

W kręgu nauki i wiary

UNIVERSITY OF OPOLE * FACULTY OF THEOLOGY
THEOLOGICAL COLLECTION OF OPOLE

187

In the Circle of Science and Faith

Edited by
Marcin Worbs

Opole 2025

UNIwersytet Opolski * Wydział Teologiczny
Opolska Biblioteka Teologiczna

187

W kręgu nauki i wiary

Redakcja
ks. Marcin Worbs

Opole 2025

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

Opole 2025

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 187

Recenzje wydawnicze:

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

prof. dr hab. inż. Maria Tietze

ISBN 978-83-67399-51-7

Korekta: Józef Chudalla

Projekt okładki: Wojciech Lippa

DTP i redakcja techniczna: Przemysław Biliczak

Wydawca:

Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a, 45-032 Opole

e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk:

Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża

ul. Katedralna 8a, 45-007 Opole

www.wydawnictwo.opole.pl

Od redakcji

Słowo „krąg” ma różne znaczenia. Między innymi oznacza: grupę ludzi, których coś łączy, pewną dziedzinę zainteresowania, a także płaski przedmiot w kształcie koła (np. blat do stołu). Nadanie niniejszej publikacji tytułu *W kręgu nauki i wiary* nawiązuje zarówno do osobowego, jak i przedmiotowego pojmowania wyrazu „krąg”. Jest ona bowiem owocem pracy osób, o których można by powiedzieć, że spotykają się ze sobą na zasadach tzw. okrągłego stołu, aby wzajemnie ubogacać się wiedzą i refleksją dotyczącą dialogu między nauką i wiarą. Dzieje się to w ramach Duszpasterstwa Pracowników Akademickich, istniejącego przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego od 25 lat. W trakcie organizowanych przez to Duszpasterstwo spotkań dyskusyjnych, które – dla jeszcze bardziej wyraźnego podkreślenia swojego otwartego i wielokierunkowego charakteru – w ostatnich latach przyjęły nazwę „Interdyscyplinarnego Areopagu”, są podejmowane i analizowane tematy i kwestie, wchodzące w zakres szeroko rozumianej relacji nauka – wiara. Interdyscyplinarne ujęcie poszerza i pogłębia spojrzenie na wybraną problematykę oraz umożliwia lepsze poznanie badań prowadzonych przez opolskich naukowców. Do współpracy tej zaprasza się pracowników różnych wydziałów opolskich uczelni, niezależnie od ich światopoglądowych przekonań. Tak oto w akademickim środowisku miasta Opola powstało i znalazło swoje stałe miejsce forum wymiany myśli, skupiające mniej lub bardziej z nim związanych pracowników Uniwersytetu Opolskiego i Politechniki Opolskiej.

Dla uczczenia srebrnego jubileuszu Duszpasterstwa Pracowników Akademickich postanowiono wydać książkę, mającą ukazać różnorodność tematyki inicjowanych przez nie spotkań. W tym celu w listopadzie ubiegłego roku do prelegentów i uczestników spotkań dyskusyjnych odbywanych w Duszpasterstwie zostało skierowane zaproszenie do przygotowania tekstu przeznaczo-

nego do planowanej publikacji. Z zaproszenia tego skorzystało dwanaścioro pracowników naukowo-dydaktycznych reprezentujących różne wydziały Uniwersytetu Opolskiego oraz jeden pracownik Politechniki Opolskiej. Niektórzy z nich swoim opracowaniem nadali kształt naukowego artykułu, a pozostali przedłożyli teksty w formie naukowych esejów. Szanownym Autorkom i Autorom należą się słowa wdzięczności za trud włożony w przygotowanie niniejszej publikacji. Szczególne uznanie i podziękowanie za niejako dodatkowy wysiłek wypada wyrazić przedstawicielom nauk przyrodniczych i technicznych, dla których podjęte zadanie było wyjątkowym wyzwaniem, gdyż w swej pracy badawczej i publikacyjnej na ogół posługują się zupełnie innymi metodami niż humaniści. Twórcze zaangażowanie wszystkich Auterek i Autorów zaowocowało powstaniem tej książki, która pokazuje, jak interesujący i pouczający może być dialog teologii z innymi naukami. Warto podkreślić, że dla teologów niezmiernie cenne i wręcz frapujące było poznanie sposobów odczytywania i interpretowania papieskich encyklik i innych dokumentów kościelnego nauczania przez nieteologów.

Część opublikowanych tu tekstów została najpierw wygłoszona jako referaty podczas spotkań Duszpasterstwa Pracowników Akademickich. W dużej mierze teksty te – podobnie jak niektóre pozostałe przyczynki – nawiązują do encyklik papieża Franciszka: społecznej encykliki *Fratelli tutti* oraz ekologicznej encykliki *Laudato si'*. Stąd przedłożone opracowania zostały usystematyzowane w dwóch kręgach (rozdziałach) tematycznych: krąg zagadnień społecznych i filozoficznych oraz krąg zagadnień przyrody i techniki. Pierwszy z rozdziałów otwiera artykuł socjolożki i antropolożki kultury – prof. dr hab. Anny Barskiej, ukazujący więzi społeczne i solidarność zarówno w kontekście lokalnym, jak i globalnym. Następnie zostały przedstawione teksty czterech teologów: ks. prof. dr. hab. Tadeusza Doli – o chrześcijańskim kształcie polskiego patriotyzmu, ks. prof. dr. hab. Konrada Głombika – na temat braterstwa w polityce postrzeganego w świetle encykliki *Fratelli tutti*, ks. prof. dr. hab. Piotra Jaskóły – omawiający kryzys kreacjonizmu w czasach nowożytnych oraz ks. bpa prof. dr. hab. Jana Kopca – zwracający uwagę na znaczenie wiedzy o historii Kościoła. W dalszej kolejności zapoznać się można z artykułem prawnika – dr. hab., prof. UO, adw. Dariusza Muchy, poświęconym roli adwokata jako obrońcy na kanwie krytycznego podejścia do kary śmierci, a potem z opracowaniem politologa – dr. Tomasza Pawłuszki, który zajmuje się studiami strategicznymi w Polsce. Pierwszy rozdział/krąg książki zamyka artykuł logika – prof. dr. hab. Urszuli Wybraniec-Skardowskiej, która zastanawia

się nad pytaniem: „Czy wiara i nauka mogą zgodnie kroczyć ku prawdzie?” Z kolei w drugim kręgu tematycznym pierwszy tekst jest dziełem chemika – dr hab., prof. UO, Krystyny Boreckiej, która czytelnikowi przybliży zintegrowane ujęcie ekologii w encyklice *Laudato si'*. W dalszej części znajduje się przyczynek o mostach autorstwa inżyniera budownictwa – prof. dr. hab. inż. Tadeusza Chmielewskiego. Ostatnie trzy teksty niejako przenoszą czytelnika w świat przyrody, ujmując związane z nim zagadnienia w różnych aspektach. Najpierw teolog – ks. dr hab., prof. UO, Krystian Kałuża, rozpatruje zagadnienie cudów Jezusa w kontekście praw przyrody, po czym agronomka – dr hab., prof. UO, Izabella Pisarek, zajmuje się relacją: cywilizacyjny postęp ludzkości a jakość środowiska, a na końcu znów teolog – ks. prof. dr hab. Marcin Worbs – analizuje refleksje Romana Guardiniego dotyczące zmieniającego się postrzegania natury przez człowieka. Ponieważ tematyka prezentowanych tekstów jest dość zróżnicowana i raczej trudno je usystematyzować według ich treści, dlatego o kolejności ich ułożenia w obrębie obydwu rozdziałów decyduje alfabetyczny klucz nazwisk autorów.

Jak przystało na jubileuszową publikację, w pewnym sensie podsumowującą działalność Duszpasterstwa Pracowników Akademickich w ostatnim ćwierćwieczu, do przedkładanych naukowych artykułów i esejów dołączono kilka aneksów: historię Duszpasterstwa, kalendarium wszystkich spotkań dyskusyjnych oraz wykaz zorganizowanych wyjazdów pielgrzymkowo-studyjnych. Życzeniem osób na stałe związanych z Duszpasterstwem Pracowników Akademickich było zamieszczenie słów podziękowania dla duszpasterza.

W jednym z ostatnich swoich przemówień papież Franciszek wypowiedział słowa, które są wyraźną aprobatą otwartego, interdyscyplinarnego stylu pracy, jaki m.in. od lat praktykuje się w opolskim Duszpasterstwie Pracowników Akademickich. W przemówieniu do uczestników międzynarodowego kongresu na temat teologii, zorganizowanego przez watykańską Dykasterię ds. Kultury i Edukacji w grudniu 2024 r. w Rzymie, Ojciec Święty zwrócił uwagę na znaczenie interdyscyplinarności i transdyscyplinarności. Mówiąc o potrzebie konfrontacji teologii z innymi dziedzinami wiedzy: filozofią, literaturą, sztuką, matematyką, fizyką, historią, naukami prawnymi, politycznymi i ekonomicznymi, zauważył, że choć każda z nich ma swoją specyfikę, to jednak potrzebują siebie nawzajem. Niech te słowa papieża Franciszka, którego w tych dniach ze wzruszeniem i z wdzięcznością pożegnaliśmy i którego teksty w ostatnim czasie mocno inspirowały działania Duszpasterstwa, będą skuteczną zachętą do kontynuowania dotychczasowej interdyscyplinarnej działal-

ności. Oby opolskie Duszpasterstwo Pracowników Akademickich nadal było miejscem twórczych spotkań teologów z przedstawicielami innych nauk, jak o tym świadczy niniejsza praca zbiorowa.

Opole, dnia 5 maja 2025 r.

