for social justice: “Together we can build an integral human development beneficial for all peoples, present and future, a development inspired by the values of charity in truth. For this to happen it is essential that the current model of global development be transformed through a greater, and shared, acceptance of responsibility for creation: this is demanded not only by environmental factors, but also by the scandal of hunger and human misery.”<sup>40</sup>

During his pontificate, Pope Benedict XVI made efforts to awaken the conscience of the responsible authorities on a global scale to treat the protection of the environment with all the seriousness. In our study, we have shown that Pope Benedict XVI used many encounters to inspire people to take an interest in environmental protection and for society to develop not only a natural, but also a human or family ecology.

## The ecology of Pope Francis

The Archbishop of Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, chose the name Francis after the conclave in 2013. He claimed the legacy of St. Francis of Assisi, who stood out for his love and reverence for nature, for the work of the Creator. The man who loves and protects creation becomes a leitmotif for the Pope-elect in his search for the right starting point. Ecology is a frequent theme in Francis’ speeches and messages. The ecological crisis appears to be a key concept in the encyclical *Laudato si’*, through which the Holy Father Francis

---

<sup>39</sup> Benedict XVI, General Audience on Safeguarding of Creation (August 26, 2009). Online: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090826.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090826.html).

<sup>40</sup> Benedict XVI, General Audience on Safeguarding of Creation (August 26, 2009).

wants to challenge people — especially Christians — to a gospel radicalism, manifested in an active commitment to the protection of man and nature. Pope Francis builds on the teachings of his predecessors, further develops the theological doctrine of ecology and places it in the context of integral ecology, considering the interconnectedness of all creation.

Pope Francis approaches creation as a gift that comes from the outstretched hand of God. “The word ‘creation’ has a broader meaning than ‘nature’, for it has to do with God’s loving plan in which every creature has its own value and significance. Nature is usually seen as a system which can be studied, understood, and controlled; whereas creation can only be understood as a gift from the outstretched hand of the Father of all, and as a reality illuminated by the love which calls us together into universal communion.”<sup>41</sup> Pope Francis recalls the Church’s doctrine of creation and points to the present permanent dimension of God’s love. “Creation is of the order of love. God’s love is the fundamental moving force in all created things. Every creature is thus the object of the Father’s tenderness, who gives it its place in the world.”<sup>42</sup> Nature must not be regarded as an object subordinate to the domination of man, through which man can do whatever he wants. The beauty and immensity present in it expresses the commitment that man must accept in relation to it.<sup>43</sup> Human beings are called to respect the purpose and usefulness of all living creatures and their function in the ecosystem. Nature has been made available to us by God as a gift, and we are to manage it responsibly — that is, with respect for the rules that have been imposed on it.<sup>44</sup> One of the arguments presented by Pope Francis against despotic domination over the rest of creation is the ultimate purpose of other creatures. As he reminds, it is not

---

41 Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 76.

42 Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 77.

43 Cf. Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 78, 82.

44 Cf. František, *Posolstvo k Svetovému dňu pokoja 2014*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2014, pp. 27.

to be found in us, “but all creatures are moving forward with us and through us towards a common point of arrival, which is God, in that transcendent fullness where the risen Christ embraces and illumines all things.”<sup>45</sup>

The Holy Father follows the teaching of his predecessors and points to the interrelationship between nature and creation, since “everything is connected.”<sup>46</sup> Understood in this way, connectedness is, according to Pope Francis, an image of the mystery of the relationships between the persons of the Holy Trinity. “The world was created by the three Persons acting as a single divine principle, but each one of them performed this common work in accordance with his own personal property.”<sup>47</sup> It is a Trinitarian imprint that can be seen precisely in the context of the whole creation. At this point, Pope Francis refers to St. John Paul II, who said: “When we contemplate with wonder the universe in its grandeur and beauty, we must praise the whole Trinity.”<sup>48</sup> The ecology of Pope Francis thus develops in close relation to creatology.

Pope Francis invites us to read the biblical texts in their context and in accordance with an authentic hermeneutical approach. The task of earth stewardship is closely related to the care that human beings are to show for one another because they are brothers. All people are related by nature, so each and every individual human being is unique and irreplaceable.<sup>49</sup> Theological reflections of Pope Francis on the biblical texts on the creation of the world and human beings call for responsibility for all creation. No one can absolve himself of this task. Ultimately, any neglect of “the duty to cultivate and maintain a proper relationship with my neighbour, for whose

---

<sup>45</sup> Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 83.

<sup>46</sup> Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 91.

<sup>47</sup> Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 238.

<sup>48</sup> John Paul II, Catechesis (August 2, 2000), 4: Insegnamenti 23/2 (2000), 112.

<sup>49</sup> Cf. František, *Posolstvo k Svetovému dňu pokoja 2015*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015, pp. 6–7.

care and custody I am responsible, ruins my relationship with my own self, with others, with God and with the earth.”<sup>50</sup>

The Holy Father Francis considers it important to see life and the things of this world in relation to one another. Environmental problems must also be approached with integrity in order to accept the relationship of man to himself, to others, to the natural environment and, ultimately, to the giver of every gift — to God.<sup>51</sup> Anthropocentrism as currently understood is often an egotistical manifestation of man’s self-conscious attitude of irrational exploitation of nature and its resources, which are meant to serve all. Pope Francis therefore returns once again to the teachings of his predecessors, St. John Paul II and Benedict XVI, and recalls a healthy anthropology that treats man not as master of all, but as a responsible steward who accepts his position in the world according to the intention of the eternal Giver. In the teaching of Pope Francis, it is impossible to advocate for the healing of the relationship with the environment while ignoring the relationship with other human beings and with God.<sup>52</sup> The notion of “integral ecology” used by the pope puts the doctrine of man’s relationship with the environment into a broader context, understanding it also in relation to the concept of “integral development” advanced by Pope Paul VI in his social encyclical *Populorum progressio*. He understood it as the development of every human being — considering spiritual, economic, social and cultural aspects.

The integral ecology goes beyond the current boundaries of the “here and now”. It transcends the horizon of the present and enters the future, because it is also mindful of the situation in which the future generation will be. When we think about the future, we enter the logic of the selfless gift we receive and share. The theological thought of Pope Francis declares that rational knowledge does not only include awareness and concept of relationships in

---

<sup>50</sup> Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 70.

<sup>51</sup> Cf. Francis, Encyclical *Laudato si'*, no. 117.

<sup>52</sup> Cf. Francis, Message for the World Day of Peace 2014, no. 2.



the material-visible world that we leave behind, but it is also about the spiritual dimension of the world in its complex-value orientation. The search for an answer to the meaning of our existence is important mainly in relation to the fulfillment of the mission that integral ecology plays and will surely continue to play not only in theological or anthropological understanding, but ultimately in the eschatological fullness of created existence.

## **Conclusion**

The theology of ecology of the post-Conciliar popes, whom we have addressed in our paper, is essentially summarized in Pope Francis' encyclical *Laudato si'*. It is a call to further development of integral ecology, since all creation is connected and completes the whole in relation to the natural environment. If the subject of the discipline of ecology is the study of relationships between living organisms and their natural environment, we must not forget human beings and their relationships with others. The issue of ecology is also closely connected to social, cultural and economic dimensions. In this reality of mutual relationships, it is also important to develop the Christian anthropology.

## Abstract

*Ecology of John Paul II, Benedict XVI and Francis*

St. John Paul II presents the “ecology of man” in relation to the economic and social problems that affect man in relation to the environment. This approach is developed by Pope Benedict XVI. Pope Francis approaches the depth of human ecology with a view of the inevitable connectedness of human life with the moral law inscribed in human nature. In this context, he reflects on human body, by which we are brought into direct relationship with the environment and with others. If man accepts his own body as a gift from God, he opens his heart to accept nature as a gift from the Father. Thus, the authenticity of ecology is also manifested in an acceptance of one’s own body, which also requires a careful and responsible treatment. Being mindful towards one’s own body is not an expression of superiority or domination, for such a logic of thinking can be applied to a false logic of domination over creation. By reflecting on human body, Pope Francis also highlights the importance of sexual difference as a unique gift, as a work of God the Creator by which we enrich one another. Such an attitude is an evident concord with the teaching of the Magisterium of the Catholic Church against the unhealthy tendencies of influential groups professing the so-called “gender” ideology. The Popes who are the subject of our interest, drawn their attention to the necessity of a responsible approach to environmental protection in the broad context of created being. So not only in the context of Christian anthropology but also of the entire creatology.

**Keywords:** ecology of man, John Paul II, Benedict XVI, Francis, environment protection, Christian anthropology

## Abstrakt

*Ekologia Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*

Święty Jan Paweł II przedstawia „ekologię człowieka” w odniesieniu do problemów ekonomicznych i społecznych, które dotyczą człowieka w relacji do środowiska. Podejście to rozwija papież Benedykt XVI. Papież Franciszek podchodzi do głębi ekologii człowieka, mając na uwadze nieunikniony związek życia ludzkiego z prawem moralnym wpisanym w naturę człowieka. W tym kontekście zastanawia się nad ludzkim ciałem, przez które jesteśmy wprowadzeni w bezpośrednią relację ze środowiskiem i z innymi ludźmi. Jeśli człowiek przyjmuje własne ciało jako dar Boga, otwiera swoje serce na przyjęcie przyrody jako daru Ojca. Zatem autentyczność ekologii przejawia się również w akceptacji własnego ciała, które również wymaga uważnego i odpowiedzialnego traktowania. Uważność wobec własnego ciała nie jest wyrazem wyższości czy dominacji, gdyż taka logika myślenia może być zastosowana do fałszywej logiki dominacji nad stworzeniem. Papież Franciszek, podejmując refleksję nad ludzkim ciałem, podkreśla również znaczenie różnicy płciowej jako unikalnego daru, jako dzieła Boga Stwórcy, przez które wzajemnie się ubogacamy. Taka postawa jest ewidentną zgodą z nauczaniem Magisterium Kościoła katolickiego skierowanym przeciwko niezdrowym tendencjom wpływowych grup wyznających ideologię tzw. gender. Papież, którzy są przedmiotem naszego zainteresowania, zwracali uwagę na konieczność odpowiedzialnego podejścia do ochrony środowiska w szerokim kontekście stworzonego bytu – nie tylko w kontekście antropologii chrześcijańskiej, ale i całej kreatologii.

**Słowa kluczowe:** ekologia człowieka, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek, ochrona środowiska, antropologia chrześcijańska



Bogusław Podhalański

Politechnika Krakowska im. Tadeusza Kościuszki

 <https://orcid.org/0000-0002-3524-0210>

## O więcej transcendencji w strukturze architektonicznej współczesnej świątyni

Problematyka dotycząca formy architektonicznej świątyń chrześcijańskich i ich symboliki jest bardzo szeroko reprezentowana w bibliografii, zwłaszcza tej z dziedzin historii architektury i sztuki<sup>1</sup>. Szczególnie interesujące wydają się pozycje, które nieco szerzej – niż tylko skupiając się na analizach i ewolucji detalu architektonicznego i zdobnictwa – traktują o ich głównej, to jest transcendentnej funkcji. Niektórzy autorzy starają się zwrócić uwagę na ów dla niektórych nieoczywisty, lecz jakże istotny cel budowy świątyni chrześcijańskiej, czyli domu Bożego<sup>2</sup>.

Spośród wielu milionów świątyń chrześcijańskich świata, zadziwiających niekiedy zaskakującymi rozwiązaniami przestrzennymi, architektonicznymi oraz zdobnictwem, wytrwały pielgrzym bez trudu zauważy, że niektóre z nich, nawet będąc bardzo popularnymi i często odwiedzanymi przez wiernych i turystów, w niewyjaśniony sposób sprzyjają koncentracji i modlitwie. Inne zaś przeciwnie – rozpraszą uwagę i kierują myśl w stronę wielu atrakcyjnych

<sup>1</sup> J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Znak, Kraków 1994.

<sup>2</sup> A. Napiórkowski A, *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Bernardinum, Pelplin 2020.

plastycznie, lecz nienastrajających kontemplacyjnie form i ich detali. Można przypuszczać, że wnętrza tych ostatnich nie zawierają owego „transcendentnego pierwiastka” odpowiadającego za wywołanie nastroju skupienia i modlitwy, lecz niestety pozostają jedynie twórczym eksperymentem artystów, opartym o zasadę „plama przeciw plamie, forma zrównoważona formą”<sup>3</sup>.

Świątynia, jej struktura funkcjonalna i przestrzenna oraz wnętrze nie powinny być kształtowane jak sala koncertowa czy obiekt wystawienniczy. Jej funkcja ma inny cel niż budowle służące świeckim działaniom — jest nim sprawowanie liturgii — dlatego na jakość przestrzeni sakralnej ma wpływ fakt, iż do świętości droga prowadzi także poprzez piękno, które samo może być modlitwą. Piękno<sup>4</sup> jawi się tu jako odzwierciedlenie transcendencji, natomiast brzydota jako jej zanegowanie. Jednak dyskusowanie o pięknie wymaga cierpliwości i chęci zrozumienia różnych prób jego zdefiniowania, które z kolei znajdują, w zależności od osobniczej wrażliwości dyskutantów, równie wielu apologetów jak przeciwników poglądów Platona, wytaczających liczne, często sprzeczne argumenty. Jaroszyński<sup>5</sup> pisze, że „piękno to forma. Teorię tę sformułował Platon, uznając, że ponad światem materialnym istnieje świat niematerialny, do którego należą idee. Jest wśród nich idea piękna, dzięki której, przez uczestnictwo (teoria partycypacji), również byty materialne są pięknem („żem cię o piękno samo pytał, o to, co niech się tylko w jakiejś rzeczy znajdzie, zaraz ona się robi piękna: i kamień,

<sup>3</sup> E. Bieńkowska, *Co mówią kamienie Wenecji*, Próby, Warszawa 2022, s. 47.

<sup>4</sup> J. Grzybowski, *Scripta Neophilologica Posnaniensia*, t. XII, Wydział Neofilologii, UAM, Poznań 2012, s. 57–66: „Piękno zatem zdaje się być czymś, co stanowi, rzecz jasna o powadze własnego świata, prowadzi i wciąż winno prowadzić ku pokrewieństwu z tym, co bliskie, ku poszukiwaniu przyjaciół, a więc tych, którzy wspólną mając duszę gustami się wspólnymi dzielą, nie domaga się już jednak piękno i domagać się nie może toczenia bojów. Woli tkwić w skrytości własnych przeżyć i nie chce już wychodzić na światło dzienne. A przecież światło jest raczej, aniżeli mrok, miejscem piękna właściwym”.

<sup>5</sup> P. Jaroszyński, *Piękno* [hasło], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/piekno.pdf> (28.09.2022).

i drewno, i człowiek, i Bóg, i każdy czyn, i każda nauka” — *Hipp. mai.*, 292 D). Do tak pojętego piękna, jako celu życia, winien dążyć człowiek („na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda” — *Conv.*, 211 D)”.