W kręgu zagadnień
społecznych i filozoficznych

ANNA BARSKA

Więzi społeczne i solidarność w kontekście lokalnym i globalnym

Streszczenie

W prezentowanym artykule przedstawiam przemiany więzi społecznej i solidarności w kontekście wspólnoty lokalnej i globalizacji, w odniesieniu do rodziny, szkoły czy wspólnoty. Pod wpływem nowych technologii ulegają one ograniczeniu na rzecz indywidualizacji jako dominującego wzoru kulturowego. Istotną rolę odgrywa zmiana znaczenia terytorium jako czynnika więziotwórczego, co powoduje m.in., że więź społeczna staje się w coraz większym stopniu więzią selektywną. Nowe formy więzi społecznej, takie jak: nowe plemiona, wspólnoty ideacyjne czy uspołecznienie sieciowe, dowodzą przejścia od zamkniętych systemów skupionych na grupie do form otwartych, wykorzystujących nowe technologie.

Słowa kluczowe: więź, solidarność, wspólnota, globalizacja, nowe technologie.

Abstract

Social Bonds and Solidarity in Local and Global Contexts

In this article, I present the transformations of social bonds and solidarity in the context of local communities and globalization, with reference to family, school, and community. Under the influence of new technologies, these bonds are increasingly limited in favor of individualization as the dominant cultural model. An important role is played by the changing significance of territory as a bonding factor, which, among other things, results in social bonds becoming more and more selective. New forms of social bonds, such as new tribes, ideational communities, and networked socialization, demonstrate the shift from closed systems focused on groups to open forms that utilize new technologies.

Keywords: bond, solidarity, community, globalization, new technologies.

Ludzie zawsze żyją i działają w otoczeniu innych osób, pozostając z nimi w relacjach – realnych, ideacyjnych czy nawet wirtualnych – ale nigdy osobno. Od urodzenia do śmierci otaczają nas jacyś inni. Jak zauważa ks. Józef Tischner, żyjemy zawsze z kimś, przy kimś, obok kogoś, wobec kogoś, dla kogoś¹. W ciągu naszego życia wchodzimy w interakcje: pracy – w biurze, fabryce, szkole, uczelni, rekreację na boisku, religii w kościele, konsumpcji w supermar-

¹ Józef Tischner. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak, 68.

kecie, rozrywki w kinie itd. Są to spotkania z innymi ludźmi i nawiązywanie z nimi różnorodnych relacji. W każdym z kontaktów znajdujemy się w jakiejś przestrzeni międzyludzkiej, w której powstają więzi społeczne, wytwarzane z różnych powodów i uzyskujące różną treść. Tę przestrzeń tworzy społeczność lokalna wyznaczona przez terytorium, interakcje i więź wyrażająca się w poczuciu wspólnoty z ludźmi zamieszkującymi to terytorium postrzegane jako „nasze miejsce”². Inaczej mówiąc, zamieszkiwanie w jakiejś miejscowości sprawia, że powstaje więź lokalna czy sąsiedzka, w terminologii Ferdinanda Tönniesa – wspólnota lokalna³. Istotę wspólnoty można określać w perspektywie podobieństwa stylów życia, poglądów, wartości, a także „współdziałania”, które jest jednocześnie współoddziaływaniem odrębnych i różnych od siebie istot, jest tym, co jest między nimi, jest słowem „i” w wyrażeniu ja i ty, i on. Kategoria wspólnoty odnosi się również do społeczności internetowych. Manuel Castells stwierdza, iż „nie są wspólnotami fizycznymi i nie podlegają takim samym wzorom komunikacji i interakcji, co wspólnoty fizyczne. Ale nie są one «niereczywiste», po prostu funkcjonują na innym poziomie rzeczywistości. Są interpersonalnymi sieciami społecznymi”⁴. Jak piszą Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk, „wspólnota oznacza wzajemne uzależnienie jednostek stanowiących części typu organicznej jedności”⁵. Innymi słowy, wspólnotę wytwarzają więzi, a nie wspólnota. Wspólne doświadczenie życiowe, uczestnictwo w dramatycznych lub przełomowych wydarzeniach tworzą więź pokoleniową, a wspólny język, obyczaje, tradycje, historia i terytorium – podstawę więzi plemiennych, etnicznych czy narodowych.

W artykule zarysowuję istotę więzi społecznych i solidarności w perspektywie tradycyjnej i współczesnej. Odwołując się do procesu globalizacji, wskazuję na czynniki powodujące ich przemiany bądź zaniki. Znaczące w tym zakresie okazały się nowe technologie, które pobudziły nowe formy nawiązywania więzi. Podstawę analizy stanowi zastana literatura przedmiotu.

² Barbara Szacka. 2003. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 229.

³ Ferdinand Tönnies. 1988. *Wspólnota i stowarzyszenie*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Ferdinand Tönnies wprowadza pojęcia wspólnoty i stowarzyszenia.

⁴ Manuel Castells. 2007. *Społeczeństwo sieci*. Tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 365.

⁵ Mirosława Marody, Anna Giza-Poleszczuk. 2004. *Przemiany więzi społecznej. Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 107.

1. Istota więzi społecznej i solidarności

Więź społeczna jawi się jako zjawisko złożone i wielowymiarowe. Słownik socjologiczny określa więź społeczną jako „ogół stosunków, relacji i zależności wiążących jednostkę z grupą, zbiorowością, ośrodkami kontroli społecznej lub inną jednostką”⁶. Jan Szczepański definiuje „więź społeczną jako zorganizowany system stosunków, instytucji, środków kontroli społecznej, skupiający jednostki, podgrupy i inne elementy składowe zbiorowości w całość zdolną do trwania i rozwoju”⁷. Natomiast według Władysława Jachera „Więź społeczna to kompleks, suma tych wszystkich czynników, które zapewniają danej całości społecznej (grupie, zbiorowości społecznej) istnienie, trwanie i działanie”⁸. Złożoną problematykę więzi społecznej odślaniają typologie, budowane na podstawie różnych kryteriów⁹. Przyjmując uznania i ochrony, odwołują do więzi opartej na więzi pokrewieństwa, więzi wynikającej z wyboru uczestnictwa i więzi uczestnictwa organicznego.

Tradycyjne spojrzenia na więź społeczną wskazują na wymiar subiektywny i wymiar obiektywny¹⁰. Pierwsze rozumienie nawiązuje do odczucia przynależności jednostki do określonej grupy. Inaczej mówiąc, uwydatnia zakorzenienie grupy, kręgi pokrewieństwa, powinowactwa, kręgi sąsiedzkie, a także inne grupy o podobnych właściwościach we wspólnotach religijnych czy inaczej ukształtowany homogenizm kulturowy. Na wymiar obiektywny składają się stosunki społeczne, instytucje i formy kontroli społecznej. Stosunki społeczne uchodzą za integralny element i równocześnie wskaźnik więzi społecznych.

Paweł Rybicki wyodrębnił trzy typy więzi: naturalną, stanowioną i zrzeszeniową¹¹. Za podstawę powstawania więzi naturalnej przyjmuje częstotli-

⁶ Krzysztof Olechnicki, Piotr Załęcki. 1997. *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC, 244.

⁷ Jan Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 239.

⁸ Władysław Jacher. 1987. *Więź społeczna w teorii i praktyce*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 41.

⁹ Zob. Jan Turowski. 1993. *Małe struktury społeczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 85–94; Paweł Rybicki. 1979. *Struktura społecznego świata: studia z teorii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 674–720; Jacher. 1987. *Więź społeczna w teorii i praktyce*, 12–14; Serge Paugam. 2008. *Le lien social*. Paris: Presses Universitaires de France, 24.

¹⁰ Zob. Szczepański. 1970. *Elementarne pojęcia socjologii*, 238–239; Jacher. 1987. *Więź społeczna w teorii i praktyce*, 26–33.

¹¹ Rybicki. 1979. *Struktura społecznego świata: studia z teorii społecznej*, 677–679.

wość i regularność wzajemnych kontaktów. Brak relacji powoduje zanikanie więzi. Natomiast w przypadku więzi stanowionych i zrzeszeniowych jednostka wchodzi w relacje bliższe z jednymi członkami, a wobec dalszych przejawia postawy zdystansowane, ale mimo zróżnicowania powstaje wspólnie podzielana świadomość „my”. Więź społeczna jawi się zatem jako świadomość przynależności do grupy lub zachowywania najważniejszych konformizmów grupowych, a także jako kult wspólnych potrzeb i wartości oraz interesów, bądź całość stosunków i zależności zachodzących między ludźmi. Więź społeczna „oznacza zarówno pragnienie wspólnego życia, jak i wolę łączenia rozproszonych jednostek, ambicję głębszej spójności społeczeństwa w razem”¹². Definicje więzi społecznej akcentują zarówno ochronę, jak i uznanie, uwydatniają też znaczenie socjalizacji zarówno pierwotnej, jak i wtórnej. Właśnie socjalizacja pierwotna powiązana z rodziną szeroko rozumianą zapewnia ochronę (opieka fizyczna) i uznanie (bezpieczeństwo emocjonalne). Natomiast socjalizacja wtórna kładzie nacisk na kontakty jednostki z innymi osobami, grupami czy instytucjami. Niewątpliwie znakiem więzi społecznej jest uznanie bliskości między członkami grupy, co pozwala na otwarcie drogi wymiany i udział w życiu społecznym grupy. W podstawach tych relacji występujące wymiany materialne i symboliczne stają się ważne, gdy zyskują akceptację w grupie. Bliskość może być rozumiana przestrzennie, czasowo albo społecznie. Wiąże się z wywieraniem wpływu. Równowagę pomiędzy bliskością i dystansem stanowi szacunek, umiejętność czekania, ale bez nadmiernych oczekiwań, cierpliwość i uważność, obserwacja i uczestnictwo. Największym zagrożeniem dla szacunku jest konkurencja, będąca jednak częścią naszego życia.

Uznanie, które wyraża się na poziomie wielu kategorii więzi (więzi uczuciowe, więzi krwi, więzi pochodzące z wyboru, więzi narzucone itd.), może stanowić fundament solidarności. W końcu XIX w. Emil Durkheim w rozprawie *O podziale pracy społecznej* dokonał analizy kategorii solidarności, wyróżniając dwa typy solidarności: solidarność mechaniczną i solidarność organiczną jako zasadniczo odmienne typy więzi społecznej, leżące u podstaw społeczeństwa tradycyjnego i współczesnego jemu społeczeństwa nowoczesnego¹³. Solidarność mechaniczna akcentuje podobieństwo, wspólnotę uczuć i wierzeń,

¹² Anne Châteauneuf-Malclès. 2012. *Le lien social: entretien avec Serge Paugam*. (20.10.2016) <http://ses.ens-lyon.fr/articles/le-lien-social-entretien-avec-serge-paugam-158136>.

¹³ Emil Durkheim. 1999. *O podziale pracy społecznej*. Tłum. Krzysztof Wakar. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 93–112, 255–263.

polega na zbieżności tożsamości pomiędzy jednostką indywidualną a całym społeczeństwem i kształtowaniu jej na jego podobieństwo. Solidarność organiczna wynika z współzależności, zróżnicowania społecznego, indywidualizacji zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Cechuje społeczeństwa rozwinięte. Słowo „solidarność” objawia zatem podwójny sens, odnosi się bowiem do jednostki i do zbiorowości. Istotę solidarności stanowi podobieństwo wartości, wyobrażeń oraz ról. Durkheim społeczeństwa tradycyjne nazwał segmentalnymi, gdyż składają się z wielu podobnych części o jednorodnych składnikach. Rządzą się one solidarnością mechaniczną (więzy krwi, przywiązanie do terytorium, kult przodków, wspólne przyzwyczajenia). Z kolei społeczeństwa nowoczesne są heterogeniczne, podlegają ośrodkowi centralnemu, kieruje nimi organiczna solidarność i racjonalne względy (te osłabiają kategoryczność norm, a zarazem sprzyjają rozwojowi indywidualności).

Nawiązując do koncepcji Durkheima (solidarność mechaniczna i solidarność organiczna) i F. Tönniesa (wspólnoty i stowarzyszenia), można powiedzieć, że więź społeczna kształtuje się w rezultacie podobieństwa zachowań wewnątrz zbiorowości, jak również w rezultacie zróżnicowania dopełniających się działań. Więzi znajdują odzwierciedlenie w dwóch odmiennych stanach świadomości. Sytuacjom podobieństwa odpowiada spontaniczność i dodatnie emocje. Więź rozumiana jako realizacja odmiennych, ale dopełniających się ról – uświadamiana jako dana z natury lub przez ustanowienie i przeżywana niekiedy jako przykra konieczność – jest umacniana przez racjonalizację i moralne uzasadnienie.

Tezę pewnego rozpadu więzi społecznej podziela wielu socjologów. Najczęściej przywoływanym argumentem okazuje się osłabienie integrującej roli instytucji, takich jak: rodzina, szkoła, praca, ochrona społeczna. W debatach publicznych pojawia się wątek spadku spójności społecznej (a czasem jedności narodowej), trudności w integracji społecznej i zawodowej, brak lub nawet niepowodzenie integracji niektórych populacji (biednych, wykluczonych, imigrantów), wycofanie tożsamości, rosnący partykularyzm itp.¹⁴ Pierre Bouvier pisze, że „utrata więzi łączy się z sukcesem jednostki, który tłumaczy się inkluzją, wynagradzaniem, konsumpcją i zadowoleniem z posiadanych przedmiotów”¹⁵.

¹⁴ Châteauneuf-Malclès. 2012. *Le lien social: entretien avec Serge Paugam*.

¹⁵ Pierre Bouvier. 2005. *Le lien social*. Paris: Gallimard, 18.

2. Więzi społeczne w kontekście globalizacji

Więzi społeczne podlegają przemianom, wynikającym m.in. z transformacji społeczno-kulturowych i technologicznych społeczeństw. Daniel Bell¹⁶ pisze o nadejściu społeczeństwa postindustrialnego, a Manuel Castells¹⁷ stwierdza, że technologie informacyjne oddziałują na kształt struktury społecznej, na relacje władzy, na przekształcenia rodziny, na doświadczenia jednostek, tym samym przyczyniając się do uformowania się nowego typu kultury. Przemiany technologiczne można uznać za siłę sprawczą dwu rewolucji: przemysłowej, która utworzyła nowoczesny typ ładu społecznego, i informacyjnej – inicjującej typ społeczeństwa ponowoczesnego.

Szczególną rolę w procesach transformacji więzi społecznych odgrywa globalizacja, która dla jednych sprowadza się do unifikacji świata poprzez nowe formy dominacji kulturowej, ekonomicznej i politycznej. Podczas gdy dla drugich jest to proces kształtowania się różnorodnych porządków kulturowych, ekonomicznych i politycznych poprzez swobodny przepływ ludzi, idei, kapitału, symboli i informacji¹⁸. Proces historyczny, będący zamknięciem fazy nowoczesności, charakteryzujący się głównie dominacją informatycznych technologii w gospodarce i liberalną wizją świata, generuje jednak pewne czynniki, które pogłębiają fragmentaryzację więzi społecznej zapoczątkowaną na szerszą skalę procesami industrializacji i modernizacji¹⁹. Jej następstwem jest postępująca prywatyzacja życia społecznego i wyraźna redukcja sfery publicznej, co sprzyja procesowi samorealizacji. Zjawiskiem towarzyszącym jest pragmatyzacja postaw moralnych zorientowanych na poczucie komfortu jednostkowego i kontekstualizację norm. W konsekwencji wiele podstawowych, wspólnotowych form życia społecznego, takich jak np.: rodzina, szkoła czy wspólnota lokalna, ulega ograniczeniu na rzecz indywidualizacji jako dominującego wzoru kulturowego. W społeczeństwie nowoczesnym i ponowoczesnym zmienia się znaczenie terytorium jako czynnika więziotwórczego. Więź społeczna staje się w coraz większym stopniu więzią selektywną – związaną z daną sytuacją społeczną i nietrwałą w czasie. W relacjach między grupami, obok skłonności do

¹⁶ Daniel Bell. 1998. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁷ Castells. 2007. *Społeczeństwo sieci*, 467–474.

¹⁸ Zob. Zygmunt Bauman. 2000. *Globalizacja*. Tłum. Ewa Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

¹⁹ Paweł Starosta. 2005. „Więź społeczna w dobie globalizacji”. *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 8 (1): 119–130. (12.12.2024) <https://bazhum.muzhp.pl/media/pdf>.

współpracy, umacniają się wzajemne uprzedzenia i podziały prowadzące do nowych form konfliktów społecznych. Coraz bardziej symptomatyczne jest nieradzenie sobie z zagrożeniami, które globalizacja miała rozwiązać. Odwołując się do Ferdinanda Tönniesa, Piotr Sztompka podkreśla, że efektem zachodzących zmian okazał się zanik naturalnych wspólnot; jak pisze: „Ludzie ulegają wykorzenieniu, atomizacji, roztapiają się w anonimowej masie pracowników, urzędników, elektoratu, konsumentów czy publiczności. Więzi wspólnego zamieszkania, podobieństwa etnicznego, religijnego bądź klasowego zostają zerwane”²⁰.

Choć nowoczesność wykorzeniła jednostkę ze wspólnoty urodzenia, a ponowoczesność odłączyła ją od wspólnot kategoryalnych, ludzie nadal potrzebują grup, które zaoferowałyby im ponowne zakorzenienie i poczucie kolektywnego „my”²¹. Francuski socjolog Michel Maffesoli w pracy *Czas plemion*²² odkrywa nowe formy wspólnotowości poszukiwane przez współczesnego człowieka, który mimo zmieniających się warunków, nadal potrzebuje zakorzenienia. Następstwem zjawiska wykorzenienia jest proces ponownego zakorzenienia, czyli dezindywidualizacji, dokonujący się poprzez „nowe plemiona”, gdzie ogniwem spajającym stają się uczuciowo podzielane wartości, miejsca i ideały²³. Te nowe formy wspólnot, oparte na pewnych podzielanych uczuciach, zapewniają jednostce sens, oferują pewien styl życia i identyfikację z innymi, co ułatwia jej również budowę własnej tożsamości. Nowe plemiona oferują mit „bycia razem” w zglobalizowanym i zindywidualizowanym świecie, dają podstawę do zbudowania tożsamości, przyciągają ludzi do siebie i wiążą ich nowym typem więzi. Więzi te są intensywne i natychmiastowe, ale jednocześnie i niestałe, gdyż ich podstawą jest intersubiektywnie odczuwane i podzielane uczucie oraz wspólnie przeżywana przyjemność. Określa się je jako wspólnoty afektualne. Jak komentuje Marta Olcoń-Kubicka, pomimo że istotą nowych plemion jest „bycie z innymi”, jest ono jednak kształtowane z inicjatywy jednostki i przez nią utrzymywane, zatem indywidualizm nie „rozpływa się” we wspólnocie, jak postuluje M. Maffesoli, lecz właśnie dzięki byciu razem ludzie identyfikują się

²⁰ Piotr Sztompka. 2002. *Socjologia*. Kraków: Znak, 568.

²¹ Marta Olcoń-Kubicka. 2009. *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 62.