Jeśli Napiórkowski<sup>6</sup> zauważa, że „piękno jest zarówno kategorią ontyczną, jako jedno z transcendentaliów, jak i poznawczą”. Przywołując platońskie określenie *splendor veritatis*, (blask prawdy) i Augustyna z Hippony *splendor ordinis* (blask ładu i porządku), można założyć, że superpozycja tych dwu prowadzi do rozumienia piękna jako harmonii (blasku) prawdy, ładu i porządku. Te z kolei w formie architektonicznej świątyni można zinterpretować, jako prawdę materiału, harmonii i kompozycji — pozwalającą na wykreowanie podstaw do ujawnienia się pierwiastka transcendencji w percepcji świątyni w jej postaci materialnej budowli, ale też i wypełniającej ją wspólnoty Boga i ludzi. Trzeba jeszcze odróżnić piękno i gust, które często są synonimicznie rozumiane. Odczytując podwójnie zanegowane, rzymskie *de gustibus non disputandum est*, można założyć, że to o pięknie właśnie można i należy dyskutować, zwłaszcza w kontekście architektonicznej formy świątyni chrześcijańskiej. Istnieje jeszcze inna droga rozumienia piękna, droga estetyczna Hansa Ursa von Balthasara, w której piękno to miłość<sup>7</sup>. Tę można wyrazić w muzyce, rzeźbie, malarstwie. Czy można miłość wyrazić formą architektoniczną?

## Zagrożenia

Modernizm — nie jako kierunek sztuki, ale jako prąd myślowy — postawił na przewartościowanie i zanegowanie kanonu w sztuce, prowadząc niekiedy do wielkiego wypaczenia roli dzieła sztuki, a nawet

6 A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Wydawnictwo Naukowe UJPiII, Kraków 2015, s. 111.

7 W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych, Poznań, 2013 s. 21, [http://floscarmeli.pl/zalaczniki/5249604\\_Teologia\\_piekna.pdf](http://floscarmeli.pl/zalaczniki/5249604_Teologia_piekna.pdf) (28.09.2022).

istoty materialnej formy tego dzieła, nie mówiąc już o przedstawianych jako „sztuka” treściach. Analizy tego problemu znajdujemy w książce Kuspita<sup>8</sup>, który twierdzi, „że sztuka dokonała swoich dni, ponieważ przestała cokolwiek wносить do estetyki. Sztuka została zastąpiona czymś, co Alan Kaprow<sup>9</sup> określił pojęciem «postsztuki». Ponadto Kuspit zauważa, „że dewaluacja jest nieodłączną cechą entropicznego charakteru współczesnej sztuki i że antyestetyczne, postmodernistyczne działania są jej stanem ostatecznym. W przeciwieństwie do współczesnej sztuki, która zajmowała się tym, co uniwersalne, lecz przez ludzi nieuświadomione, ta postmodernistyczna degeneruje się do poziomu wyrażania wąskich interesów ideologicznych”.

Termin „postsztuka” wydaje się ważny dla dyskursu na temat materialnych form współczesnej sztuki, w tym także architektury, jeśli zgodzimy się z możliwością zaliczenia jej do tej dziedziny. Wśród krytyków architektury, a zwłaszcza tych zajmujących się zagadnieniami architektury sakralnej, nie znajdujemy wprost odniesienia do „postsztuki” i zidentyfikowania takiego nurtu w twórczości architektonicznej współczesnych architektów. Częściej w Internecie<sup>10</sup> i prasie znajdowane są odniesienia do minimalizmu i różnych odmian postmodernizmów, być może z obawy przed zintensyfikowaniem w zasadzie słusznej, ale i nadmiernej i nieobiektywnej niekiedy krytyki nowych świątyń w Polsce — w okresie najbardziej ich intensywnego wznoszenia<sup>11</sup>. Nie oznacza to, iż wyłącznie nowe realizacje świątyń poddawane były surowej krytyce, wskazywano także na interesujące — aby nie powiedzieć piękne — przykłady<sup>12</sup>.

---

8 D. Kuspit, *Koniec sztuki*, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk 1999.

9 Alan Kaprow — amerykański malarz i performer, twórca happeningów, <https://www.britannica.com/biography/Allan-Kaprow> (28.09.2022)

10 <https://pomorskie.naszemiasto.pl/najdziwniejsze-koscioly-w-polsce-zdjecia/ar/c2-4272972> (28.09.2022).

11 <https://olsztyn.naszemiasto.pl/biskup-plakal-gdy-konsekrowal-na-widoktych-kosciolow-mozna/ga/c2-3673336> (28.09.2022).

12 <https://olsztyn.naszemiasto.pl/nowoczesne-koscioly-ktore-zapieraja-dech-w-piersiach/ga/c13-5163361/zd/42654985> (28.09.2022).



Opracowania naukowe, wśród których można wspomnieć choćby o pracy Wierzbickiej<sup>13</sup>, jak i późniejszych publikacjach wydawanych po kolejnych seminariach naukowych Warszawskiej Kurii Metropolitalnej *Architektura i sztuka kościołów w świetle liturgii. Treści ideowe świątyni*, opracowaniach poświęconych kościołom zaprojektowanym przez Niemczyka<sup>14</sup> czy też prawosławnym świątyniom Uściłowicza<sup>15</sup> i publikacji<sup>16</sup> na temat architektury świątyni pogranicza. Obszerne opracowania Nadrowskiego<sup>17</sup> poświęcone architekturze kościołów oraz sztuce sakralnej<sup>18</sup> pozwalają na dokonanie przeglądu współczesnych tendencji zrealizowanych świątyni, ich form architektonicznych oraz ogólnych kierunków twórczości w obrębie sztuki sakralnej. Podobnie przegląd posoborowych kościołów Siedleckiej<sup>19</sup> oraz relacja o pięknie współczesnych kościołów Turbasy<sup>20</sup> czy książka Malinowskiej<sup>21</sup>, w której na podstawie własnoręcznych rysunków analitycznych autorka charakteryzuje formy architektoniczne kościołów w Polsce w latach 1945–1965.

Właśnie wtedy, w okresie PRL, tematyka ta nie była reprezentowana w pracach naukowych i pomijana była w publicystyce oraz debatach publicznych, pomimo że kościoły niejednokrotnie były

13 A. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013.

14 <https://architectu.pl/miszmasz/Dziedzictwo-Stanis%C5%82awa-Niemczyka> (28.09.2022).

15 Zob. [https://www.facebook.com/ParafiaPokrowska/photos/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/ParafiaPokrowska/photos/?ref=page_internal) (28.09.2022).

16 <https://pb.edu.pl/oficyna-wydawnicza/wp-content/uploads/sites/4/2021/12/architektura-kultur-lokalnych-pogranicza-t-iv.pdf> (28.09.2022).

17 H. Nadrowski, *Kościoły naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000.

18 H. Nadrowski, *Wokół sztuki sakralnej*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2016.

19 M. E. Rosier-Siedlecka, *Posoborowa architektura sakralna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980.

20 J. Turbasa, *Ukryte piękno. Architektura współczesnych kościołów*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2019.

21 B. Malinowska, *Sacrum po polsku. Kościoły polskie 1945–1965. Studia formy w autorskim szkicu architektonicznym*, Politechnika Krakowska im. Tadeusza Kościuszki, Kraków 2015.

najbardziej okazałymi budynkami wznoszonymi w mniejszych ośrodkach, a w metropoliach stanowiły znaczące dominanty w najbliższym otoczeniu. We wcześniejszej książce Malinowska<sup>22</sup> analizuje formy architektoniczne zaprojektowane przez Cęckiewicza<sup>23</sup>, którego liczne kościoły czytelnie wkomponowane w struktury osiedli mieszkaniowych, zrealizowane w Krakowie i innych miejscowościach, silnie definiowały przestrzeń wewnątrz architektoniczno-krajobrazowych w otaczających je współczesnych strukturach urbanistycznych.

Dyskusje toczące się w środowiskach krytyków architektury i sztuki oraz samych architektów na temat znaczenia form architektonicznych współczesnych kościołów wybudowanych i nadal powstających w Polsce, jak również w świecie, stanowią bardzo ciekawy, lecz wymagający odrębnego omówienia wątek. W Polsce, zdaniem autora, główny spór toczy się wokół zagadnienia jakości formy architektonicznej kościołów, wyborów projektów dokonywanych przez parafialne komitety budowy, zagadnień konkursów na projekty kościołów, a zwłaszcza piękna i kiczu. Zagadnienie jakości wewnątrz, ich zdobnictwa oraz jakości sztuki kościelnej, w tym muzyki<sup>24</sup>, dotyczy nie tylko kościołów katolickich, lecz również świątyń innych wyznań chrześcijańskich. Wśród pozycji książkowych istnieje wiele bardzo interesujących, poświęconych twórczości jednego z największych, krakowskich malarzy XX wieku – Jerzemu

---

22 B. Malinowska, *Miejsce kościoła w mieście. Analiza myśli kompozycyjnej w wybranych obiektach sakralnych autorstwa Witolda Cęckiewicza*, Politechnika Krakowska im. Tadeusza Kościuszki, Kraków 2007 (Architektura, 355).

23 W. Cęckiewicz, *Rozmowy o życiu i architekturze. Projekty*, t. 1, red. M. Karpińska, D. Leśniak-Rychlak, M. Wiśniewski, Kraków 2015; W. Cęckiewicz, t. 2., *Socrealizm, socmodernizm, postmodernizm. Eseje*, red. M. Karpińska, D. Leśniak-Rychlak, M. Wiśniewski, Instytut Architektury, Kraków 2015.

24 Nieocenioną rolę w popularyzacji wybitnych, często zapomnianych dzieł kompozytorów tworzących muzykę religijną odgrywa działalność Stowarzyszenia Kapela Jasnogórska, [http://www.jasnagora.com/zycie\\_muzyczne/wstepniak.php?a=dawna2](http://www.jasnagora.com/zycie_muzyczne/wstepniak.php?a=dawna2) (28.09.2022).

Nowosielskiemu<sup>25</sup>. Jego dzieła zdobią zarówno kościoły katolickie, jak i cerkwie prawosławne oraz greckokatolickie. Szturc pisze, że „Nowosielski sądzi, że choć literatura teologiczna katolicyzmu i protestantyzmu jest ogromna, to jednak nie dotarła do istoty transcendencji, inaczej niż – dzięki doświadczeniu abstrakcji – malarstwo”<sup>26</sup>. Nowosielski zwraca uwagę na zagadnienia transcendencji w sztuce, zwłaszcza w pisanych ikonach, w których sam proces ich powstawania porównuje z modlitwą, opisując swój zachwyt liturgią w Poczajowie: „W tym dziwnym sanktuarium, (które samo z siebie stanowi żywe zaprzeczenie tezy, że kultury: artystyczna, architektoniczna, duchowa żyją osobno) zupełne zaskoczenie”. Opisując dalej wnętrze, zauważa, że „po wejściu do głównej – rokokowej cerkwi Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny (barbarzyńskiej brzydoty tego wnętrza zupełnie się nie widziało, bo było tam pełno dymu znakomitych kadzideł) słyszał śpiew. [...] Chórowi dolnemu, męskiemu (mnisi) odpowiadał mieszanych chór z wysokości drugiego piętra”. Następnie opisuje sposób modlitwy, który wywarł na nim niezwykle wrażenie: „to było misterium modlitwy prawosławnej, autentycznej, prawdziwej, nieprzymuszonej, wolnej”. To wrażenie można nazwać przykładem transcendentnego oddziaływania sumy różnych form na zmysły – o których Nowosielski wspomina wcześniej – na uczestniczącego w liturgii, mimo niedoskonałości formy architektonicznej i wystroju wnętrza. „A to, co przeżyłem, stało się dla mnie zaskoczeniem, oczarowaniem”<sup>27</sup>. Faktycznie, oddziaływanie na uczestniczących w liturgii tam sprawowanej przyrównać można jedynie do stopnia transcendencji liturgii w cerkwiach Athosu, przenoszącej rozbłyskującymi złotem w mroku aureolami ikon

---

<sup>25</sup> W. Szturc, *Jerzy Nowosielski. Malarz i teolog monastyczny*, [https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/11476/1/W\\_Szturc\\_Jerzy\\_Nowosielski\\_Malarz\\_i\\_telog.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/11476/1/W_Szturc_Jerzy_Nowosielski_Malarz_i_telog.pdf) (28.09.2022).

<sup>26</sup> W. Szturc, *Jerzy Nowosielski. Malarz i teolog monastyczny*, art. cyt., s. 82.

<sup>27</sup> J. Nowosielski, *Inność prawosławia*, Wydawnictwo Orthdruk, Białystok 1998, s. 114–117.

duże pielgrzymów w nadrzeczywistość Agion Oros<sup>28</sup>. Nadzwyczaj bogate zdobniczo, wypełnione polichromiami i ikonami wnętrza cerkwi są absolutnym przeciwieństwem obecnie bardzo modnego minimalizmu, który pod wpływem prądów luterzańskich i filozofii dalekowschodnich znajduje coraz więcej zwolenników wśród twórców architektury i sztuki katolickiej. Nie bez znaczenia jest tu także kondycja estetyczna i intelektualna wiernych uczestniczących w liturgii – zarówno Kościoła wschodniego, jak i zachodniego.

Interesującym tematem badawczym byłaby próba pozyskania informacji na temat tego, w jaki sposób forma architektoniczna świątyni i zdobnictwo lub prawie zupełny jego brak w ich minimalistycznych wnętrzach wpływają na zachowania modlitewne wiernych i stopień ich koncentracji na istocie liturgii.

## Remedia

Autor nie dysponując takimi badaniami własnymi, może jedynie przywołać poglądy zaczerpnięte z dostępnych publikacji, w których istotna wydaje się uwaga dotycząca postawy adresata sakralnej twórczości, czyli przeciętnego wiernego. Kurkowska<sup>29</sup> pisze, iż „postawy, przyjmowane przez odbiorcę w procesie odbioru obiektu architektonicznego, można podzielić na dwie podstawowe: aktywną i bierną. Aktywna, inaczej czynna, oznacza otwarcie na docierające bodźce, przyjmowanie ich na poziomie zmysłowym oraz poszukiwanie zawartych znaczeń, oznaczające przejście na umysłowy poziom odbioru. Odbiorca w postawie czynnej poszukuje, docieka, delektuje się, odkrywa, analizuje, inspiruje się, bada, wychodzi na przeciw, niejednokrotnie powraca (fizycznie lub przywołując wspomnienia). Jest to działanie celowe i świadome”.

<sup>28</sup> Agion Oros – inaczej Święta Góra (w nowogreckim Άγιον Όρος), a w języku starogreckim Άγιον Όρος – Agion Oros) – dalsza od nasady część górzystego półwyspu Athos.