²² Michel Maffesoli. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Tłum. Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

²³ Maffesoli. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, 47.

jako jednostki. W rezultacie indywidualizm jest osiąganym poprzez udział we wspólnocie, ponieważ w niej człowiek realizuje się jako jednostka²⁴.

Współcześnie najbardziej aktywne relacje społeczne występują w ramach uspołecznienia sieciowego (*network sociality*). Jak pisze Tomasz Szlendak: „Sieć jest dzisiaj –paradoksalnie – najsilniejszym typem więzi społecznej, ponieważ nie jest uzależniona od «skupiającego» ją centrum, które mogą stanowić władza (w dowolnej formie) czy emanowane przez tę władzę/wiedzę normy, jak dzieje się w innych typach związków społecznych”²⁵. Socjolog wprowadza termin „nefemerydy”, czyli skonstruowane na zasadzie sieci nietrwałe, budowane w odpowiedzi na doraźne potrzeby związki o wyobrażonym charakterze. Do nefemeryd zalicza: „pulsujące sieci”, wspólnoty wyobrażone nowego typu i nowoplemiona²⁶. „Pulsujące sieci” (uspołecznienie sieciowe) to najczęściej spotykany w dzisiejszych czasach typ związków międzyludzkich. W skład sieci wchodzi ludzie mogący pełnić role jej członków lub węzłów, obiekty nie-ludzkie, które także stanowić mogą węzły, oraz powiązania komunikacyjne między ludźmi i obiektami. Pulsowanie sieci, jak sugeruje autor, najłatwiej wyobrazić sobie, odnosząc je do sieci neuronalnej, zbudowanej z neuronów i synaps, które układają się w bardzo skomplikowane konfiguracje powiązań, które, co więcej, są zmienne w zależności od wykonywanych przez ludzki mózg czynności²⁷. Z kolei wspólnoty wyobrażone nowego typu to społeczności wirtualne, w których główną rolę odgrywają kanały komunikacyjne, a w szczególności internet. Natomiast nowoplemiona określa jako: „najluźniejsza, najsłabsza dzisiejsza sieć powiązań. «Idea» stanowi tutaj środek skupiający członków nowoplemienia, producent «idei» zaś zajmuje się koordynacją działań takiej sieci, w której członkowie przywiązani są do centrum i nie tworzą dowolnych powiązań”²⁸. Jednocześnie dodaje, że większość ludzi w dzisiejszych czasach należy do wielu pulsujących sieci, wspólnot wyobrażonych nowego typu, jak i nowoplemion.

²⁴ Olcoń-Kubicka. 2009. *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, 68.

²⁵ Tomasz Szlendak. 2006. „Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności”. *Kultura i Społeczeństwo* 1–2: 106–107.

²⁶ Szlendak. 2006. „Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności”, 114.

²⁷ Szlendak. 2006. „Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności”, 115.

²⁸ Szlendak. 2006. „Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności”, 115.

Odnoszące się do bezpośrednich interakcji sieci społeczne wskazują na swoistą formę odradzania wspólnotowości w rozumieniu styczności i bliskich emocjonalnie kontaktów, które nie są zależne od miejsca i lokalizacji partnerów interakcji. Więzi społeczne, oznaczające w tym podejściu kontakty społeczne, stają się wąskie i wyspecjalizowane. Charakteryzują się amorficzną strukturą i często ulegają zmianie. Powiązania między partnerami są raczej luźne i niezbyt intensywne. Jak zauważa Marta Olcoń-Kubicka: „W przeciwieństwie do tradycyjnych wspólnot sieci społeczne nie są oparte na stałej przynależności, lecz na możliwości szybkiej integracji”²⁹. Zdaniem Richarda Sennetta sieci wypierające trwałe relacje są niewskazaniem zjawiskiem, gdyż utrudniają myślenie w kategoriach dobra wspólnego. Jego zdaniem we współczesnym kapitalizmie zarówno więź społeczna, jak i charakter człowieka ulegają korozji³⁰.

Nowe formy więzi społecznej, takie jak: nowe plemiona, wspólnoty wyobrażone czy uspołecznienie sieciowe, dowodzą przejścia od zamkniętych systemów skupionych na grupie do form otwartych, wykorzystujących nowe technologie, które z kolei prowadzą do wytwarzania specyficznej kultury przyspieszenia, spowodowanej nieustanną presją czasu. Narzędzia typu komputer, internet zmieniają nasz stosunek do otoczenia. Inaczej mówiąc, współczesne technologie, podnosząc nowe standardy lub tworząc nowe potrzeby, stają się źródłem nowych zajęć, stresów i napięć. Skutki tych procesów są daleko sięgające i odbijają się na sferach życia, w tym na takich kwestiach, jak więzi czy solidarność. Niewątpliwie fundamentalną rolę w życiu człowieka odgrywa więź szeroko rozumiana, co podkreśla w sposób szczególny papież Franciszek: „(...) życie istnieje tam, gdzie jest więź, jedność, braterstwo; i jest życiem silniejszym od śmierci, kiedy jest zbudowane na prawdziwych relacjach i więziach wierności”³¹.

²⁹ Olcoń-Kubicka. 2009. *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, 79.

³⁰ Zob.: Richard Sennett. 2006. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Tłum. Jan Dzierżgowski, Łukasz Mikołajewski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.

³¹ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti”*, rozdział III: *Myśleć i tworzyć świat otwarty*, 27. (2.10.2024) https://ewtn.pl/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_PL.pdf.

*

Bibliografia

- Bauman Zygmunt. 2000. *Globalizacja*. Tłum. Ewa Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bell Daniel. 1998. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bouvier Pierre. 2005. *Le lien social*. Paris: Gallimard.
- Castells Manuel. 2007. *Społeczeństwo sieci*. Tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim Emil. 1999. *O podziale pracy społecznej*. Tłum. Krzysztof Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jacher Władysław. 1987. *Więź społeczna w teorii i praktyce*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Maffesoli Michel. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Tłum. Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marody Mirosława, Giza-Poleszczuk Anna. 2004. *Przemiany więzi społecznej. Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Olcoń-Kubicka Marta. 2009. *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Olechnicki Krzysztof, Załęcki Piotr. 1997. *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Paugam Serge. 2008. *Le lien social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rybicki Paweł. 1979. *Struktura społecznego świata: studia z teorii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sennett Richard. 2006. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Tłum. Jan Dzierzgowski, Łukasz Mikołajewski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Szacka Barbara. 2003. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szczepański Jan. 1970. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szlendak Tomasz. 2006. „Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności”. *Kultura i Społeczeństwo* 1–2: 105–128.
- Sztompka Piotr. 2002. *Socjologia*. Kraków: Znak.
- Tischner Józef. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

- Tönnies Ferdinand. 1988. *Wspólnota i stowarzyszenie*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turowski Jan. 1993. *Małe struktury społeczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Strony internetowe

- Châteauneuf-Malclès Anne. 2012. *Le lien social: entretien avec Serge Paugam*. <http://ses.ens-lyon.fr/articles/le-lien-social-entretien-avec-serge-paugam-158136>. (20.10.2016)
- Franciszek, 2020. *Encyklika „Fratelli tutti”*, rozdział III: *Myśleć i tworzyć świat otwarty*, 27. https://ewtn.pl/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_PL.pdf (2.10.2024).
- Starosta Paweł. 2005. „Więź społeczna w dobie globalizacji”. *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 8 (1): 119–130. <https://bazhum.muzhp.pl/media/pdf> (12.12.2024).

TADEUSZ DOLA

Chrześcijański kształt polskiego patriotyzmu

Streszczenie

Artykuł przedstawia kościelne nauczanie na temat chrześcijańskiego kształtu polskiego patriotyzmu. Podstawę źródłową dla zaplanowanych dociekań stanowią wypowiedzi Jana Pawła II oraz polskich biskupów. Zgodnie z nimi patriotyzm w najszerszym tego słowa znaczeniu polega na umiłowaniu ojczyzny. To określenie wyznacza zasadnicze kierunki refleksji. Skupia się ona najpierw na analizie pojęcia ojczyzna, a następnie wyjaśnia postawę miłości do ojczyzny. Dopełnieniem tych rozważań jest wskazanie zagrożeń dla patriotyzmu. Natomiast wprowadzeniem poprzedzającym prezentację zasadniczego problemu jest ukazanie specyfiki polskiego patriotyzmu, w tym głównie formułowania się i rozumienia stereotypu myślowego Polak-katolik.

Słowa kluczowe: patriotyzm, ojczyzna, umiłowanie ojczyzny, Polak-katolik.

Abstract

The Christian shape of Polish patriotism

This paper outlines the Church's teaching on the Christian shape of Polish patriotism. The source background for the planned investigations is provided by the words of John Paul II and the Polish bishops. In their view, patriotism in its broadest sense entails loving one's homeland. This term marks the fundamental directions of the reflection. It primarily focuses on an analysis of the concept of homeland and then elucidates the attitude of love for country. These reflections are complemented by an indication of the perils of patriotism. On the other hand an introduction preceding the presentation of the essential issue is the depiction of the peculiarities of Polish patriotism, including mainly the formulation and understanding of the mental stereotype of a Pole-Catholic.

Keywords: patriotism, homeland, love of the homeland, Pole-Catholic.

Opublikowany w 2017 r. dokument Konferencji Episkopatu Polski zatytułowany *Chrześcijański kształt patriotyzmu*¹ jest dobrą okazją do zastanowienia się nad kościelnym nauczaniem na temat polskiego patriotyzmu. Zasadniczą

¹ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych. (21.01.2025) <https://episkopat.pl/doc/178235.chrzescijanski-ksztalt-patriotyizmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spolecznych>.

podstawą prowadzonych rozważań będzie wzmiankowany wyżej dokument, także *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie* z 1972 r.², a ponadto wypowiedzi polskiego papieża Jana Pawła II związane z patriotyzmem, zwłaszcza pochodzące z książki *Pamięć i tożsamość*³; myślenie Jana Pawła II o patriotyzmie zakorzenione jest w polskim kontekście i z niego wyrasta. Przedstawienie kościelnego nauczania o polskim patriotyzmie poprzedzone zostanie ukazaniem jego cech charakterystycznych, w tym kwestii stereotypu – Polak-katolik.