<sup>29</sup> A. Kurkowska, *Integracja sztuki i techniki w kontekście przekazywania nastroju poprzez obiekt architektoniczny*, s. 185–197, [http://dlibra.utp.edu.pl/Content/792/Integracja\\_sztuki\\_i\\_tekniki\\_2014.compressed.pdf](http://dlibra.utp.edu.pl/Content/792/Integracja_sztuki_i_tekniki_2014.compressed.pdf) (28.09.2022).

Oznacza to, że twórca dzieła architektonicznego powinien być przynajmniej dyrygentem, o ile nie poetą, o czym wspominał Dante, gdyż niezwykle trudno jest spełnić wygórowane standardy, powstałe choćby przez konieczność zachowania wymiarów, proporcji czy użycia w kompozycji złotego podziału. W przypadku świątyń innych wyznań problem ten przeanalizował Michalski, badając wpływ gematrii na formę architektoniczną synagog<sup>30</sup>, tj. korelacji ich wymiarów z fragmentami modlitw, umieszczanych w formie inskrypcji na ich wewnętrznych ścianach. Uwarunkowania generowane przez każdą ze sztuk, w tym zwłaszcza muzykę (tu pojawia się odrębny problem, jakości akustyki w nowych świątyniach<sup>31</sup> – nie tylko katolickich, lecz także innych wyznań chrześcijańskich) w kontekście jakości dźwięku, a zwłaszcza zrozumiałości mowy – jako nośnika Słowa Bożego – której zrozumiałość stanowi o istocie przekazu liturgicznego. O znaczeniu jakości śpiewu liturgicznego wypowiadało się wielu muzykologów, jednak jeden z najpiękniejszych opisów dał Grabowski<sup>32</sup>, przywołując wspomnienia z pobytu na Świętej Górze. Jeśli dzieło architektoniczne, świątynię, rozumieć jako superpozycję nie tylko formy architektonicznej, lecz również wszystkich innych sztuk, to można zaryzykować porównanie występowania w niej transcendencji do stanowiska filozofa, przedstawiciela witalizmu Driescha, który twierdzi, „że dla podania praw rządzących cząstkowymi procesami w organizmie nie wystarczy odwołanie się do innych cząstkowych procesów rozgrywających się w organizmie, lecz trzeba uwzględnić organizm, jako całość będącą czymś więcej niż «suma» jej części występuje jeszcze tajemniczy czynnik substancjonalny «entelechia», niedostępny doświadczeniu, który niejako czuwa nad tym, by procesy rozgrywające się

<sup>30</sup> M. Michalski, *GematRIA, geometria i inne fenomeny w architekturze judaizmu*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2020.

<sup>31</sup> A. Rosiński, *Wpływ akustyki architektonicznej na kreowanie tożsamości sonorystycznej kościołów*, s. 86–101, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/15651> (28.09.2022)

<sup>32</sup> T. Grabowski, *Wspomnienia z Góry Athos, [w:] Mądrość mnichów z góry Athos*, red. A. Durel, Wydawnictwo W drodze, Poznań, 2021, s. 21–25.

w organizmie przebiegały zgodnie z architektonicznym planem całości<sup>33</sup>. Jak więc wyrazić to „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2, 9)<sup>34</sup>.

Poszukując transcendencji w formie architektonicznej świątyni, trzeba będzie ponownie odwołać się do ikony. Jazykowa<sup>35</sup> pisze: „A ikona zbiera wszystkie [...] znaczenia w jednym centrum, abstrakcja to obraz, który można nazwać odśrodkowym, jej znaczenia kierują się od centrum do peryferii”. Sztuka sakralna stawia odbiorcy pytanie o kierunek, ku któremu się on zwraca, czego w niej poszukuje: czy skupienia na formie przekazu, czy wprost odwrotnie, właśnie na jego walorze transcendentnym? Być może z transcendencją w świątyniach jest podobnie jak z obrazem oblicza Madonny? Oblicze Jezusa Chrystusa jest jednoznacznie zdefiniowane w kanonie ikony przez co najmniej dwa wizerunki – ten z Całunu Turyńskiego<sup>36</sup>, z Manoppello<sup>37</sup> (Chusty Abgara, Sudarionu z Owiedo<sup>38</sup>) – a studia porównawcze wykazują tożsamość wszystkich. Natomiast oblicze Dziewicy Maryi jest zmienne, dostosowane do społeczności danego kontynentu<sup>39</sup> – na przykład czarne, którego ikona NMP Częstochowskiej jest najbardziej znanym przykładem.

Jeśli więc możliwe jest występowanie zróżnicowania oblicza Dziewicy Maryi, powstaje pytanie o możliwość, czy też dopuszczalność, alteracji transcendencji w różnych formach architektonicznych świątyń chrześcijańskich. W tej sytuacji transcendencja może przejawiać się na różnych poziomach – w zależności od wspomnianej już postawy odbiorcy, który zupełnie nie odbiera jej na

33 K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 260.

34 Zob. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, dz. cyt.

35 I. Jazykowa, *Wiara i forma. Nowa ikona*, Oficyna Wydawnicza Mówią Wieki, Warszawa 2021, s. 11.

36 <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2022-04/wyniki-najnowszych-badan-datuja-calun-turynski-na-czasy-chrystus.html> (28.09.2022).

37 <http://www.manoppello.eu/index.php?go=abgar> (28.09.2022).

38 <http://www.katolsk.no/nyheter/2021/04/201ea-twarz-jego-byla-owinieta-chusta201d-tajemnice-chusty-z-oviedo-i-calunu-turynskiego> (28.09.2022).

39 <https://youtu.be/MbajDAHyhAk> (28.09.2022).

poziomie duchowym, doświadcza jej w każdym przypadku uczestnictwa w liturgii, lub niezbędna jest mu do tego odpowiednia do jego kondycji duchowej – bardzo bogata lub wręcz przeciwnie zupełnie ascetyczna forma architektoniczna świątyni. Aby nie przechodzić w tym momencie do dyskusji o gustach w sztuce sakralnej, można zacytować ponownie Napiórkowskiego<sup>40</sup>, który zauważa, że „katolickość oznacza powszechność, odnoszącą się tak do pełni środków zbawczych, jak i do obecności chrześcijan na całym globie ziemskim. A poza tym nie znamy do końca woli Chrystusa, bo to Jego Kościół. Kościół Pana. Do tego trzeba nam bardziej odkrywać we wszystkim Zbawiciela i być mu posłusznym”.

Być może wejście do wnętrza świątyni, którego forma sprzyja doświadczeniu transcendencji, prowadzi przez „bezwartościowe znaki i rzeczy, które są słabe”<sup>41</sup>. Czy współczesna architektura

---

<sup>40</sup> A. Napiórkowski, *Od Arki Jahwe do kościoła Trójjedynego Boga*, Pelplin 2019, s. 230.

<sup>41</sup> Ewangelia Filipa (Nag Hammadi Codex II, 3: p. 51, 29–89, 19)1. Por. *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. W. Myszor, Katowice 2008, s. 231–257: „[Świątynia, krzyż i arka] 125a. (p. 84, 21–85, 21) Komnata oblubieńcza istnieje w ukryciu. Jest ona (miejscem) «świętym świętych». (Jego) zasłona najpierw zasłaniała. Jak mógłby Bóg inaczej troszczyć się o stworzenie? Jeśli jednak zasłona zostaje zerwana i ukazuje to, co jest wewnątrz, dom ten zostaje opuszczony, albo nawet zostaje zniszczony. Także cała boskość stąd odejdzie, ale nie do wnętrza «świętego świętych». Nie będzie bowiem mogła się połączyć z niezmaconym [światłem] i z [nieskazitelną] Pełnią. To raczej przebywać będzie pod skrzydłami krzyża [i pod jego] ramionami. Ta arka będzie dla nich ratunkiem, jeśli potop wód będzie im groził zagładą. (Tylko), jeśli niektórzy należą do pokolenia kapłańskiego, to ci będą mogli wejść do wnętrza, za zasłonę, razem z arcykapłanem. Dlatego zasłona rozerwała się nie tylko od góry, gdyż ukazałyby się tylko (byty) na górze, ani nie rozerwała się tylko od dołu, gdyż ukazałyby się tylko (byty) na dole, lecz rozerwała się od góry do dołu. Górne otwarły się dla nas, przebywających na dole, abyśmy mogli wejść do skrytości prawdy. To, bowiem jest prawdziwie znaczące i mocne. Wejdziemy tam jednak przez bezwartościowe znaki i rzeczy, które są słabe. A są one słabe wobec doskonałej chwały. Jest bowiem chwała, która przewyższa chwałę i jest siłą, która przewyższa siłę. Dlatego: To, co doskonałe otwarło się dla nas razem z ukrytymi (darami) prawdy i to, co święte odkryło się dla nas i komnata oblubieńcza nas zaprosiła”.

świątyni i sztuka sakralna, a przynajmniej ich znaczne części, przypadkiem nie spełniają tych kryteriów? Czy problem leży po stronie odbiorców, a właściwie ich kondycji duchowej? Patrząc na postawę Świętego Charbela, maronickiego, libańskiego mnicha, i skrajny ascetyzm jego otoczenia, klasztoru i pustelniczej celi, w których przebywał, zauważyć można, że droga do świętości prowadzi poprzez pokorę i prostotę, prawie że protochrześcijańskich form kaplicy w jego pustelni. Stąd widoczny jest obecnie trend nawiązywania zarówno do sposobu rozmieszczenia funkcji poszczególnych części świątyni, jak i zdobnictwa w nowych oraz modernizowanych kościołach we Włoszech i w innych krajach – omawiany i propagowany między innymi przez Rupnika<sup>42</sup>. Zdarzające się współcześnie konflikty pomiędzy architektem a artystą zdobiącym wewnątrz nie są wcale obce nawet krakowskiemu środowisku. W jednej z bardzo znanych ostatnich realizacji, Sanktuarium Świętego Jana Pawła II, taki konflikt wystąpił. Co ciekawe, nie dotyczył on samej techniki zaproponowanej przez architekta i zastosowanej przez Rupnika, o czym szerzej pisze Bartkowiak<sup>43</sup> (w skrócie, cytując architekta): „Wykonana dekoracja ścian odbiega pod względem estetycznym od założeń autorskich dotyczących wnętrza oraz jest niespójna z architekturą wnętrza kościoła”. Niestety zdarza się, że różne bywają koncepcje twórcy architekta i twórcy artysty, zderzające się w jednej przestrzeni, przy czym prawdopodobnie cel, jaki chcą osiągnąć (może właśnie transcendentny?), jest ten sam, lecz środki użyte do jego osiągnięcia mogą być odmienne. Czyżby była to reminiscencja kary za wieżę Babel, zakodowana w genach twórców przemawiających różnymi językami sztuki? Trzeba tu podkreślić, że rolą architekta tworzącego świątynię nie jest postawienie sobie pomnika, co niestety bardzo często ma miejsce, a wzniesienie domu Bożego. Podobnie dobry ikonopis raczej nie podpisuje swojego dzieła, gdyż

---

42 M. Rupnik, *Czerwień Niebieskiego Jeruzalem*, Poznań 2018.

43 L. Bartkowiak, *Piękno nośnikiem teologii. Estetyka przestrzeni eklezjalnej w mozaikach kościoła Redemptor Hominis Centrum Świętego Jana Pawła II w Krakowie*, Kraków 2021 s. 5–8.



jest ono w istocie zapisaną w materii modlitwą, a czyni go na chwałę Najwyższego.

Warto na moment powrócić ponownie do problemu kanonu w sztuce. Wprowadza on pewnego rodzaju porządek i być może zapobiega w pewnym stopniu podobnym nieporozumieniom, nawet w cerkwiach Athosu, których formę architektoniczną określa się zwykle jako „typową athoską”, opartą na nieco innym niż bizantyński kanonie. Jednak, jak pisze Kadas<sup>44</sup>: „This intricate arrangement was determined largely by liturgical requirements. Within the walls the Athonite church exhibits the TRANSCENDENCE of the Athonite monasteries as spiritual centers, and reflects the gradual and strenuous path its monks pursue towards their ultimate goal, the closer communication with God”<sup>45</sup>. Ścieżka dążenia do transcencji w architekturze nie jest linią prostą, raczej przypomina dróżki *Agion Oros*, nieodgadniona bez światła Panagiji, w nocy braku wiedzy niebezpieczna, ale też pełna uciążliwych podejść, zakrętów, możliwych upadków w przepaść, pułapek zastawionych przez demony na pysznych i nie dość pokornych twórców. Stąd powszechna jest nieustanna modlitwa serca, powtarzana przez athoskich mnichów, a za nimi przez pielgrzymujących tam, a także pomagająca twórcom, podobnie jak różaniec, bezpiecznie skupić się na istocie, czyli na wyrażeniu transcendentnego pierwiastka wykonywanego dzieła, niezależnie od rodzaju sztuki.

Ucieczka od realiów świata w tak zwaną „rzeczywistość wirtualną” dotyka także sfery poszukiwania poprzez sztukę sensu życia. U Nussbaummera<sup>46</sup> znajdujemy zdanie: „Dla świętego Benedykta,

---

<sup>44</sup> S. Kadas, *Mount Athos. An illustrated guide to the monasteries and their history*, Ekdotike Athenion SA, Athens 2002 s. 146.

<sup>45</sup> Tłumaczenie na j. polski: „Ten misterny układ był zdeterminowany w dużej mierze wymogami liturgicznymi. Wewnątrz murów kościoł Athoski ukazuje TRANSCENDENCJĘ [podkr. Autora] klasztorów athoskich, jako duchowych centrów i odzwierciedla stopniową i wyteżoną ścieżkę, którą podążają mnisi do ich ostatecznego celu, bliższej komunikacji z Bogiem”.

<sup>46</sup> H. Nussbaumer, *Odkryć w sobie mnicha. Pielgrzymując na Górę Athos*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 2008, s. 15.

wielkiego patrona i nauczyciela Europy, radość życia i jego sens są w ogóle nie do pomyślenia bez świadomości celu życia – w każdym razie bez ciągłego jego poszukiwania”. Współczesny człowiek ogłuszony przez ogrom – napływających głównie przez telewizję, radio i inne media elektroniczne – niepotrzebnych informacji, wydaje się poszukiwać sensu życia właśnie poprzez wspomniane media i w nich próbuje znaleźć odpowiedzi na każde pytanie, w tym na wiele pytań z zakresu duchowości. Zarówno kościół katolicki, jak i inne wyznania chrześcijańskie ze swoimi przekazami są obecne w Internecie. Rozwój technologii pozwala na transmisje i uczestniczenie w praktycznie dowolnie wybranej liturgii w dowolnym czasie i dowolnym miejscu, a również architektom tworzyć w wirtualnej rzeczywistości wirtualne świątynie. Może jeszcze kwestią czasu jest, aby można było nie tylko włączać się do czatu na żywo, ale wirtualnie „przenosić się” do takich świątyń. W czasie pandemii nieocenioną pomocą dla szukających kontaktu ze wspólnotą Kościoła stała się możliwość uczestniczenia w tej formie w liturgii. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy na pewno istnieje szansa na osiągnięcie za pomocą tej technologii tego samego stanu, jaki jest możliwy w fizycznej rzeczywistości odczuwania obecności Boga, warunkowanej przepustowością światłowodów czy stabilnością zasilania odbiornika. Ponieważ Bóg jest wszędzie, jest także i w sieci. Nie mamy jednak możliwości weryfikacji prawdziwości przekazu, takiej, jaką daje fizyczna obecność wśród członków lokalnej wspólnoty. Nie mamy możliwości używać co najmniej jednego ze zmysłów, rezygnując z zapachu kadzideł, stąd nasz udział staje się bierny, zwłaszcza, jeśli leżymy ze słuchawkami na uszach na kanapie. Jeśli jednak potrafimy się modlić, to „łaska przenosi się na odległość przy pomocy modlitwy”<sup>47</sup>.

---

47 Ojciec Efrem z Katunaki poz. 117, [w:] *Mądrość mnichów z góry Athos*, dz. cyt., s. 80.

## Wnioski

Budynki proponowane przez niektórych architektów, podejmujących się projektowania form architektonicznych świątyni, są powszechnie rozpoznawane w środowiskach związanych z różnymi religiami, pozostając niestety niekiedy tylko pomnikami przez nich sobie postawionymi.

Formy projektowane przez znanych architektów, nazywanych gwiazdami architektury, powodują – delikatnie mówiąc – zaskoczenie, a co za tym idzie – brak społecznej akceptacji takich prac.

Przyczynami tego stanu zwykle są: błędna interpretacja symboli, niezrozumienie funkcji świątyni,

Brak nauczania o interpretacji symboli i form sztuki sakralnej na poziomie katechezy szkolnej i formacji dorosłych wiernych w Kościele.

Najpoważniejszy problem to brak elementu transcendencji w architekturze świątyni.

## Abstrakt

### *O więcej transcendencji w strukturze architektonicznej współczesnej świątyni*

Jeżeli przyjmiemy, że transcendencja, (przekraczający – z łac. *transcendens*) według jednego ze znaczeń, „to istnienie przedmiotu poznania poza umysłem poznającym” i zechcemy rozpatrzeć znaczenie to w kontekście formy architektonicznej, dokładniej: jej struktury, czyli sposobu budowania formy architektonicznej (budowa, sposób budowania – z łac. *structura*) zostaniemy zmuszeni do odwołania się do koncepcji ikony. Ikona jest sposobem na wyrażenie tego, „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć?” (1 Kor 2, 9)<sup>48</sup>. W tym kontekście forma architektoniczna świątyni chrześcijańskiej może być rozpatrywana jako trójwymiarowa „ikona”, wyrażająca nie tylko w utrwalony przez kanon sposób organizacji wielowymiarowej przestrzeni, dostosowanej do celu sprawowania kultu, lecz także i równoległy – wymykający się poznaniu za pomocą pięciu zmysłów – Absolut. W postmodernistycznym ujęciu możemy interpretować świątynię jako superpozycję fizycznej struktury oraz lokalnego „metaświata”, inaczej – rzeczywistości rozszerzonej. Oczywiście nie chodzi tu o dosłowną interpretację technicznych sposobów dostępu do owej rozszerzonej rzeczywistości, lecz bardziej o jej koncentrację w świątyni, której forma ma służyć duchowym czynnościom, takim jak liturgia, modlitwa, medytacja czy sakramenty. Pozostaje jednak pewien margines niepewności co do przyszłości formy świątyni. Metaświat w odmienny od kanonu sposób interpretuje formę architektoniczną świątyni, niekiedy przekornie „podstawiając” w jej miejsce świecką funkcję, w żaden sposób niezwiązaną z jakakolwiek wiarą. W publikacjach z zakresu współczesnej architektury znaleźć można wiele przykładów obiektów, których forma architektoniczne nawiązuje do form świątyni, lecz ich funkcja jest zupełnie niezwiązana z jakakolwiek działalnością sakralną<sup>49</sup>. Prowadzi to do dezorientacji oraz zdesakralizowania formy świątyni w oczach

<sup>48</sup> Biblia Tysiąclecia, wyd. V.

<sup>49</sup> <https://portalkomunalny.pl/wp-content/uploads/2020/06/spalarnia-shenzen.jpg> (28.09.2022).

wiernych. Przykładów można podać wiele, stąd pojawia się pewnego rodzaju tęsknota za prostotą formy świątyni z czasów pierwotnego chrześcijaństwa, gdzie znak, relief, ikona stawały się symbolami Słowa, a miejscem sprawowania liturgii była grotta w skale lub domowy kościół. Czy forma architektoniczna świątyni pozostanie niezmienna i utrwalona kanonem, jak forma athoskiej cerkwi prawosławnej, czy świątynia zostanie „przeniesiona” do wirtualnej rzeczywistości – wobec obecnych już w Internecie treści transcendentálnych? Jaką formę przybierze wtedy? Czy może jednak powróci do pierwowzoru?

## **Abstract**

*On more transcendence in the architectural structure of the modern temple*

If we assume that transcendence, (transcending – from Latin *transcendens*) according to one of the meanings, „is the existence of the object of cognition beyond the cognizing mind,” and we want to consider this meaning in the context of an architectural form, more precisely: its structure, that is, the way in which the architectural form is built (structure, way of building – from Latin *structura*) we will be forced to refer to the concept of an icon. An icon is a way of expressing „what neither eye has seen, nor ear has heard, nor the heart of man has been able to comprehend,?” (1 Cor. 2:9). In this context, the architectural form of the Christian temple can be considered as a three-dimensional „icon,” expressing not only in the canon’s fixed way of organizing a multidimensional space, adapted to the purpose of worship, but also a parallel Absolute, eluding cognition with the five senses. In postmodern terms, we can interpret the temple as a superposition of the physical structure and the local «meta-world,» or augmented reality. Of course, this is not a literal interpretation of the technical means of accessing this expanded reality, but more of its concentration in the temple, the form of which is intended to serve spiritual activities such as liturgy, prayer, meditation and sacraments. However, there remains a certain amount of uncertainty about the future of the temple form. The meta-world interprets the architectural form of the temple in a different way from

the canon, sometimes perversely «substituting» in its place a secular function, completely unrelated in any way to any faith. In publications on contemporary architecture one can find many examples of buildings whose architectural form refers to the forms of a temple, but their function is completely unrelated to any religious activity. This leads to confusion and desacralization of the temple form in the eyes of the faithful. Examples can be given many, hence there is a kind of longing for the simplicity of the temple form of early Christianity, where the sign, relief, icon became symbols of the Word, and the place of liturgy was a cave in the rock or a home church. Will the architectural form of the temple remain unchanged and perpetuated by the canon, like the form of the Athosian Orthodox Church, or will the temple be «transferred» to virtual reality—in view of the transcendent content already present on the Internet—and what form will it take then, or will it return to the original after all?

Lucjan Bartkowiak CR

 <https://orcid.org/0000-0001-8375-2790>

## Wnętrze świątyni. Objawienie prawdy o Bogu i o świecie

Świątynie polskie, biorąc pod uwagę wszystkie względy warunkujące budownictwo współczesne, powinny mieć cechy nie tylko architektury najnowszej, ale odróżniać się od budynku świeckich wyrazem sakralnym, czego najistotniejszym znakiem będzie zawsze wznoszący się nad całością krzyż, jako nieprzemijający symbol chrześcijaństwa<sup>1</sup>.

Powyższy cytat, wzięty z polskiego podręcznika budowy obiektów sakralnych, przypominał mi rzymskie wykłady ks. prof. Crispina Valenziano, który oprowadzając swoich studentów po najstarszych chrześcijańskich bazylikach Rzymu, w ramach kursów sztuki sakralnej, opowiadając im o sakralności budynku przeznaczonego do kultu, tłumaczył konieczność sakralności, która wyraża się w odmienności budynku kultycznego od architektury świeckiej. Chodzi więc o to, aby świątynia, usytuowana pośród budynków mieszkalnych, usługowych oraz administracyjnych, przypominała o inności duchowego świata, którego tajemnicę objawia chrześcijańska liturgia.

---

<sup>1</sup> *Budowa i konserwacja kościołów*, oprac. zbior., wyd. Rada Prymasowska Budowy Kościołów, Warszawa 1981, s. 39.

Temat niniejszej publikacji ma skłonić do refleksji nad tym, jak architektura sakralna, obecna pośród architektury świeckiej, wyraża tajemnicę obecności Kościoła w świecie i świata w Kościele. Ostatnie dziesięciolecia architektury sakralnej w Polsce budzą sporo kontrowersji. Mamy do czynienia z wieloma wspaniałymi przykładami współczesnej architektury sakralnej, a równocześnie coraz więcej kościołów, których jakość artystyczna odbiega daleko od tego, o czym piszą autorzy przytoczonego już na początku podręcznika. Większość nowopowstałych świątyń w Polsce kojarzy się z tak zwanymi „kurami”, „ekierkami” i „silosami”, a ich architektura nierzadko zdaje się ośmieszać krzyż, który nad nimi góruje.

W pierwszej części niniejszego opracowania spróbuję zatrzymać się nad tym, co wydaje mi się istotne w architekturze sakralnej, która znajduje się na styku dwóch rzeczywistości: materii i ducha. Inspiracją dla moich rozważań będzie historia architektury romańskiej. Będę opierał się przede wszystkim na notatkach, jakie sporządziłem w czasie niezapomnianych wykładów ks. prof. Valencjano, prowadzonych na żywo w najpiękniejszych bazylikach Wiecznego Miasta. W drugiej części spróbuję pokazać takie rozwiązania współczesnej architektury sakralnej, które zdają się dobrze odpowiadać na główny i podstawowy cel budynków przeznaczonych do sprawowania liturgii.

## Inność, czyli co?

Marko Iwan Rupnik w swoich publikacjach i przy różnych okazjach często tłumaczy, że wszystko, co wchodzi do liturgii, musi przejść przez swojego rodzaju „chrzest”. „Chrzest” dzieł sztuki powinien więc, podobnie jak w przypadku chrztu człowieka, pozostawić na nich niezatarty ślad sakralności.

Na sztukę wchodzącą do przestrzeni liturgicznej należy patrzeć, stosując logikę podobną do logiki sakramentu. To, że w Eucharystii smakuję miłość Boga,



nie oznacza, że zaczynam gardzić ziarnem i chlebem. Przeciwnie, dostrzegam ich prawdziwy sens<sup>2</sup>.

Sztuka sakralna, a więc także sztuka budowania miejsc przeznaczonych do kultu chrześcijańskiego, wyrasta z doświadczenia koegzystencji dwóch światów: świata materii, widzialnego zmysłowo, i świata duchowego, dostępnego przede wszystkim zmysłom duchowym. Według tej zasady to, co materialne, widzialne i doświadczalne w języku estetyki, komunikuje bogactwo niewidzialnego świata duchowego. Jest to zasada symboliczna, która stoi u podstaw szeroko rozumianej sztuki sakralnej. Chodzi o to, aby poprzez widzialne objawić i uobecnić niewidzialne; przez materialne uobecnić to, co duchowe. W ten sposób to, co widzialne w obszarze architektury i pozostałych sztuk pięknych (forma), zdolne jest objawić to, co niewidzialne (treść), co dotyczy świata duchowego, a więc przede wszystkim Boga i Jego tajemnic. Podstawą takiego myślenia jest nauka drugiego Soboru Nicejskiego<sup>3</sup>.

Kościół jest miejscem, w którym przekracza się śmierć i dlatego płynące z niego światło oświetla wszystko, ukazuje ostateczny sens i prawdziwe znaczenie spraw. [...] w świetle płynącym z wnętrza kościoła odsłaniają się znaczenia i prawdziwy, ostateczny sens tego, co się tu dokonuje<sup>4</sup>.

Ale nie było tak od początku. Zanim chrześcijanie zaczęli budować swoje świątynie, musiało upłynąć kilka wieków. Pierwsi wyznawcy Chrystusa nie stawiali ołtarzy, o czym dobitnie świadczy znana historyczna fraza Minicjusza Feliksa – nie mamy ołtarzy – *aras non habemus*<sup>5</sup>, a najstarsze doświadczenie Kościoła wyraża

2 M. I. Rupnik, *Czerwień Niebieskiego Jeruzalem, o Sztuce, Wierze i Ewangelizacji*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2018, s. 129.

3 T. Špidlik, *Alle Fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, s. 23.

4 I. Rupnik, *Czerwień...*, dz. cyt., s. 124.

5 R. Taft, *A partire dalla liturgia*, Lipa, Roma 2004, s. 109. W tym kontekście pierwsi chrześcijanie pochodzenia żydowskiego kontynuowali swoje modlitwy w synagogach, ale sprawowanie Pamiątki Pana w symbolu łamanego

się przede wszystkim w żywej wspólnocie (por. Dz 7, 48 i 17, 24). Warto w tym momencie wspomnieć, że kiedy wybuchły prześladowania młodej wspólnoty, kontynuowała ona swoją modlitwę liturgiczną we wszystkich w tych miejscach, w których to było możliwe. Dionizy z Aleksandrii zaświadcza: „Kiedy byliśmy prześladowani, nie przestawaliśmy celebrować naszych świątecznych dni. Każde miejsce, pole, pustynia, statek, stajnia, więzienie służyły za kościół, aby celebrować święte zebranie” (tłum. wł.)<sup>6</sup>. Pierwsi chrześcijanie wiedzieli dobrze, że to nie budynek kościelny uświęca wspólnotę, ale wspólnota uświęca miejsce sprawowanego kultu.

Dopiero *pax constantiniana* (313 r.) daje impuls do wyjścia z ukrycia i formowania się publicznych miejsc kultu – te zaś na samym początku zapożyczane są ze świata świeckiego. Liturgia chrześcijańska, wyrosła z liturgii domowej pierwotnego Kościoła, wprowadzona zostaje do ofiarowanych jej na użytek publicznych przestrzeni dawnych bazylik konstantyńskich. I nawet wtedy, pomimo różnorodnych możliwości architektonicznych, chrześcijanie Rzymu nie przestają zbierać się na *fractio panis* w domach. Jak zauważają różni autorzy, obok wielkich zebrań liturgicznych dalej sprawuje się liturgię w domach. Odchodzenie od liturgii domowej na rzecz kultu świątynnego następuje stopniowo. W późnym antyku budynek kościelny był przede wszystkim miejscem zebrania się wspólnoty, a nie świątynią oferującą odpoczynek Bogu – ta bowiem nadal kojarzyła się bądź ze świątynią Starego Przymierza, bądź z miejscami kultu pogańskiego. Nawet wtedy, kiedy poszczególne Kościoły *Megalo Ekklesia Oikomene Romana* zaczęły wznosić pierwsze świątynie, wspólnota zebrana wokół ołtarza stanowiła miejsce zamieszkiwania i objawiania się Boga, a nie kościelny budynek<sup>7</sup>.