1. Specyfika polskiego patriotyzmu

Zjawisko patriotyzmu pojawia się w różnych krajach w XVIII w. i rozwija w pewnym związku z zaistnieniem i dojrzeniem świadomości narodowej. Jego kształt zależy od konkretnych uwarunkowań historycznych, politycznych i społecznych. Posiada pewne elementy wspólne, niezależne od miejsca i czasu jego występowania. Należy do nich z pewnością ogólny pogląd, że patriotyzm to „wszelkie umiłowanie ojczyzny jako miejsca swojego pochodzenia i/lub zamieszkania”⁴. Ale są też takie elementy w opisach patriotyzmu, które są charakterystyczne tylko dla niektórych narodów, a czasem nawet wyłącznie jednego. Taką wyjątkowością odznacza się według niektórych badaczy polski patriotyzm.

O szczególnym jego charakterze pisał socjolog Jerzy Szacki. Uważał, że napotykał na pewien kłopot, chcąc opisać polski patriotyzm. Kłopot ten „polega nade wszystko na tym, że ukształtował się on poza państwem, a ponieważ przeciwko państwu”⁵. Rozwijał się wyjątkowo intensywnie, kiedy istniał naród polski, ale nie było państwa polskiego; nie było Polski na mapie Europy. Trzeba więc mówić o patriotyzmie narodu nieposiadającego państwa. Były to czasy od końca XVIII w. do początków XX w. Natomiast po II wojnie światowej do 1989 r. liczni polscy patrioci nie akceptowali państwowości jako tworu narzuconego Polakom przez Związek Radziecki.

² Konferencja Episkopatu Polski. 1972. *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*. W *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, 706–709. Paris: Éditions du Dialogue.

³ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

⁴ Patriotyzm. (9.02.2025) <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/patriotyzm;3955049.html>.

⁵ Jerzy Szacki. 2002. „O potrzebie patriotyzmu uwagi różne”. *Znak* 54 (4): 42.

Innym czynnikiem warunkującym formowanie się polskiego patriotyzmu była częsta w historii Polski konieczność zbrojnej obrony suwerenności kraju czy walki o odzyskanie jego niepodległości. Miało to wpływ na wiązanie z patriotyzmem gotowości do poniesienia największych ofiar w obronie ojczyzny i jej honoru, a ostatecznie oddania za nią życia. Niektórzy z tych, co zginęli za ojczyznę, stali się bohaterami opiewanymi przez najwybitniejszych twórców literatury i sztuki⁶.

Po zmianach politycznych w 1989 r. i odzyskaniu przez Polskę pełnej suwerenności, a w konsekwencji wejściu Polski do NATO (1999) i Unii Europejskiej (2004) sytuacja polityczno-społeczna Polski uległa radykalnej zmianie. Wzrosło wśród Polaków poczucie niezależności politycznej i bezpieczeństwa militarnego. Widoczne stają się postawy coraz bardziej zdecydowanego utożsamiania się obywateli z obecną polską państwowością. Zniechęcać mogą do tego ostre międzypartyjne spory, nie są one jednak zasadniczo odbierane jako zagrożenie ze strony obcego mocarstwa dla suwerenności kraju. Stąd na plan drugi schodzi rozumienie patriotyzmu jako walki o niepodległość i gotowość poświęcenia życia dla ojczyzny. Ujawnia się to w prowadzonych wśród Polaków badaniach ankietowych.

W 2018 r. CEBOS przeprowadził badania na liczącej 952 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski⁷. Wyniki badań pokazują, że dla współczesnego Polaka patriotyzm polega najpierw na okazywaniu szacunku godłu, fladze i hymnowi narodowemu (98%), dalej – na pielęgnowaniu polskich tradycji (96%), znajomości historii swojego kraju (95%); gotowość do walki i oddania życia na ojczyznę znalazła się na siódmym miejscu, choć i tak z wysokim, bo 88-procentowym poparciem. Widać, że zmiany polityczno-społeczne, jakie dokonały się w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, wpłynęły dość wyraźnie na pojmowanie patriotyzmu. Można powiedzieć, że utracił on już polską specyfikę, charakteryzującą się potrzebą walki o suwerenność kraju i związaną z nią gotowością oddania życia za ojczyznę. Bliżej jest polskiemu społeczeństwu do rozumienia patriotyzmu jako czynnika niezbędnego do budowania wspólnoty i świadomości narodowej⁸.

⁶ Julia Nowicka. 2024. „Współczesne przejawy patriotyzmu ze szczególnym uwzględnieniem mediów społecznościowych”. *Journal of Modern Science* 6 (60): 64–65.

⁷ CEBOS. 2018. *Patriotyzm Polaków. Komunikat z badań* (opr. Antoni Głowacki). 105: 1, przypis 2. (8.02.2025) https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_105_18.PDF.

⁸ Nowicka. 2024. „Współczesne przejawy patriotyzmu ze szczególnym uwzględnieniem mediów społecznościowych”, 63.

W badaniach nad polskim patriotyzmem wskazywano na inny jeszcze charakterystyczny dla niego czynnik. Chodzi o jego związki z chrześcijaństwem. Ten wymiar polskiego patriotyzmu będzie przedmiotem dalszych, bardziej szczegółowych analiz.

2. Patriotyzm polski a stereotyp – Polak-katolik

Związek Polski z chrześcijaństwem w jego katolickiej denominacji sięga samych początków dziejów polskiej państwowości. Przyjęcie chrztu w Kościele katolickim miało istotne znaczenie polityczno-kulturowe dla Polski. Wraz z tym wydarzeniem rozpoczął się proces wchodzenia kraju w krąg europejskich struktur politycznych i religijnych oraz stopniowego tworzenia narodowej tożsamości. Jej istotnym elementem składowym była wiara katolicka, która odgrywała znaczącą rolę w budowaniu świadomości narodu oraz rozwoju państwa polskiego. Przez całe wieki społeczeństwo polskie było w zdecydowanej większości katolickie. Szczególnie wyrazistym potwierdzeniem tego faktu było stopniowe tworzenie w XV–XVII w. stereotypu myślowego Polak-katolik⁹. Okolicznością sprzyjającą do utożsamiania polskości z katolicyzmem była sytuacja polityczna, w jakiej wtedy znalazła się Polska. Państwo stanęło w obliczu militarnego zagrożenia ze strony Rosji, Szwecji i Turcji. Niechętne, a nawet wrogie relacje pomiędzy Rzeczpospolitą a tymi państwami potęgowane były różnicami wyznaniowymi i religijnymi. Polska była państwem katolickim, natomiast w Rosji dominowało prawosławie, w Szwecji protestantyzm a w Turcji islam. Stosunki międzywyznaniowe i międzyreligijne w tamtych czasach nie łagodziły konfliktów politycznych, a wręcz przeciwnie – zaostrzały je. Konfrontacje międzypaństwowe były jednocześnie konfrontacjami międzywyznaniowymi i międzyreligijnymi. Żołnierz polski walczący w obronie ojczyzny bronił tym samym katolicyzmu przed zagrożeniem ze strony prawosławia, protestantyzmu czy islamu, które zostałyby narodowi narzucone w przypadku utraty suwerenności politycznej. Zrozumiałe więc, że w tej sytuacji polityczno-religijnej rodzi się i coraz bardziej zyskuje na znaczeniu określenie Polak-katolik będące identyfikacją polskości z katolicyzmem¹⁰.

⁹ Martyna Deszczyńska. 2021. „O genezie więzi katolicyzmu i świadomości narodowej w społeczeństwie polskim w pierwszej połowie XIX w.” *Nasza Przeszłość* 75 (135): 40.

¹⁰ Maciej Strutyński. 2005. „Polak-katolik jako mit polityczny”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica* (38): 151.

Idea Polaka-katolika rozwija się i cieszy dużą popularnością w latach dwudziestych XX w. Przyczynili się do tego narodowi demokraci. Już pod koniec XIX w. zajmowali się relacją pomiędzy Kościołem katolickim a narodem. W 1897 r. Jan Ludwik Popławski, jeden z głównych twórców ideologii narodowo-demokratycznej, pisał: „Nas Polaków z katolicyzmem – i to koniecznie z katolicyzmem rzymskim, z Rzymem papieskim łączy nie tylko interes religijny, ale przede wszystkim interes polityczny. (...) Możemy i mamy nieraz słuszne powody być niezadowolonymi z jego polityki, powinniśmy jej śmiało i stanowczo przeciwdziałać, jeżeli szkodzi naszym interesom narodowym, jeżeli je poświęca dla interesów katolicyzmu, błędnie lub chociażby nawet trafnie pojmowanych. Ale zerwanie z katolicyzmem, zerwanie z Rzymem równałoby się w warunkach dzisiejszych samobójstwu narodowemu”¹¹ [zachowano pisownię oryginalną]. Z tych słów wynika, że naród jest wartością nadrzędną w relacji do Kościoła. Ten ostatni ma być interesom narodowym podporządkowany i może liczyć na wsparcie wtedy, kiedy narodowi służy.