---

chleba celebrowali w domach przy stołach rodzinnych, przy których często gromadzili się coraz liczniejsi współwyznawcy Chrystusa (tłum. wł.). J. Plazaola, *La Chiesa e l'Arte, per una Styria d'Occidente, Chiesa e societa*, Jaca Book, Milano 1998, s. 17.

6 J. Plazaola, *La Chiesa...*, dz. cyt., s. 19.

7 R. Taft, *Spazio e orientamento nelle liturgie d'Oriente e d'Occidente: convergenze e divergenze*, [w:] F. Debuyst, *Spazio liturgico e orientamento*, Edizioni Qiqajon,

Takie rozumowanie zaczęło powoli ulegać zmianie w II połowie IV w., kiedy to „Kościół przestał być prostą i gościnną przestrzenią dla chrześcijańskiej rodziny, aby stać się świątynią i pałacem Niebiańskiego Imperatora” (tłum. wł.)<sup>8</sup>. Era Konstantyna inicjuje czas wielkich i pięknych budowli sakralnych, tak na zachodzie, jak i na wschodzie cesarstwa. Następcy Konstantyna będą kontynuować to dzieło, zwłaszcza Teodozjusz i Justynian, zdobiąc imperium kolejnymi perłami architektury sakralnej, dekorowanymi najwyższej jakości mozaikami oraz wyrafinowanymi okładzinami z różnorodnego kamienia typu *opus sectile*.

Zanim więc zaczniemy rozpoznawać budynek sakralny jako miejsce objawiające nam świat w Bogu i miejsce oraz rolę człowieka w tym świecie, pamiętać należy o pierwotnym rozumieniu kościelnego budynku jako miejsca objawienia się wspólnoty, która jest żywym Kościołem Boga, bez którego wszystko to, co materialne, traci swój wewnętrzny sens. Takie też są pierwsze fundacje kościelne.

W Rzymie za czasów Cesarza Konstantyna wzniesiono monumentalne wręcz bazyliki nad grobem Apostoła Piotra oraz katedralną bazylikę Chrystusa Zbawiciela, dziś nazywaną bazyliką św. Jana na Lateranie. W międzyczasie Kościół rzymski wznosi sam bazylikę ku czci Najświętszej Maryi Panny na wzgórzu Eskwilimskim. Do nich szybko dołączy monumentalna bazylika Teodozjusza nad grobem św. Pawła. Przestrzenność, wielkoformatowość tych fundacji ma służyć zbierającej się licznej wspólnocie. Podobnie jest w wielu innych częściach Cesarstwa Rzymskiego, tak na zachodzie, jak i na wschodzie, czego wyjątkowym symbolem niewątpliwie stanie się konstantyński kompleks sakralny bazyliki Grobu Pańskiego w Jeruzolimie, bazylika Narodzenia Pańskiego w Betlejem czy wreszcie wspaniała konstantynopolitańska Hagia Sophia, ufundowana przez Justyniana w latach 531–537<sup>9</sup>.

---

Comunitá di Bose, Magnano 2007, s. 220.

<sup>8</sup> J. Plazaola, *La Chiesa...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>9</sup> Justyniańska bazylika Mądrości Bożej w Konstantynopolu została wzniesiona na miejscu poprzedniej, zniszczonej wyniku wielkiego pożaru, jaki wzniesiony

Na rozwój sztuki sakralnej II poł. I tysiąclecia przemożny wpływ wywiera teologia ojców Kościoła, zwłaszcza wielkich autorów tradycji wschodniej VI i VII wieku (recepca teologii Pseudo-Dionizego Areopagity, pisma św. Jana Damasceńskiego, alegoryczna szkoła Aleksandrii czy teologiczna tradycja Antiochii), nowe orzeczenia soborowe (Nicea II—787) oraz rozbudowywana liturgia, zwłaszcza bizantyńska. Procesowi temu sprzyja pojawienie się islamu i jego silne parcie w kierunku zachodu oraz związany z tym pośrednio kryzys ikonoklastyczny (730–843). Zbieżność tych różnorodnych czynników<sup>10</sup> podkreśla nowe rozumienie materii i jej znaczenia w duchowości, czego wyrazem jest sztuka sakralna, w tym budynek świątynny. O ile początkowo rozwój tej teologii nie wywierał znaczącego wpływu na powstające i rozbudowywane bazyliki zachodu, o tyle z biegiem czasu pozostawił taki sam ślad w rozumieniu świątyni chrześcijańskiej w kulturze łacińskiej, jaki już mocno zadomowił się w obrządkach wschodnich<sup>11</sup>.

Jak widać z powyższego, rozumienie znaczenia budynku kościelnego jako przestrzeni, w której gromadzi się Kościół, żywa wspólnota — Mistyczne Ciało Chrystusa, aby sprawować kult eucharystyczny, rozwijało się na przestrzeni wieków i wkroczyło w drugie tysiąclecie z uformowaną teologią. Zmieniające się uwarunkowania tak polityczne, jak i kulturowe, różne na wschodzie i zachodzie, przejawiały się w artystycznych mutacjach formalnych, rozumianych jako artystyczne style kulturowe. Pozostawiły jednak

---

został podczas zamieszek powstania Nika w styczniu 532 roku. Budowa tej największej przez wieki świątyni chrześcijańskiej ruszyła 23 lutego 532 roku, a trwała 5 lat i 11 miesięcy. Jej architektami byli Antemiusz z Tralles i Izydor z Miletu. Świątynia została ukończona 27 grudnia 537 roku. Zob. Procopio di Cesarea, *Santa Sofia di Constantinopoli, un tempio di luce*, Jaca Book, Milano 2011, s. 86–87.

<sup>10</sup> Szerzej — polecam artykuł: M. Tenace, *Antropologia II Soboru w Nicei*, [w:] T. Špidlik, *Chrześcijańska tożsamość Europy: dwa płuca*, Bratni Zew, Kraków 2007, s. 237–264.

<sup>11</sup> J. Plazaola, *La Chiesa...*, dz. cyt., s. 37.

nienaruszoną wewnętrzną treść znaczeniową, symboliczną, wnętrza kościelnego.

W tym kontekście trzeba pamiętać o dwóch istotnych czynnikach, które miały wyjątkowy wpływ na formowanie się sakralnej sztuki liturgicznej zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie. Historyczny ikonoklazm spetryfikował wschodniochrześcijańskie rozumienie sztuki przeznaczonej do kultu na wszystkich jej poziomach. Czas poikonoklastyczny dla wiernych Kościołów wschodnich jest czasem kształtującego się kanonu sztuki sakralnej, mającego zabezpieczyć wspólnotę prawosławną przed „powtórką tragedii”. Jak zwięźle ujmuje to Leonid Uspienski: „Po triumfie ortodoksji utrwala się w Konstantynopolu ostateczna forma tego, co określamy jako «obrządek bizantyński». Powstaje harmonijna całość, skupiająca architekturę, poezję, malarstwo, śpiew i wyznaczająca im jedyny cel: wyrażenie samej istoty ortodoksji”<sup>12</sup>. Proces ten swój szczyt osiąga w moskiewskim soborze Stu Rozdziałów, który raz na zawsze sankcjonuje niezmiennosc form artystycznych sztuki bizantyjskiej, tak w obszarze architektury, jak i wszystkich pozostałych dziedzin sztuki<sup>13</sup>.

Kościół zachodni nie musiał walczyć o wizerunki święte. Co więcej, w bolesnym czasie ikonoklazmu, na ile potrafił, okazywał prześladowanym ogromne wsparcie duchowe, moralne oraz praktyczne, stając się schronieniem i domem dla wielu ikonografów, którzy znaleźli dla siebie ratunek w ucieczce na zachód<sup>14</sup>, czego liczne ślady

<sup>12</sup> L. Uspienski, *Teologia ikony*, W drodze, Poznań 1983, s. 168.

<sup>13</sup> P. Floreński, *Ikonostas i inne szkice*, PAX, Warszawa 1984, s. 144.

<sup>14</sup> L. Uspienski, *Teologia ikony*, dz. cyt., s. 83. Wymownym świadectwem walki zachodniego Chrześcijaństwa z Ikonoklazmem niech będzie fragment listu papieża Grzegorza II do Cesarza Leona III Izauryjskiego z ok. 730 r.: „Jak tylko wstąpiłeś na tron cesarski, nie pozostałeś do końca wiernym dogmatycznym ustaleniom ojców. Widząc stojącego przed sobą święte kościoły odziane w szaty ozdobne złotem, odarłeś je z piękna i ogołociłeś. Bo czymże właściwie są nasze kościoły? Nie są to tylko ukształtowane ręką ludzką kamienie, Drzewo, ce-gły i glina, gdyż otrzymały ozdobę w postaci obrazów i scen przedstawiających cuda i cierpienia pana naszego, jego świętej i pełnej chwały matki i świętych Apostołów. Na te obrazy i sceny niektórzy ludzie przeznaczają swoje mienie.

pozostały do dziś w kościołach Italii<sup>15</sup>. Na zachodzie zaszedł inny duchowo-intelektualny proces, który w rezultacie przyniósł sztuce sakralnej nowe rozumienie i rozwój. Faktorami tego procesu stały się: trudny dialog Kościołów Rzymu i Konstantynopola, liczne niezrozumienia i konflikty, uwieńczone w rezultacie Wielką Schizmą, z symboliczną datą 16 lipca 1054 r.<sup>16</sup>, narodziny teologii scholastycznej, odkrycia pism Arystotelesa oraz teologia św. Tomasza z Akwinu, wreszcie zachwyty sztuką klasycznego Antyku<sup>17</sup>. Najpełniejszym przejawem tej koncepcji sztuki stał się rozkwit renesansu z kulturowymi kolosami epoki – Michałem Aniołem, Rafaelem i Berninim – na czele. Sztuka ta, mocno osadzona w trójwymiarowości stworzonego świata, rezygnuje z symbolicznych środków wyrazu, jakim pozostała wierna wschodnia ikonografia. Po Giottcie miejsce tła przestaje wypełniać złoto – symboliczno-artystyczny

---

Mężczyźni i kobiety przychodzą, niosąc na rękę małe, dopiero co ochrzczone dzieci, młodzi ludzie w męskim wieku i nową nawróceni poganie i wskazują palcami na te sceny, w ten sposób sami się nimi budując i podnosząc ku Bogu myśli i serca. Ty natomiast odebrałeś to wszystko prostym ludziom, każąc im tracić czas na słuchaniu pustych słów i próżnej gadaniny przy grze na cytrze, wtórze grzechotek i biciu w bębny i zamiast skłaniać ich do aktów dziękczynienia i uwielbienia, każesz im słuchać pogańskich mitów. Ponoś więc konsekwencje tego razem z owymi bajzarami i rozprawiającymi nieukami! Usłuchaj, Cesarzu, naszej skromnej osoby, zaprzestań tego i idź za świętymi Kościołami, przyjmując je takimi, jakimi niegdyś je znalazłeś. Dogmaty nie należą do kompetencji cesarzy, lecz Biskupów, ponieważ my poznajemy «zamyśl Pana» [...]. Gdyby tak pozbawiono Cię cesarskich insygniów – płaszcza purpurowego, diademem na skroni, szaty szkarłatnej, wspaniałej świty – z pewnością w oczach ludzi stałbyś się kimś nie pokaznym, brzydkim i nic nieznaczącym. Takimi właśnie Ty uczyniłeś kościoły. Odarłeś poświęcone kościoły z piękna i uczyniłeś je brzydkimi, a tak nie wolno Ci postępować”. M. Starowiejski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków 2016, s. 403.

- 15 Np. liturgiczne wspomnienie Wszystkich Świętych czy sztuka ikoniczna obecna w wielu kościołach przedrenesansowej Italii.
- 16 E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol, na drogach podziału i pojednania*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1987, s. 49.
- 17 Zwięźle i trafnie proces zmian, uwarunkowany różnymi czynnikami, podaje: A. Napiórkowski, *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 21–22.

walor transcendencji (Floreński), a zaczyna zajmować pejzaż, pełen błękitów i zieleni. Jak pisze Rupnik:

Choć podmiotem wyobrażeń jest coś ściśle religijnego, artyści (renesansu) nie inspirują się już po prostu tym, co mówi Pismo Święte lub liturgia, ale przeważa sposób rozumienia tych faktów przez człowieka. Znaczy to, że cała rzeczywistość jest podporządkowana własnej wizji. I nie wahają się oni podporządkować jej także Boga. W pewnym sensie trzeci wymiar pozwala zobaczyć świat podporządkowany człowiekowi. To on jest punktem odniesienia. Jednym z najważniejszych wyzwań, jakie stoją przed epoką renesansową, jest bowiem relacja między szczegółem a całością. Ta dynamika będzie przenikać wszystkie dziedziny kultury, dochodząc aż do naszych czasów<sup>18</sup>.

Konsekwencją takiego podejścia do sztuki będzie szeroko posunięty proces sekularyzacji sztuki liturgicznej, w tym także architektury. Jak zauważa Rupnik, wyjątkowym, znakowym wręcz przejawem tego procesu, jest pałacowa, a nie kościelna, świecka, a nie sakralna, fasada Bazyliki św. Piotra, którą Carlo Maderna „przyćmił” monumentalną, nawiązującą do prastarego języka chrześcijańskiej architektury kopułą Michała Anioła<sup>19</sup>.

Mimo wielu różnic sztuki liturgicznej zachodu i wschodu trudno jest jednak zarzucić tradycji rzymskiej braku jasnej i wyrazistej wizji świątyni jako miejsca świętego, w którym Bóg komunikuje się wspólnocie, zanurzonej w sprawowaniu sakramentów. Pomimo dynamicznie rozwijającej się różnorodności stylów architektonicznych, prądów myślowych oraz burzliwej polityczno-kościelnej historii architektura sakralna Kościoła katolickiego pozostała wierna zasadniczej semantyce ideowej kościelnego budynku, a jego podstawę stanowi rozróżnienie na to, co we wnętrzu kościoła jest obrazem czasu — *profanum* (przed-objawieniowe), a co jest obrazem wieczności — *sacrosancta Eaternitas*.

18 M. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości*, [w:] T. Špidlik, *Teologia pastoralna, Duszpasterstwo na nowe czasy*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010, s. 42.