W postrzeganiu stosunku narodu polskiego do Kościoła katolickiego nastąpiła zmiana w drugiej połowie lat dwudziestych XX w. Jej promotorami były organizacje polityczne – Związek Akademicki Młodzież Wszechpolska oraz zainaugurowany przez R. Dmowskiego Obóz Wielkiej Polski. W tych kręgach zaczynają kształtować się zasady chrześcijańskiego nacjonalizmu, który przyjmował nadrzędną rolę Kościoła wobec narodu. Tym środowiskom bliska też była myśl historiozoficzna F. Konecznego, który w 1927 r. w swoim wykładzie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wygłosił tezę, że „Polska albo będzie katolicką, albo jej nie będzie”¹². Koresponduje z nią wypowiedź R. Dmowskiego, który stwierdził: „Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę”¹³. Ten sposób myślenia stał się podłożem dla powstania idei Katolickiego Państwa Narodu Polskiego¹⁴. Wzmocniła ona przekonanie, że jedyny prawdziwy Polak to katolik. Czas II wojny światowej i okres reżimu komunistycz-

¹¹ Jan Ludwik Jastrzębiec [pseudonim używany przez J. L. Popławskiego]. 1897. „Z całej Polski”. *Przegląd Wszechpolski* 3 (1): 7.

¹² Feliks Koneczny. 2004. *Polska między Wschodem a Zachodem*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 41.

¹³ Roman Dmowski. 2002. *Kościół, Naród i Państwo*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 21.

¹⁴ Michał Poradowski. 1997. *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Nortom.

nego sprzyjał trwaniu i funkcjonowaniu stereotypu Polak-katolik. Był on jednak słabo obecny w przestrzeni publicznej.

Dyskusje wokół niego ożywają po 1989 r. wraz z reaktywacją ruchu narodowego. Jego zwolennicy skupieni w różnych partiach i stowarzyszeniach politycznych wracają do modelu Polak-katolik. Nie znajduje on jednak szerszego oddźwięku we współczesnym proeuropejsko nastawionym społeczeństwie, nawet w środowiskach katolickich, zwłaszcza tych, którym bliska jest nauka Soboru Watykańskiego II. Nie ma on też większego znaczenia w nauczaniu biskupów polskich z ostatnich lat i wypowiedziach Jana Pawła II o patriotyzmie.

3. Kościelne nauczanie o patriotyzmie

Poniższe rozważania pokażą, jak postrzegany jest polski patriotyzm w kościelnym nauczaniu. Ich podstawą będą wypowiedzi Jana Pawła II i polskich biskupów. Można w nich znaleźć opis, ale też ocenę polskiego patriotyzmu z chrześcijańskiej perspektywy, jak również postulaty dotyczące postaw patriotycznych zgodnych z chrześcijańską koncepcją patriotyzmu.

3.1. Czym jest patriotyzm?

Patriotyzm oznacza miłość do ojczyzny. To krótkie określenie patriotyzmu jest zwięzłym ujęciem różnych opisów patriotyzmu spotykanych w listach Episkopatu Polski, a także w wypowiedziach Jana Pawła II. Wydobywa ono dwa istotne elementy różnych przedstawień patriotyzmu. Stanowią je „ojczyzna” i „miłość” jako postawa wobec niej. Zostaną one poddane nieco szerszej analizie.

3.1.1. Czym jest ojczyzna?

Pojęcie „ojczyzna” jako jedno z dwu kluczowych składników rozumienia patriotyzmu stało się przedmiotem refleksji Jana Pawła II w książce *Pamięć i tożsamość*. Omawiając znaczenie słowa „ojczyzna”, papież stawia je obok słów „ojciec” oraz „ojcowizna” i podkreśla ściśle powiązanie znaczeniowe tych trzech terminów. Słowa te, a zwłaszcza ostatnie – ojcowizna, wskazują na „zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach”¹⁵. Dobra te można podzielić

¹⁵ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 66.

na materialne, jak ziemia, terytorium, które posiadają i zamieszkują ojcowie, oraz dobra duchowe, czyli kulturę, którą wypracowały całe pokolenia ojców. W treści pojęcia „ojczyzna” mieszczą się więc dobra materialne i duchowe wypracowane przez ojców i pozostawione przez nich jako dziedzictwo – ojcowizna.

Znaczenie terminów „ojczyzna” i „ojcowizna” wzbogaca papież o wymiar religijny. Sięga do Ewangelii, gdzie słowo „Ojciec” należy do podstawowych. Chrystus wypowiada je m.in. wtedy, kiedy mówi o Bogu, nazywając Go Ojcem. Dla Chrystusa Bóg jest Ojcem, który wszystko przekazuje Synowi (Mt 11,27; por. Łk 10,22). Podstawą tej rezygnacji przez Ojca z wszystkiego na rzecz Syna jest miłość. Ojciec ukazuje Synowi wszystkie swoje dzieła, bo miłuje Syna (J 5,20; por. J 5,21 i inne). Tę niezwykłą boską ojcowiznę, dziedzictwo, które Chrystus Syn Boży otrzymuje od Ojca, przekazuje ludziom. Nazywa ich swymi siostrami i braćmi (Mk 3,35), dziećmi Boga, który jest ich Ojcem (Mt 5,16; 5,48). Będąc przybranymi dziećmi Boga, stają się dziedzicami dóbr, które Chrystus przynosi światu. Wśród tych wielu dóbr jest też przekonanie, że ziemską ojczyzna nie jest jedyną ojczyzną dla człowieka mającego udział w ojcowiznie, którą przyniósł światu Chrystus. Ojczyzna ziemską ma prowadzić człowieka ku ojczyźnie niebiańskiej, która jest ostateczną i prawdziwą ojczyzną, gdzie człowiek otrzyma pełnię boskiego dziedzictwa (por. Flp 3,20)¹⁶.

3.1.2. Ojczyzna a naród

Z pojęciem ojczyzny a jednocześnie patriotyzmu łączy się ściśle pojęcie narodu. Jan Paweł II uzasadnia to analizami terminologicznymi. Zauważa, że tak jak słowo „ojczyzna” zakorzenione jest w słowie „ojciec”, tak termin „naród” pochodzi od „ród”. Ojczyzna jako ojcowizna ma swój początek w zrodzeniu przez ojca i matkę nowej istoty ludzkiej, której rodzice przekazują nie tylko życie, ale której dają w spadku rodzinne i ojczyźniane tradycje. Ojczyzna wiąże się więc ściśle z rodzeniem. Etymologicznie także słowo „naród” związane jest z rodzeniem. Te dociekania terminologiczne pokazują związki pomiędzy ojczyzną a narodem¹⁷.

Sugerują one, by mówiąc o ojczyźnie i ojcowiznie, mieć przed oczyma ojców i matki, którzy to, co ojczyste, po sobie pozostawili. Pokolenia ojców oraz ich potomków stanowią społeczność powiązaną z sobą wspólnym pochodzeniem; w szerokim sensie mówić można o wspólnocie powstałej dzięki zrodzeniu nastę-

¹⁶ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 65–70.

¹⁷ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 74.

pujących po sobie kolejnych pokoleń. Przez zrodzenie należą one do tego samego rodu, tworzą naród. Jako wywodząca się z tych samych korzeni wspólnota naród jest podmiotem znajdującym ojczyznę w określonym miejscu na świecie i będącym twórcą kultury. Ojczyzna jako odziedziczone po ojcach terytorium oraz wypracowana i przekazywana przez nich kultura decydują o tożsamości narodu. Naród trwa przez dzieje, nawet jeśli jego terytorium i kultura ulegają pewnym zmianom. Jednak o przetrwaniu narodu w dużo większym stopniu decyduje kultura niż terytorium. Potwierdzają to dzieje polskiego narodu. Dzięki pielęgnowaniu kultury ojców naród przetrwał, mimo że pozbawiony został na długi czas suwerenności terytorialnej¹⁸.

3.1.3. Naród a kultura

Dla każdej kultury narodowej da się z pewnością wskazać cechy charakterystyczne. Kulturę polską cechowało i chyba jednak ciągle cechuje – choć dziś w dużo mniejszym stopniu – przywiązanie do chrześcijaństwa, i to chrześcijaństwa katolickiego. Decydowały o tym wydarzenia historyczne, które odegrały istotną rolę w dziejach narodu polskiego. U początku polskiej państwowości dokonał się chrzest pierwszego władcy narodu. Potem można by wskazywać na liczne zdarzenia w historii narodu, które podtrzymywały i umacniały więź narodu z Kościołem katolickim. Do takich wydarzeń w ostatnich dziesięcioleciach należał bez wątpienia pontyfikat papieża Jana Pawła II.

Patriotycznym umiłowaniem tradycyjnej kultury żyła młodzież jeszcze w czasach przed 1989 r. W latach początków „Solidarności”, a potem stanu wojennego studenci spotykali się w duszpasterstwie akademickim, między innymi po to, by taką właśnie kulturę pielęgnować. Bardzo chętnie śpiewano wtedy *Pieśń konfederatów barskich* z dramatu Juliusza Słowackiego *Książę Marek*. Znaleźć w niej można następujące słowa:

Nigdy z królami nie będziem w aliansach,
Nigdy przed mocą nie ugniemy szyi,
Bo u Chrystusa my na ordynansach,
Słudzy Maryi.

(...)

¹⁸ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 89–91.

Bóg naszych ojców i dziś jest nad nami,
Więc nie dopuści upaść żadnej klęsce.
Wszak, póki On był z naszymi ojcami,
Byli zwycięzcy!¹⁹

Przytoczone fragmenty pieśni potwierdzają charakterystyczne cechy polskiego patriotyzmu. Jest to przywiązanie do ojczyzny wbrew państwu. Młodzi nie chcą pozostawać w jakichkolwiek związkach z panującą władzą. Nie akceptują narzuconej Polsce państwowości. A oparciem dla tego sprzeciwu jest przywiązanie do Chrystusa na wzór Maryi.