19 M. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości*, dz. cyt., s. 55.

Niewątpliwie problematycznym w tym kontekście okazuje się czas po II Soborze Watykańskim i związany z tym brak dostatecznej liczby miejsc kształcenia twórców sztuki sakralnej. Niekompetencja i dowolność przysparzają kłopotów wielu współcześnie budowanym kościołom, często obiegowo nazywanymi *kurami*, *ekierkami* lub *silosami*, które, choć wierne zasadzie inności tego, co duchowe, od tego, co świeckie, swoją formą daleko odbiegają od klasycznego pojęcia domu Bożego. Najjaskrawszym tego przejawem jest zjawisko tzw. martwych kościołów, czyli budynków, które – choć powstały na zamówienie konkretnych wspólnot diecezjalnych bądź parafialnych – pozostały opuszczone ze względu na brak zrozumienia i akceptacji wiernych. Czy w procesie kulturowego dojrzewania kolejne pokolenia tych świątyń do nich powrócą? A może w tym geście opuszczenia przejawia się również estetyczny *sensus fidelium* ludu Bożego? Obie powyższe możliwości na pewno się nie wykluczają.

Teologiczna koncepcja liturgicznej przestrzeni budynku kościelnego na zachodzie pozostała niezmienna w obszarze tego, co dotyczy jej zasadniczej treści. Zmienna pozostała jedynie forma, która kształtowana jest pod wpływem nowych tendencji i stylu w sztuce świata zachodniego oraz czynników ekonomicznych. Przykłady takiej architektury możemy znaleźć w prezentacji architektury współczesnych kościołów Jakuba Turbasy<sup>20</sup>. Pośród różnych obiektów z Włoch i Czech autor zaprezentował także jeden z kilku wspaniałych projektów polskiego architekta, prof. Stanisława Niemczyka. Chodzi o kościół p.w. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach Dziedzicach. Warto w tym miejscu wspomnieć, że prof. Niemczyk jest autorem dwóch innych nie mniej wspaniałych projektów sakralnych w Tychach i jednego w Krakowie. Świeżość formy, odwaga w różnorodności użytego materiału oraz mocne osadzenie w polskim krajobrazie udowadniają, że dobra architektura sakralna jest obecna także w Polsce. Jako zmartwychwstaniec pozwolę sobie dołączyć do wymienionych wyżej projektów realizację

<sup>20</sup> J. Turbasa, *Ukryte piękno. Architektura współczesnych kościołów*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2019.



kościół seminarjalny Emaus prof. D. Kozłowskiego na krakowskim Zakrzówku.

Zasadniczą treścią każdej architektury kultycznej jest spotkanie świata reprezentowanego przez człowieka z Absolutem, rozpoznaniem jako Stwórcy wszystkiego. W chrześcijaństwie spotkanie to nabiera bardzo osobistego, wręcz intymnego charakteru. Już w pierwszym tysiącleciu teologowie widzieli w ludzkości i Bogu oblubienicę i Oblubieńca, którzy w splocie liturgii, wyrażającej wzajemną miłość, przenikają się nawzajem, wymieniając darami. Ludzkość przez posługę kapłana przynosi Ojcu przez Syna w Duchu Świętym cały stworzony świat, reprezentowany w darach chleba i wina. Ojciec zaś, przez Syna Bożego w Duchu Świętym, ofiarowuje ludzkości uczestnictwo w życiu, którego obrazem jest królestwo niebieskie. W ten sposób świątynia staje się przestrzenią duchowej wymiany pomiędzy tym, co odwieczne, i tym, co czasowe; tym, co boskie – istniejące od zawsze – a tym, co osadzone w czasowej przemijalności. Architektoniczno-artystycznym wyrazem tego spotkania przez długie wieki był spłot dwóch figur: kwadratu/prostokąta – sześcianu i koła – kuli.

Stosunek koła do kwadratu albo kuli do sześcianu stanowi w istocie fundament architektury sakralnej. Kopia albo sklepienie «wznosi» się nad sześcianem nawy, jak niebo fizyczne jest „położone” ponad ziemią i z tej właśnie przyczyny większość dawnych sklepień malowano na niebiesko i ozdabiano gwiazdami<sup>21</sup>.

Kwadrat/prostokąt oznaczał figurę czasu, a koło – wieczność. Wyznaczające prostokąt punkty są symbolem końca i początku linii, które go tworzą. Koło zaś, jako figura idealna, stało się symbolem wieczności. W ten sposób na wschodzie od najstarszych czasów, zwłaszcza w okresie rozwiniętej kultury bizantyńskiej, świątynie komponowane były na zasadzie łączenia tych dwóch figur. Wyodrębnione formy prostokątnych naw oraz oparte na

<sup>21</sup> J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Znak, Kraków 1994, s. 31.

okręgach absydy stały się pierwszą ikoną—katechezą o bogoczo-wieczności Chrystusa.

Warto przy tym zauważyć, że tak na wschodzie, jak i na zachodzie konstruowanie przestrzeni przeznaczonej do kultu chrześcijańskiego otrzymało swoistego rodzaju dwuwektorowość: liniarną/horyzontalną i wertykalną. W ten sposób każda świątynia chrześcijańska wpisywała się horyzontalny sposób myślenia czasowego, jako oś rozpięta pomiędzy wejściem lub baptysterium a prezbiterium. Linie te nazywane złotą osią stawały się symbolicznym obrazem duchowej drogi życia człowieka—od narodzin w sakramencie chrztu aż po zjednoczenie z Bogiem w tajemnicy zaślubin/śmierci. Z kolei wertykał rozpięty pomiędzy ziemią a niebem, między *omphalos'em* a latarnią świątyni krzyżowo-kopułowej był architektonicznym obrazem dynamiki życia duchowego, które w akcie liturgii sięga nieba.

Budowla sakralna jawi się więc jako wariacja symfoniczna na ten sam architektoniczny temat, który powtarzając się, nakładając na siebie w nieskończoność, przypomina fundamentalną symbolikę świątyni: połączenie nieba i ziemi, „przybytek Boga wśród ludzi”, który tak wspaniale wysławiał św. Maksym Wyznawca w swoim poemacie na część świętej Sofii w Edessie: W swojej małości (świątynia) może odzwierciedlać cały wielki świat... oto jej sklepienie rozpościera się jak niebo bez kolumn, sklepienie i zamknięte; ponadto (jest ona) ozdobiona mozaikami złotymi jak firmament błyszczącymi gwiazdami. A jej wyniosła kopuła może być przyrównana do nieba Najwyższego, a przypomina hełm; jej część wyższa spoczywa na części dolnej. Jej łuki obszerne i świetne, przedstawiają cztery strony świata, a przez różnorodność kolorów podobne są do owego pysznego łuku wyłaniającego się z chmur<sup>22</sup>.

Tym bardziej zastanawia i boli fakt, że ze współczesnej architektury kościołów zniknęły absydy prezbiterium, które od zawsze były obrazem łona Ojca, głowy Chrystusa, wieczności raju i źródła, które mocą miłości promieniuje na cały świat. Większość współcześnie

22 J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 32.

powstających świątyń wyeliminowała łuki, zwłaszcza z tych części, które w sposób szczególny mają komunikować wieczność Boga i Jego królestwa. Tymczasem teologia przestrzeni kościoła tradycji łacińskiej ma skąd czerpać wzorce i inspiracje do właściwego rozumienia i organizowania swego liturgicznego wnętrza. Wystarczy uważna analiza wnętrza kościelnych Rzymu, które przez długie wieki – aż do Renesansu – zachowywały taką samą treść.

Jednym z najwspanialszych, zachowanych do naszych czasów przykładów tego, jak rozumiano wnętrza świątyni, co jej mury opowiadały wiernym i jak wpisywały się w liturgiczną narrację Kościoła, stanowi świetnie zachowany kościół Sant'Angelo in Formis. Przejrzyste, jasne od prześwietlającego go słońca wnętrza pełne jest malowideł datowanych na lata 1072–1087, finansowanych przez normańskiego księcia Ryszarda I (z Kapui) i opata Desiderio, późniejszego papieża Wiktora III (1086–1087), który odpowiadał za program ikonograficzny wnętrza<sup>23</sup>. Malowidła powstały w czasie kulturalnego i religijnego odrodzenia, jakim na Kampanię promieniowało opactwo benedyktyńskie Monte Cassino, u podnóża którego znajdował się wspomniany kościół.

Bez wdawania się w głębszą analizę malowideł, tym, co uderza już przy pierwszym spotkaniu, jest narratywność scen historycznych cyklu Nowego Testamentu i ahistoryczność programu ikonograficznego absydy oraz ściany kontrabsydy. Takie rozmieszczenie malowideł w Sant'Angelo in Formis potwierdza stałą praktykę zdobienia kościołów – zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie – rozpoznającą w nawie kościoła obraz czasu ( $\chi\rho\rho\nu\omicron\varsigma$ ) historii, a w prezbiterium czasu ( $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ ) Boga i Kościoła. Dokładnie takie samo

---

<sup>23</sup> F. Duonno, *Come un rovetto ardente, La teologia VistaVision della Basilica benedettina di Sant'Angelo in Formis*, LEV, Vaticano 2016, s. 47. Należy w tym miejscu podkreślić, że zarówno południowo włoska kultura Normanów z Palermo, Monreale i Cefalu na czele, jak i wschodnie wpływy w benedyktyńskiej tradycji znalazły wyraz w fuzji artystycznej zachodu ze wschodem. To właśnie z tego okresu pochodzą najwspanialsze perły sztuki bizantyńskiej, wpisane w życie tradycji łacińskiej, przyjmując jej wpływy, do których należą także malowidła z Sant'Angelo in Formis.

myślenie spotykamy w wielkich bazylikach Rzymu i innych miejscach, gdzie zachowały się programy ikonograficzne świątyń pierwszego tysiąclecia.

Programy ikonograficzne absyd najstarszych świątyń Rzymu, Neapolu czy Mediolanu rezerwują tę przestrzeń dla scen o charakterze alegorycznym i narratywnym. Rzymska mozaika absydy w bazylice św. Pudencjany, najstarsza zachowana, datowana na lata pontyfikatu Innocentego I (403–417), który był jej donatorem<sup>24</sup>, przedstawia Chrystusa na tronie, który w typie ikonograficznym *traditio legis* przekazuje apostołom prawo, jawiąc się jako *Dominus Conservator Ecclesiae Pudencianae*. Cesarski majestat Chrystusa podkreśla nie tylko złoto Jego szat, ale także zaplecek tronu oraz zabudowania konstantyńskiej bazyliki jerozolimskiej z masywem Golgoty, na której objawia się ogromy *Crux Gemmata* – chwalebny złoty krzyż zwycięstwa. Po jego bokach ukazane są *tetramorfy*. Dziś wiemy, że jest to tylko centralny fragment większej powierzchni, której ikonografia się nie zachowała, zaś wykonane w minionym stuleciu badania potwierdzają przedstawienie Baranka Paschalnego pod stopami Chrystusa, który przysłonięty został późniejszą nadstawą ołtarzową.

Wykonany za czasów Innocentego I moduł dekoracji absydalnych, używając języka alegorii – czerpiącej z nowotestamentowej narracji apokaliptycznej przemieszanej z wątkami narracyjnymi, a czasami wręcz historycznymi (umieszczanie w świetle Chrystusa *Erchomnosa* postaci historycznych) – ma za zadanie przekraczać horyzont realizmu, wprowadzając w meta-czas Boga i meta-czas Kościoła<sup>25</sup>. Takie też są rzymskie mozaiki w bazylice świętych Kosmy i Damiana z ok. 530 r., i w bazylice św. Teodora z tego samego okresu. Również w meta-czasowy sposób przedstawiają Chrystusa ostatnie mozaiki okresu rzymskiego, jak chociażby zachowane dekoracje łuku tęczowego bazyliki nad grobem św. Wawrzyńca (jeszcze sprzed obrotu kościoła o 180 stopni), datowane na lata pontyfikatu papieża

24 J. Poeschke, *I mosaici in Italia dal 300 al 1300*, Magnus, Udine 2010, s. 13.

25 J. Poeschke, *I mosaici in Italia dal 300 al 1300*, dz. cyt., s. 14.

Pelagiusza II (579–90)<sup>26</sup>. Dwieście lat później zdobione przez papieża Paschalisa I (817–824) świątynie przyjmą podobny schemat, jak w bazylice św. Praksedy czy św. Cecylii na Zatybrzu. Dla artystów sztuki liturgicznej I tysiąclecia i pierwszej połowy II tysiąclecia niewyobrażalne było umieszczanie w prezbiterium scen historycznych, nawet o charakterze nowotestamentalnym.

W wielu dzisiejszych realizacjach kościelnych wewnątrz centralne miejsce w prezbiterium zajmują krzyże. Pogłębione studium tego zagadnienia potwierdza to, co powiedzieliśmy dotychczas. O ile najstarsze znane nam na Zachodzie przedstawienie ukrzyżowania zachowane jest w kwaterze drzwi do bazyliki św. Sabiny na Awentynie, o tyle po raz pierwszy w dekoracjach mozaikowych rzymskich absyd pojawia się ono dopiero na początku XII wieku w nowej bazylice San Clemente z 1118 roku<sup>27</sup>. Na przestrzeni kilku wieków krzyż ołtarzowy, absydalny, rozumiany był jako zwycięskie drzewo Paschy Chrystusa. Także w San Clemente ogromne założenie ikonograficzne przedstawia krzyż jako tron zasiadającego na nim Boga, z którego wyrastają gęste gałązki winnicy Kościoła<sup>28</sup>, a w nie wyplatają się sceny z codziennego życia ludzi.

Od chwalebного krzyża z absydy ołtarzowej kaplicy bocznej rotundy św. Stefana z lat 642–649<sup>29</sup>, przez absydę laterańską, aż po datowaną na pontyfikat Leona III (795–816) mozaikę z krzyżem w kościele świętych Nereusza i Achillesa jest on krzyżem chwalebny. Te i inne przykłady uświadamiają nam liturgiczne znaczenie

<sup>26</sup> J. Poeschke, *I mosaici in Italia dal 300 al 1300*, dz. cyt., s. 18.

<sup>27</sup> M. Andaloro, *Arte e ikonografia a Roma, dal Tardoantico alla fine del Medioevo*, Jaca Book, Milano 2002, s. 89.

<sup>28</sup> M. Andaloro, *Arte e ikonografia a Roma...*, dz. cyt., s. 89. Napis dookoła absydy głosi: *Gloria i excelsis Deo sedentis up (super) thronum et in terra pax hominibus bonaevoluntatis*.

<sup>29</sup> Należałoby tu wspomnieć o *crux gemmata* w założeniu dekoracji konchy absydalnej konstantyńskiej bazyliki laterańskiej, której oryginalne pokrycia mozaikowe, poza twarzą Chrystusa/Konstantyna, się nie zachowały, a które – wg przekazów – zostały powtórzone i wzbogacone w nowych mozaikach warsztatu Jacopo Torriti i Jacopo da Camerino z I połowy XII wieku. M. Andaloro, *Arte...*, dz. cyt., s. 80.

krzyża, który do późnego średniowiecza przedstawiany był jedynie w kontekście zwycięstwa i chwały. Świadczy to o teologii przestrzeni prezbiterium, ogrodu chwały, pośród którego zielenieje drzewo męki Chrystusa.

Dopiero późne średniowiecze — z rozwijającym się mocno kultem pasji Chrystusa — na stałe wprowadziło znak bolesnej męki, sytuując go coraz częściej na łuku tęczowym, a więc w miejscu przejścia z nawy kościoła — czasu (*χρόνος*) w symbolizującą wieczność przestrzeń prezbiterium — czasu (*καιρός*) Boga. Przypomina mi to wspomniane już wykłady profesora Valenziano, który poprzez analizę języka sztuki liturgicznej zachodnich przedrenesansowych świątyń uświadamiał studentom, że w liturgii chrześcijańskiej to nie bolesny znak krzyża z zawieszonym na nim Chrystusem stanowi cel liturgii, ale paschalny charakter ofiary na Golgocie, która wszystko nasącza życiem Zbawiciela, a *sacrum et profanum* wzajemnie się przenikają. Ściana ołtarzowa ma opowiadać o świecie odnowionym w Chrystusie, o świecie „widzianym” z perspektywy eschatonu, w którym nie ma już ani cierpienia, ani śmierci, ale króluje życie.

Wyrosła z tradycji kościołów stacyjnych liturgia — tak Konstantynopola, jak i Rzymu — zachowała dynamikę procesji, przejść i wejść, która na przełomie I i II tysiąclecia pozostawiła swój wyraźny ślad w organizacji miejsc sprawowania liturgii. W przypadku Rzymu stał się nim liturgiczny *hortus*, czyli przestrzeń pomiędzy wysokim prezbiterium a nawami. *Hortus*, czyli ogród, stał się miejscem ambony, nierzadko dwu- lub trzyskładowej, którą tworzyły *Loggia Sanctae Evangeliae*, pulpit psalterzysty oraz pulpit listów apostoelskich. Rozmieszczone przestrzennie kierunkiem ukazywały sens poszczególnych części liturgii słowa. Podczas gdy pulpit pierwszego czytania skierowany był w kierunku prezbiterium, a dokładnie przewodniczącego liturgii, reprezentującego Kościół, ku któremu zwracają się listy Nowego Testamentu, kierunek proklamacji Ewangelii zwracał się ku zachodowi lub północy, jako symbolicznym krainom mroku, do których jest skierowane paschalne orędzie Kościoła.

Wysoka ambona *Loggia Sanctae Evangeliae* jako miejsce paschalnej proklamacji słów Zbawiciela (tak na zachodzie, jak i na wschodzie) stała się liturgicznym wyobrażeniem grobu Chrystusa. Ona jedyna wznosiła się najwyżej, często na oktagonalnej podstawie i pośrodku kościołów. Prowadził do niej komplet schodów, aby głoszone Słowo nigdy nie wracało, ale mocą Ducha podążało ku światu. Przy stopniach wejścia umieszczano wyobrażenie Lwa Judy, umieszczając na nim bądź obok kolumnę pod świecę paschalną. Częstym wyobrażeniem geometrycznym dopełniającym symbolikę ambony stała się figura okręgu wpisanego w kwadrat jako symboliczny znak śmierci Chrystusa – Boga zamkniętego w komorze grobowej. Takie ambony zachowały się w Rzymie w bazylice św. Klemensa, w bazylice Santa Maria in Cosmedin czy w bazylice św. Wawrzyńca. Można je także zobaczyć w innych starych katedrach Italii, na przykład w Salerno.

Także w naszych kościołach, zwłaszcza sprzed II Soboru Watykańskiego, ambona znajdowała się poza prezbiterium jako symboliczne miejsce grobu Chrystusa – pośród czasu i ziemskiego, historycznego Kościoła. Może cieszyć fakt, że wiele współczesnych realizacji sakralnych we Włoszech powraca do dawnej treści teologicznej ambony. Wraca się do budowania ambon dwuczęściowych, z których ambona Ewangelii sytuowana jest w połowie w prezbiterium, a w połowie w części nawy; natomiast pulpit czytań i psalmu umieszczony był pośrodku nawy głównej. Takie przykłady możemy spotkać w Santa Severa – niedaleko Rzymu. Podobny układ miała papieska kaplica Redemptoris Mater św. Jana Pawła II w Pałacu Apostolskim. Na długo przed realizacjami *Centro Aletti* podobne rozwiązania znajdujemy w wielu innych współczesnych realizacjach, jak chociażby w Collegium Angielskim w Rzymie. Przykładem takiego powrotu do pierwotnego paschalnego charakteru jest również ambona z nowej świątyni w sanktuarium św. Ojca Pio w San Giovanni Rotondo, autorstwa Giuliano Vanghi.

Artystyczno-architektonicznym „kontrapunktem” ambony stawał się ołtarz. Umieszczany wysoko, często przykryty cyborium z wypracowanym nakryciem – formalnie nawiązującym do

tajemnicy Górnego Jeruzalem — stawał się szczytem złotej osi. Ołtarz od zawsze był najważniejszy w liturgii, a więc także dla — słuchającej liturgii — sztuki. Również jego symbolika na przestrzeni wieków obrosła w największą liczbę znaczeń. Valenziano postuluje powrót ołtarza o prostej, czystej bryle sześcianu, przez co w swojej kubicznej formie, według prastarej zasady, stanie się równoramiennym krzyżem.

Ołtarz stoi w punkcie zbieżności — rozbieżności wspólnotowej i kosmicznej, na bemie (podwyższeniu), a zatem jest sześcianem o długości około 1 m, z 6 stron: wschodu-południa-zachodu-północy-zenitu-nadiru, podsumowujących uniwersalność przestrzenną w czasie celebracji eucharystycznych i w czasie trwania Kościoła (tłum. wł.)<sup>30</sup>.

Taka forma jednocześnie przypomina o porządku, w którym prezbiterium jest dla ołtarza, a nie odwrotnie. Jako centralna figura kościoła i prezbiterium ołtarz stawał się podnóżkiem Jahwe, Golgotą, apokaliptycznym tronem Baranka. Jego duchowe znaczenie podkreślały często bogate w treść apokaliptyczno-eschatologiczną programy ikonograficzne absydy, które go tłumaczyły, osadzając głęboko w kontekście teologicznym liturgii, która przekracza czas i pozwala czasowi wdrzeć się w *eschaton*. W ten sposób ołtarz stawał się miejscem spotkania, namaszczonej figurą Chrystusa, miejscem objawienia prawdy o stworzeniu, które w Eucharystii ma stać się Chrystusem, darem dla Ojca w mocy Ducha Świętego.

Gdy człowiek stoi przed ołtarzem Bożym, gdy wypełnione zostało wszystko, co Pan nakazał mu wypełnić, gdy odpuszczone są grzechy i zabłyśła radość, tym co pozostaje jest dziękczynienie. Lecz Człowiek ten — to Chrystus. W Nim i tylko w Nim wypełnione zostaje i przyniesione Bogu wszystko, co człowiekowi było darowane. I dlatego On, Chrystus, jest Eucharystią świata,

---

<sup>30</sup> C. Valenziano, *Architetti di Chiese*, EDB, Bologna 2005, s. 194.



Eucharystią, poprzez którą wszystko stworzenie staje się tym, czym powinno być, lecz stać się nie zdołało<sup>31</sup>.

Jest wiele wspaniałych zrealizowanych projektów sakralnych, które nie tylko są nowoczesne, ale także zachowują ducha minionych wieków. Nowa, posoborowa sytuacja stworzyła wyjątkowe możliwości powrotu do takiego definiowania przestrzeni liturgicznej, jakim żyło chrześcijaństwo na długo przed Soborem Trydencim. Nowoczesne techniki budowlane, żelbet czy lekkie stalowe konstrukcje dają możliwość konstruowania brył, które zachowując semantykę prostokąta, kwadratu i koła, mogą dzisiaj opowiadać o spotkaniu czasowego z wiecznym, ludzkości z Bogiem. Odsunięte od ścian ołtarze mogą znów stać się sześcianami z wpisanymi weń krzyżami, dając różnorakie możliwości współczesnym artystom, aby na ścianie ołtarzowej ukazywali misterium czasu paruzji i eschatonu, w który wprowadza nas każda eucharystyczna celebracja.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę przy projekcie, zrealizowanym i oddanym do użytku w lipcu 2000 roku i artystycznie wykończonym w 2010 roku. Komentarzem do dzieła stały się słowa Anrew Martindale na temat sztuki sakralnej kościołów późnego średniowiecza.

Nie można było stanąć w kościele i patrzeć w jakimkolwiek kierunku, nie odnajdując jakiegos szczegółu architektonicznego, jakiegos obrazu, czy wręcz jakiejś ceremonii, która nie kończyła się, informując o kościele jako instytucji, o środkach zbawienia, których ona udzieliła, i o wizji nieba nad nim (tłum. wł.)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> A. Schmemmann, *Za życie świata*, Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1988, s. 30.

<sup>32</sup> W. Dyrness, *The Monastery as Laboratory of the Arts, The Case of the Community of Jesus*, [w:] T. Verdon, *Art and Theology*, Mandragora, Florence 2017, s. 44.

Wierzący – podobnie jak w przypadku dawnej sztuki liturgicznej – byli kształtowani, aby poprzez miejsca (kultu) i piękno, które zawsze je ozdabiało, dostrzec ich źródło w Bogu. W konsekwencji stawały się one nie tylko znakami tej innej rzeczywistości, ale środkami, które, jak to ujął Augustyn, można było wykorzystać w drodze wierzących do Boga (tłum. wł.)<sup>33</sup>.

Taki jest projekt kościoła Przemienienia, benedyktyńskiej wspólnoty ekumenicznej *The Community of Jesus*, w amerykańskim Nowym Orleanie. Z jednej strony można odnaleźć w nim ducha dawnej łacińskiej liturgii, z drugiej opowiada on o doświadczeniu sakramentalnym za pomocą współczesnych środków wyrazu. Jest w nim zarówno duch tradycji, jak i duch współczesności. Wnętrze kościoła Przemienienia w Nowym Orleanie wyznacza wyrazistą drogę duchową człowieka, rozpiętą między baptysterium a prezbiterium. Kolorowe mozaiki na podłodze, których ruch wypływa spod ołtarza i krzyża, ciągnąc aż ku miejscu chrzcielnemu, opowiadają o Boskim Źródle. Widać tam cały stworzony świat – jak na posadzkach w Aquilei, które komunikują, że wszystko istnieje z woli Bożej. Pomiedzy chrzcielnicą a ołtarzem, bliżej prezbiterium, pośrodku umiejscowiona została ambona słowa Bożego, czytanego ku wspólnocie i ku światu. Na szczycie tej świętej osi, na wzniesieniu stopni prezbiterium, usytuowany jest masywny ołtarz, znak sakramentalnej obecności Chrystusa pośród zebranego Kościoła, a w jego tle absyda wypełniona współczesną wizją *Erhomenosa* otoczonego *tetramorfami*, z niebiańską Jerozolimą w szczycie. W Nowym Orleanie liturgia niedzielna celebrowana jest stacyjnie. Zaczyna się przy źródle chrzcielnym, gdzie spoglądając na baptysterium, wspólnota sprawuje część pokutną Eucharystii. Potem udaje się ku ambonie, by zatrzymać się przy Słowie, a Ono przenosi wszystkich ku ołtarzowi, na którym rękami kapłana zebrani ofiarują Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym dary ziemi, aby stały się Ciałem Pana. Ten i wiele innych podobnych projektów udowadniają, że także dziś stać chrześcijan na dobrą sztukę sakralną, na czytelne

33 W. Dyrness, *The Monastery as Laboratory of the Arts...*, dz. cyt., s. 45.

elementy budujące narrację liturgiczną i na piękny kościół. Są również dowodem na to, że sztuka sakralna nie zawsze musi być wydułmana, wymyślana na siłę, niezrozumiała albo całkowicie oderwana od przeszłości.

## Zakończenie

W doświadczeniu chrześcijańskim żadna budowla sakralna nie rodzi się przypadkowo, lecz stanowi swoistego rodzaju wypadkową woli Boga, by być pośród swojego ludu i tęsknoty ludzkiego serca za Bogiem, za tym, co Go przekracza, co jest metafizyczne i transcendentne — co jest poza śmiercią. Obrazem skrzyżowania tych obu wielkich tęsknot jest niewątpliwie wizja miejsca świętego ze starotestamentowej historii snu Jakuba (Rdz 28, 12–22). Świątynia — kościół jest więc miejscem objawienia się Boga człowiekowi, odpowiedzią na tęsknotę jego serca, ale także odkryciem ukrytego sensu świata, który w najgłębszych pokładach — jako rzeczywistość materialna i zmysłowa — zdolny jest unieść i zawrzeć w sobie tajemnicę transcendencji Boga, która jest powołaniem jego natury.

Problemem współczesnej sztuki sakralnej jest brak jasności, wiedzy i zrozumienia, czym właściwie jest sakralność. Jaką rolę w jej komunikowaniu odgrywa sztuka, a więc także twórca — artysta? Trafnie stwierdza Andrzej Napiórkowski: „Coraz częściej słychać głosy, domagające się nowej estetyki kościelnej, zwłaszcza liturgicznej. Niektórzy uważają, że nowa estetyka może pomóc uwiarygodnić orędzie zbawcze Kościoła. Nie należy obawiać się estetycznej ekspresji znaków i gestów liturgicznych. Wydaje się, że zapoczątkowana przez Sobór Watykański II odnowa estetyczno-liturgiczna utknęła jakby w połowie drogi, a nawet jakby zagubiła się w zaułkach<sup>34</sup>. Rozwój nauk i ogromna liczba wyższych uczelni nie są w stanie usprawiedliwić braku odrębnych struktur szkolnictwa wyższego, przeznaczonego szeroko pojętej sztuce sakralnej, obejmującej

<sup>34</sup> A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, s. 125.

nie tylko architekturę i sztuki wizualne, ale także muzykę i literaturę. Kształcimy architektów, ale niekoniecznie architektów sztuki sakralnej. Formujemy artystów, malarzy i rzeźbiarzy, ale obszar studium tego, czym jest sakralność, jej język w sztuce, pozostawiamy indywidualnym możliwościom twórcy. Być może w epoce postmodernistycznej jest to zrozumiałe, niemniej jednak bolesnym objawem tego stanu i jego konstatacją jest niezrozumienie duchowego i liturgicznego języka sztuki kościelnej, czego efektem jest wysyp słabej architektury budowanych współcześnie kościołów i kaplic. Niestety, wiele współczesnych realizacji sakralnych objawia bezguscie i totalną nieumiejętność organizowania przestrzeni sakralnej i brak twórczej odwagi. To wskazuje na konieczność umiejętnego sięgania do języka sakralnego dawnych pokoleń, który w większości przypadków mylnie kojarzony jest z katolicką estetyką sakralną okresu trydenckiego. A przecież chrześcijanie na długo przed reformacją i kontrreformacją mieli bardzo jasną wizję artystyczną wnętrza kościoła i tego, co go wypełniało, zastrzeżoną dla liturgii, która w wyjątkowo piękny i głęboki sposób objawiała poprzez język symboli duchową jedność tego, co materialno-czasowe, i tego, co duchowo-wieczne.