W ostatnich latach po zmianach politycznych i kulturowych ten rodzaj patriotyzmu jest już bardzo mało obecny w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza wśród młodych. W badaniach ankietowych przeprowadzonych w 2012 r. wśród 994 studentów na pytanie, która z poniższych form aktywności jest Pana/i zdaniem wyrazem postawy patriotycznej, forma opisana jako: Uczestnictwo w nabożeństwach podczas świąt narodowych i państwowych, znalazła się na dwunastym miejscu²⁰. Z kolei w badaniach CEBOS-u z 2018 r. zadane zostało pytanie: Na czym polega patriotyzm? Wśród zaproponowanych odpowiedzi była też dbałość o religijne wychowanie dzieci w rodzinie. Zdecydowaną akceptację tej odpowiedzi wyraziło 32% ankietowanych, 34% odpowiedziało: raczej tak, 19% – raczej nie, 10% – zdecydowanie nie, 5% – trudno powiedzieć²¹.

Katolicyzm nie jest już dziś postrzegany przez spory procent Polaków jako istotny element ich tożsamości kulturowej. A zmniejszająca się liczba Polaków deklarujących związek z Kościołem katolickim każe sądzić, że chrześcijaństwo coraz mniej kojarzone będzie z polskim patriotyzmem.

3.2. Patriotyzm jako umiłowanie ojczyzny

W pojmowaniu patriotyzmu jako miłości do ojczyzny drugim istotnym elementem obok „ojczyzny” jest „miłość”. Patriota odnosi się z miłością do tego,

¹⁹ Juliusz Słowacki. 1880. *Książdz Marek*. 3–4. (26.02.2025) <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/slowacki-ksiazdz-marek.pdf>.

²⁰ Radosław Marzęcki, Łukasz Stach. 2014. „Fakt czy artefakt? Patriotyzm w życiu młodego pokolenia Polaków”. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Politologica* 13 (165): 245, 260.

²¹ CEBOS. 2018. *Patriotyzm Polaków*, 7.

co jest dziedzictwem po ojcach, dobrem wypracowanym przez ojców i przekazywanym kolejnym pokoleniom.

Dla chrześcijanina umiłowanie ojczyzny znajduje uzasadnienie religijne. Jest nim czwarte przykazanie Dekalogu. W Katechizmie Kościoła katolickiego można przeczytać, że obejmuje ono „obowiązki (...) obywateli względem ojczyzny”²². Jan Paweł II przedstawia teologiczny komentarz do wypływających z Dekalogu potrzeby umiłowania ojczyzny. Odwołuje się najpierw do szacunku i czci wobec rodziców. Wypływają one z udziału rodziców w stwórczym działaniu samego Boga Stworzyciela. Rodzice, dając życie nowej istocie ludzkiej, uczestniczą w dziele stwórczym Boga. Dlatego należy im się cześć i szacunek na wzór czci i szacunku oddawanych samemu Bogu Stwórcy. „Patriotyzm – pisze Jan Paweł II – zawiera w sobie taką właśnie postawę wewnętrzną w odniesieniu do ojczyzny, która dla każdego prawdziwie jest matką. To dziedzictwo duchowe, którym ojczyzna nas obdarza, dociera do nas poprzez ojca i matkę i gruntuje w nas obowiązek *pietas*”²³, czyli szacunku i czci.

Kolejnym wypływającym ze świadomości religijnej uzasadnieniem umiłowania ojczyzny jest zawarty w orędziu ewangelijnym nakaz miłości Boga i bliźniego. Ten uniwersalny nakaz znajduje swoją konkretyzację w patriotyzmie. W miłości ojczyzny chrześcijanin widzi jedną z form miłości bliźniego²⁴.

Wpisanie patriotyzmu w ewangelijne przykazanie chroni go przed zacieśnieniami miłości drugiego człowieka do własnego tylko narodu. Nadaje mu wymiar uniwersalistyczny. Miłość ojczyzny nie będzie przeszkadzała w szacunku dla innych narodów, a wręcz pozwoli zachować otwartą postawę wobec innych i dowartościować ich specyficzne cechy narodowe oraz uwrażliwić na ich potrzeby. Patriotyzm uniwersalny gotowy jest na współpracę z innymi narodami w duchu szacunku dla ich kultur i języków²⁵.

Ewangelijne przykazanie miłości Boga i bliźniego wzbogaca patriotyzm o wymiar nadprzyrodzony. Umilowanie ojczyzny ziemskiej jest wartością wielką, ale nie absolutną. Nie zamyka chrześcijanina w granicach ojczyzny ziemskiej, ale zwraca go do świata pozaziemskiego. Skierowanie się chrześcijanina ku ojczyźnie niebiańskiej nie przeszkadza mu w pełnym zaangażowaniu się w rozwój ojczyzny ziemskiej i pracę dla jej pomyślności. Chrześcijanin

²² *Katechizm Kościoła katolickiego*. 2009². Poznań: Pallottinum, nr 2199.

²³ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 71.

²⁴ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 1.

²⁵ Konferencja Episkopatu Polski. 1972. *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*, s. 708; Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 2.

widzi w ojczyźnie ziemskiej załączek ojczyzny przyszłej, dlatego angażuje się w rozkrzewianie w tym świecie ludzkiej godności, braterskiej wspólnoty i wolności. Wierzy bowiem, że wszystkie tu spełniane dzieła miłości i dobroci znajdzie w przyszłym świecie w jeszcze doskonalszym kształcie, bo oczyszczone z wszelkiego brudu, rozświetlone i przemienione²⁶.

Chrześcijańskie rozumienie patriotyzmu docenia wszystkich obywateli w państwie, mając na względzie ich wkład w rozwój ojczyzny. W Polsce chrześcijanie to przede wszystkim katolicy, ale oprócz nich służyli dobru ojczyzny również „prawosławni i protestanci, a także wyznający judaizm, islam i inne wyznania oraz ci, którzy nie odnajdują się w żadnej tradycji religijnej”; pojmowany po chrześcijańsku polski patriotyzm każe żywić szacunek wobec wszystkich obywateli, „dla których polskość i patriotyzm są wyborem moralnym i kulturowym”²⁷. O takim „gościnnym patriotyzmie”, jak nazywają go biskupi, pisał Jan Paweł II: „Historycznie polskość ma za sobą bardzo ciekawą ewolucję. Takiej ewolucji nie przeszła prawdopodobnie żadna inna narodowość w Europie. Naprzód, w okresie zrastania się plemion Polan, Wiślan i innych, to polskość piastowska była elementem jednoczącym: rzecz by można, była to polskość «czysta». Potem przez pięć wieków była to polskość epoki jagiellońskiej: pozwoliła ona na utworzenie Rzeczypospolitej wielu narodów, wielu kultur, wielu religii. Wszyscy Polacy nosili w sobie tę religijną i narodową różnorodność. (...) Niezmiernie ważnym czynnikiem etnicznym w Polsce była także obecność Żydów. Pamiętam, iż co najmniej jedna trzecia moich kolegów z klasy w szkole powszechnej w Wadowicach to byli Żydzi. W gimnazjum było ich trochę mniej. Z niektórymi się przyjaźniłem. A to, co u niektórych z nich mnie uderzało, to był ich polski patriotyzm. A więc polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten «jagielloński» wymiar polskości, o którym wspomniałem, przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”²⁸.

Jan Paweł II, a wraz z nim polscy biskupi przestrzegają przed obecnymi w niektórych kręgach tendencjami odchodzenia od „gościnnego patriotyzmu” i zachęcają do propagowania w społeczeństwie postaw, które były charakte-

²⁶ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 1; Sobór Watykański II. 2002. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (1965). *W Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 39. Poznań: Pallottinum.

²⁷ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 3.

²⁸ Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*, 91n.

rystyczne dla czasów, kiedy „Rzeczypospolita pozostawała ostoją gościnności i tolerancji”²⁹.

Patriotyczne umiłowanie ojczyzny wymaga szacunku dla narodowego dziedzictwa i jego obrony. Historia pokazuje, że Polacy byli zdolni sprostać tym zobowiązaniom, bronili ojczyzny jako naczelnego dobra, nawet za cenę życia, o czym świadczą mogiły żołnierzy walczących w obronie ojczyzny na różnych frontach. Patriotyzm wymaga zachowania we wdzięcznej pamięci i wspomnianie z szacunkiem tych, którzy walczyli za ojczyznę i oddali za nią życie. Ich bohaterska postawa wzywa do nieustannej gotowości stawania w obronie ojczyzny także w czasie wolności i pokoju³⁰.

3.3. Zagrożenia dla patriotyzmu

W wypowiedziach Jana Pawła II i biskupów dużo uwagi poświęca się zagrożeniom dla postawy patriotycznej, jakie pojawiają się zwłaszcza w ostatnim czasie. Biskupi takie zagrożenie widzą w egoizmie. Może on przybrać dwojaką postać. Pierwsza jest naruszeniem zasad patriotyzmu wobec własnej ojczyzny i współobywateli. Druga wypacza patriotyzm w relacji do innych narodów i oznacza nacjonalizm³¹.

3.3.1. Egoizm

Egoizm wobec własnego narodu jest przez biskupów opisywany jako zamknięcie się na potrzeby innych obywateli swojej ojczyzny, a także pogarda wobec nich czy nawet nienawiść do współobywateli państwa ze względu na inne poglądy kulturowe, polityczne, narodowe. To troska wyłącznie o dobro własne i swoich najbliższych, zwłaszcza skupiająca się na zapewnieniu sobie i bliskim dobrobytu materialnego. Postawa ta przyjmuje konkretny kształt w uchylaniu się od płacenia podatków, w braku zainteresowania sprawami publicznymi i odpowiedzialnego uczestnictwa w demokratycznych procedurach funkcjonowania państwa, obojętności na pamięć historyczną, nieangażowania się w samorządność i różne inicjatywy społeczne. Zaprzeczeniem patriotyzmu jest język, jakiego używa się czasem w debacie publicznej. Jest on dziś często agresywny, a niekiedy nawet nieprawdziwy. Tak bardzo rozwarstwia społeczeństwo, że nie jest już w stanie budować przestrzeni dialogu, tylko

²⁹ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 6.