Świątyni rozumianej jako *iero topos* – miejsce święte – nie można rozważać poza kontekstem duchowym. Jakikolwiek pominięcie lub zlekceważenie duchowego pierwiastka, a więc teologicznego sensu miejsca kultu, zabija sens jego istnienia w samym rdzeniu jego istoty. Dla chrześcijan – nawet jeżeli w początkach swojej historii obchodzili się bez konieczności „starożytnie” rozumianych ołtarzy, a świątynię odczytywali w kluczu mistycznego Ciała Chrystusa – komunii, nowej jakości Bosko-ludzkich i ludzko-ludzkich relacji – zwłaszcza od końca IV wieku świątynia stała się obrazem przemienionego kosmosu<sup>35</sup>.

---

35 H. Paprocki, *Bezkres bezprzestrzenny*, Aletheia, Warszawa 2021, s. 241.

## Abstrakt

*Wnętrze świątyni. Objawienie prawdy o Bogu i o świecie*

Jak rozumieć dziś sakralną przestrzeń budynku kościelnego? Jak odczytywać w duchu posoborowej reformy liturgicznej wnętrze kościoła? Oto zasadnicze pytania, jakie stawia sobie autor niniejszego opracowania. Współczesna architektura sakralna szuka nowych form dla wyrażenia niezmiennej tradycji wiary chrześcijańskiej. Efektem tego są rozsiane nie tylko w Polsce, ale także na całym świecie bardziej lub mniej udane projekty architektoniczne. Czy alegoryczny język sztuki sakralnej dawnych kościołów może być dla nas dzisiaj jeszcze czytelny? Czy możemy inspirować się wnętrzami dawnych świątyń – tak przed Soborem Trydenckim, jak i po nim – by organizować miejsce modlitwy liturgicznej współczesnego Kościoła? Punktem wyjścia w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania są wnętrza najsłynniejszych świątyń Rzymu oraz wielkich stolic chrześcijańskich z pierwszej i drugiej połowy II tysiąclecia. Omawiając je, autor przekonuje, że nowa, posoborowa liturgia idealnie wpasowuje się w hermeneutykę liturgiczną Kościoła rzymskiego tamtych czasów, nie tracąc możliwości użycia języka współczesnej estetyki.

## Abstract

*The interior of the church. Revelation of the truth about God and the world*

How to understand the sacred space of a church building today? How to read the interior of the church in the spirit of the post-conciliar liturgical reform? These are the fundamental questions posed by the author of this article. Contemporary sacred architecture seeks new forms to express the unchanging tradition of the Christian faith. The result is scattered not only in Poland, but also around the world, more or less successful architectural projects. Can the allegorical language of the sacred art of ancient churches still be legible to us today? Can we take inspiration from the interiors of ancient churches, both before and after the Council of Trent, to organize the place of liturgical prayer of the modern Church? The starting point in the search for answers to these

questions are the interiors of the most famous temples of Rome, and the great Christian capitals of the first and second half of the second millennium. Discussing them, the author argues that the new post-conciliar liturgy fits perfectly into the liturgical hermeneutics of the Roman Church of the time, without losing the ability to use the language of modern aesthetics.

## Noty o autorach

### **Adam Anton**

Profesor doktor habilitowany, kapłan diecezji bańskobystrzyckiej (Słowacja), ur. 26.08.1957 roku w Prešov. Studiował na Wydziale Teologii św. Cyryla i Metodego w Bratysławie. Stopnie naukowe uzyskał: magistra (1992) – Katolicki Uniwersytet Lubelski; doktora (1996) – Katolicki Uniwersytet Lubelski; doktora habilitowanego (2005) – Katolicki Uniwersytet w Ružomberku; profesora (2010) – Katolicki Uniwersytet w Ružomberku. Obecnie jest wykładowcą teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Komeńskiego v Bratysławie: Instytut Teologiczny św. Gorazda w Nitrze. Autor ponad dwustu prac naukowych, które zostały opublikowane w kraju i za granicą. Uczestnik konferencji naukowych w kraju i zagranicą (Lublin, Częstochowa, Opole, Toruń, Odessa, Jałta, Łuck, Moskwa, Rzym, Fatima). Główne obszary zainteresowań naukowych to dialog, chrystologia, eklezjologia, mariologia i charytologia. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego; Towarzystwa Naukowego KUL; Europejskiego Towarzystwa Teologii Katolickiej; Rady Ekumenicznej Konferencji Episkopatu Słowackiego; Rady Naukowej Czasopisma „Rocznik Tomistyczny”, Towarzystwa Naukowego Tomistycznego w Warszawie oraz Rady Naukowej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Trnavskiego w Trnawie (Słowacja).

### **Bartkowiak Lucjan**

Doktor teologii, zmartwychwstaniec, artysta, twórca mozaik. W latach 2003–2014 w ramach Atelier Teologicznego im. Ks. Kard. Tomáša Špidlika odbył specjalizację z zakresu teologii wschodniej na Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie. Uczeń o. Marko Ivana Rupnika SJ, w latach 2014–2017 członek ekipy artystów Centro Aletti. Założyciel krakowskiej pracowni mozaiki Aletti.pl.

### **Bortkiewicz Paweł**

Profesor doktor habilitowany, kapłan Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Akademii Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, teolog, etyk. Specjalizuje się w teologii moralnej ze szczególnym uwzględnieniem problematyki antropologii i moralności małżeńskiej oraz społecznej. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Publicysta katolicki. Główne obszary zainteresowań to: osoba i myśl Jana Pawła II, teologia małżeństwa wobec wyzwań ideologii gender. Autor kilku książek i wielu artykułów naukowych oraz popularyzatorskich.

### **Kahle Michael**

Doktor teologii, prałat, ur. 1973 roku w Solingen. Studia filozoficzne i teologiczne odbywał w Bonn, Münster i Rzymie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 2001 roku w kościele św. Ignacego w Rzymie. W latach 2003–2006 posługiwał jako wikary w Kolonii, a w latach 2006–2012 był wikarym katedralnym i ceremoniarzem w katedrze kolońskiej. W trakcie pielgrzymki Benedykta XVI do Niemiec (w 2011 roku) pełnił funkcję koordynatora liturgii. W latach 2012–2015 był dyrektorem arcybiskupiego konwiktu teologicznego Collegium Albertinum w Bonn. Od 2015 roku jest współpracownikiem kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie, a od 2016 roku jest także współpracownikiem w Biurze Liturgicznych Celebracji Papieskich.



### **Morciniak Piotr**

Profesor doktor habilitowany, kapłan. Od 1994 roku wykładowca bioetyki i teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; kierownik Katedry Teologii Moralnej, Bioetyki i Prawa Kanonicznego; w latach 2008–2021 – członek Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetyki; od 2010 członek zarządu Association of Bioethicists in Central Europe (BCE); członek PTB oraz międzynarodowych organizacji naukowych. Autor monografii *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych* oraz *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Redaktor wielu publikacji i ponad stu artykułów naukowych; założyciel i redaktor naczelny czasopisma „Family Forum” (od 2011 – 100 p.).

### **Napiórkowski A. Andrzej**

Profesor doktor habilitowany, paulin. Od 2001 roku kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym UPJP II w Krakowie, a od 2020 roku jest tam Dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, chrystologię fundamentalną, zagadnienia ekumeniczne, w tym szczególnie kwestię usprawiedliwienia, mariologię. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 2002–2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru na Skałce. Autor ponad trzydziestu książek oraz ponad dwustu pięćdziesięciu naukowych publikacji.

### **Podhalański Bogusław**

Doktor habilitowany, profesor Wydziału Architektury Politechniki Krakowskiej. W 1980 roku rozpoczął pracę na Wydziale Architektury PK, zostając pracownikiem Instytutu Urbanistyki i Planowania Przestrzennego. Doktoryzował się w 1993 roku, a w 2014 roku otrzymał tytuł doktora habilitowanego. W 2019 roku został profesorem uczelni. Swoje zainteresowania skoncentrował na planowaniu przestrzennym, a także innych pokrewnych dziedzinach

architektury. Na jego dorobek naukowy składają się prace naukowe i opracowania na temat metropolii, mechanizmów kształtowania się obszarów metropolitalnych i ich rozwoju, a także planowania i metod stosowanych w restaurowaniu i konserwacji zabytków i kompozycji urbanistycznych oraz dziedzictwa kulturowego. Jest partnerem w Inter Project Group (IPG sp. z o.o.). Prowadzi praktykę architektoniczną, m.in. zrealizował projekty trzech kościołów. Jest członkiem Izby Architektów RP, Izby Inżynierów Budownictwa, Stowarzyszenia Architektów Polskich oraz Towarzystwa Urbanistów Polskich. Obecnie pracuje w Państwowej Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu.

### **Sadowski Andrzej**

Założyciel i prezydent Centrum im. Adama Smitha – Pierwszego Niezależnego Instytutu w Polsce (1989), jeden z założycieli Zespołu Badań nad Myślą Konserwatywną i Liberalną na Uniwersytecie Warszawskim (1984–1989) i Zespołu Studiów Ekonomicznych im. Adama Smitha (1986–1989). Współzałożyciel i członek zarządu Towarzystwa Gospodarczego w Warszawie (1986–1989). Współzałożyciel – wraz z Mirosławem Dzielskim i Aleksandrem Paszyńskim – i członek zarządu Akcji Gospodarczej (1988–1989). Jeden z założycieli (1996) i członek Zarządu Transparency International Polska (do 2003). Członek Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP w latach 2009–2010 i 2015–2020. Członek Rady Naukowej Ośrodka Badań nad Przedsiębiorczością Polskiej Agencji Rozwoju Przedsiębiorczości (od 2009). Przewodniczący Rady Fundacji Razem w Chorobie (od 2014); Członek Rady Naukowej PZU Zdrowie (od 2021). W 2014 roku odznaczony przez Prezydenta RP Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski za propagowanie przedsiębiorczości. W 2021 roku odznaczony przez Prezydenta RP Krzyżem Wolności i Solidarności za działalność w opozycji antykomunistycznej po wprowadzeniu stanu wojennego.

### **Węcowski Wojciech**

Ur. 1971, kapłan diecezji pelplińskiej, doktor teologii pastoralnej – specjalność edukacja medialna, prezes zarządu Wydawnictwa Bernardinum sp. z o.o. w Pelplinie.

### **Wróbel Mirosław Stanisław**

Prezbiter, ur. w 1966 roku w Kędzierzynie-Koźlu, profesor zwyczajny, doktor habilitowany teologii biblijnej KUL: doktor nauk biblijnych École Biblique w Jerozolimie; dyrektor Sekcji Nauk Biblijnych KUL; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Sekcji Nauk Biblijnych KUL; konsultor Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski; prezes Stowarzyszenia Verbum Sacrum. Autor wielu monografii i artykułów dotyczących badań nad Ewangelią Janową, nad judaizmem okresu Drugiej Świątyni oraz nad dialogiem między judaizmem i chrześcijaństwem. Dyrektor i redaktor naukowy nowatorskiego w Polsce przekładu targumów (Biblia Aramejska).

### **Wuwer Arkadiusz**

Prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii; doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie katolickiej nauki społecznej; profesor Uniwersytetu Śląskiego. Od 2001 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach pracownik badawczo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Teologicznych. Członek m.in. „Expert Council”, uczestnik projektu „Catholic Social Thought in Central and Eastern Europe 2023” (CST-CEE 2023) w Rzymie oraz członek jury w konkursie „Economy and Society International Price” (Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice – Watykan). Autor, współautor i redaktor szesnastu monografii oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych. Główne zainteresowania badawcze: historia katolickiej nauki społecznej, ewolucja idei społecznych, teoretyczne i praktyczne wymiary zasad społecznych, katolicyzm społeczny na Górnym Śląsku.



## Spis treści

Wstęp . . . . .	5
<b>ks. Mirosław S. Wróbel</b>	
Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni . . . . .	11
<b>Andrzej Napiórkowski OSPPE</b>	
Kościół jako przestrzeń Objawienia Bożego i jego hermeneuta . . . . .	31
<b>Wuwer Arkadiusz</b>	
Ewolucja rozumienia świata i relacji do niego w dokumentach społecznych Kościoła . . . . .	51
<b>Paweł Bortkiewicz TChr</b>	
Wkład chrześcijaństwa w moralny porządek świata . . . . .	73
<b>Michael Kahle</b>	
Joseph Ratzingers Blick auf das Geschenk des Christentums an die Welt . . . . .	95
<b>Wojciech Węcowski</b>	
Kościół—media—wiara . . . . .	121
<b>Piotr Morciniec</b>	
Chrześcijanie wobec wojny . . . . .	131
<b>Andrzej Sadowski</b>	
Po co Polakom i gospodarce to państwo? . . . . .	151

Anton Adam	
Ecology of John Paul II, Benedict XVI and Francis . . . . .	167
Bogusław Podhalański	
O więcej transcendencji w strukturze architektonicznej współczesnej świątyni . . . . .	187
Lucjan Bartkowiak CR	
Wnętrze świątyni. Objawienie prawdy o Bogu i o świecie . . . . .	205
Noty o autorach . . . . .	229

## **W niniejszej serii dotychczas ukazały się następujące pozycje:**

I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, ss. 132.

II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, ss. 264.

III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, ss. 250.

IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, ss. 334.

V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2014, ss. 211.

VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, ss. 399.

VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, ss. 374.

VIII: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, ss. 263.

IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, ss. 252.

X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019, ss. 354.

XI: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020, ss. 420.

XII: *Kościół i człowiek*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021, ss. 358.

XIII: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2022, ss. 332.

XIV: *Kościół i świat*, red. A. A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2023, ss. 238.





Ta monografia jest spuścizną wysiłku międzynarodowego grona teologów i teolożek, którzy podjęli trud zgłębiania relacji Kościoła i świata z różnych perspektyw badawczych. Wiele wspólnych obszarów Kościoła i świata wymusiło u badaczy w pierwszych analizach swoiste zbliżenie tych dwóch podmiotów, jednakże głębsze analizy każą widzieć ich odmiennność i jednostkowość.

*prof. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