³⁰ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 4.

³¹ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, Wstęp.

wykopuje przepaści pomiędzy poszczególnymi ludźmi, grupami społecznymi i politycznymi³².

Bardzo spektakularną postacią takiej agresywnej postawy są incydenty wydarzające się na stadionach sportowych, a nawet miejscach pielgrzymkowych. Biskup Krzysztof Zadarko w dokumencie Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek o pielgrzymowaniu narodowym napisał, że w miejscach pielgrzymkowych „nie ma miejsca na (...) język mający znamiona kultury lub subkultury typowo świeckiej albo związanej ze sporem ideologicznym wewnątrz wspólnoty kościelnej. Niereligijne symbole eksponowane na pielgrzymce nie mogą być sprzeczne w swoim przekazie ze znaczeniem świętego miejsca i czasu, z nauką Kościoła o patriotyzmie”; dodaje dalej, że „często głoszone tzw. kazania patriotyczne nie mogą sprawiać wrażenia przemówień ideologicznych na usługach pielgrzymującej grupy”³³.

3.3.2. Nacjonalizm

Obok egoizmu raniącego uczucia patriotyczne współobywateli pojawia się egoizm narodowy, czyli nacjonalizm. Dla niego ważne jest wyłącznie dobro własnego narodu, które stara się realizować za wszelką cenę, nie licząc się z prawami innych. Wyraża się on w niechęci, pogardzie, a nawet wrogości wobec innych narodów i kultur. Skrajnie groźny jest ten rodzaj nacjonalizmu, którego fundamentem „jest zasada religijna, jak się to niestety dzieje w przypadku pewnych form tak zwanego «fundamentalizmu»”³⁴. Bolesne jest to, że pojawiające się dziś postawy nacjonalistyczne sprzeciwiają się kształtowanemu w polskiej kulturze przez wieki patriotyzmowi gościnnemu. Chodzi o patriotyzm włączający, inspirujący się najlepszym dorobkiem sąsiadów i całej chrześcijańskiej europejskiej kultury. To patriotyzm, dzięki któremu Polakami stawali się ci, którzy Polakami zostać chcieli, bez względu na swoje pochodzenie czy pochodzenie przodków. Współtworzyli oni w dialogu z innymi kulturami polską literaturę, muzykę, naukę, sztukę, architekturę i obyczajowość³⁵.

³² Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 4.

³³ Konferencja Episkopatu Polski. 2018. *Być pielgrzymem pokoju. Słowo Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek o pielgrzymowaniu narodowym*. (20.02.2025) <https://episkopat.pl/doc/180651.slowo-rady-kep-ds-pielgrzymek-o-pielgrzymowaniu-narodowym>.

³⁴ Jan Paweł II. 1995. „Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995”. *L'Osservatore Romano [edycja polska]* 16 (11–12): 7 (4–9).

³⁵ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 6.

Kościelne nauczanie o polskim patriotyzmie ukazuje jego chrześcijańskie korzenie. Wypowiedzi dotyczące jego współczesnego kształtu mają raczej charakter postulatyczny. Biskupi są świadomi, że treści chrześcijańskie nie mają dziś decydującego wpływu na postawy patriotyczne, zwłaszcza wśród młodszego pokolenia Polaków. Uznają jednak za rzecz ważną wskazanie takich zachowań patriotycznych, które byłyby zakotwiczone w chrześcijaństwie i nim uzasadnione, a których realizacja przyczyniłaby się do dojrzałego i odpowiedzialnego budowania wspólnego dobra. Biskupi nie unikają krytycznych uwag odnośnie do postaw, które przeciwstawiają się patriotyzmowi i są zagrożeniem dla Polski i jej obywateli. Biskupi wypowiadają życzenie, by Polska mogła „pozostać we współczesnej Europie i świecie symbolem solidarności, otwartości i gościnności”³⁶.

*

Bibliografia

- CEBOS. 2018. *Patriotyzm Polaków. Komunikat z badań* (opr. Antoni Głowacki). 105: 1, przypis 2. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_105_18.PDF (8.02.2025).
- Deszczyńska Martyna. 2021. „O genezie więzi katolicyzmu i świadomości narodowej w społeczeństwie polskim w pierwszej połowie XIX w.” *Nasza Przeszość* 75 (135): 39–75.
- Dmowski Roman. 2002. *Kościół, Naród i Państwo*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Jan Paweł II. 1995. „Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995”. *L’Osservatore Romano* [edycja polska] 16 (11–12): 4–9.
- Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jastrzębiec Jan Ludwik [pseudonim używany przez J. L. Popławskiego]. 1897. „Z całej Polski”. *Przegląd Wszehpolski* 3 (1): 6–8.
- Koneczny Feliks. 2004. *Polska między Wschodem a Zachodem*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Konferencja Episkopatu Polski. 1972. List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie. W *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, 706–709. Paris: Éditions du Dialogue.

³⁶ Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, Zakończenie.

- Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych*. <https://episkopat.pl/doc/178235.chrzescijanski-ksztalt-patriotyizmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spoecznych> (21.01.2025).
- Konferencja Episkopatu Polski. 2018. *Być pielgrzymem pokoju. Słowo Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek o pielgrzymowaniu narodowym*. <https://episkopat.pl/doc/180651.slowo-rady-kep-ds-pielgrzymek-o-pielgrzymowaniu-narodowym> (20.02.2025).
- Marzęcki Radosław, Stach Łukasz. 2014. „Fakt czy artefakt? Patriotyzm w życiu młodego pokolenia Polaków”. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Politologica* 13 (165): 245–262.
- Nowicka Julia. 2024. „Współczesne przejawy patriotyzmu ze szczególnym uwzględnieniem mediów społecznościowych”. *Journal of Modern Science* 6 (60): 61–85. *Patriotyzm*. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/patriotyzm;3955049.html> (9.02.2025).
- Poradowski Michał. 1997. *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Nortom.
- Sobór Watykański II. 2002. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (1965). W *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 526–606. Poznań: Pallottinum.
- Strutyński Maciej. 2005. „Polak-katolik jako mit polityczny” *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznica* (38): 147–160.
- Szacki Jerzy. 2002. „O potrzebie patriotyzmu uwagi różne”. *Znak* 54 (4): 31–43.

KONRAD GLOMBIK

Braterstwo w polityce

Refleksje na podstawie encykliki papieża Franciszka *Fratelli tutti*

Streszczenie

Polityka rozumiana jako zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego, a także jako uczestnictwo w sprawowaniu władzy jest nieodzownym elementem ładu publicznego, zarówno w poszczególnych państwach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej, a także globalnie. Jest to rzeczywistość, która dotyczy każdego człowieka, niezależnie od jego statusu społecznego, czy zaangażowania w sprawy publiczne. Współcześnie zarówno na płaszczyźnie narodowej, jak i w przestrzeni międzynarodowej można zauważyć szereg niebezpiecznych zjawisk w polityce, do których zalicza się m.in.: nadużycia władzy, korupcję, kierowanie się ideologiami czy prymat gospodarki i mechanizmów rynkowych. Katolicka nauka społeczna podkreśla znaczenie zasad etycznych w polityce i istotną rolę takich pryncypiów, jak: sprawiedliwość, solidarność, dobro wspólne, subsydiarność. Ciekawe refleksje na temat polityki i potrzeby jej rehabilitacji jako dziedziny urzeczywistniania powszechnego braterstwa zawiera encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti*. Niniejszy tekst, opierając się na piątym rozdziale papieskiego dokumentu, poświęconego lepszej polityce, prezentuje podstawowe elementy polityki braterstwa. Punktem wyjścia są krytyczne uwagi pod adresem ujęć populistycznych i liberalnych polityki. W dalszej kolejności jest mowa o problemie władzy międzynarodowej i związanych z nimi wyzwaniami. Na końcu zostały przedstawione istotne elementy miłości społecznej i politycznej, jakie Franciszek proponuje dla urzeczywistnienia polityki braterstwa.

Słowa kluczowe: polityka, etyka, dobro wspólne, powszechne braterstwo, subsydiarność.

Abstract

Brotherhood in Politics. Reflections Based on Pope Francis' Encyclical *Fratelli tutti*

Politics, understood as engagement for the common good and participation in the exercise of power, is an essential element of public order, both within individual nations and on the international and global levels. It is a reality that concerns every person, regardless of their social status or involvement in public matters. Today, both on the national level and in the international space, there are several dangerous phenomena in politics, including abuses of power, corruption, the influence of ideologies, and the primacy of the economy and market mechanisms. Catholic social teaching emphasizes the importance of ethical principles in politics and highlights the significance of such principles as justice, solidarity, the common good, and subsidiarity. The encyclical *Fratelli tutti* by Pope Francis contains interesting reflections on politics and the need for its rehabilitation as a field for realizing universal

brotherhood. This text, based on the fifth chapter of the papal document dedicated to better politics, presents the key elements of the politics of brotherhood. The starting point is critical remarks towards populist and liberal approaches to politics. Next, the issue of international power and its associated challenges is addressed. Finally, the essential elements of social and political love that Francis proposes for realizing the politics of brotherhood are presented.

Keywords: politics, ethics, common good, universal brotherhood, subsidiarity.

Polityka jest wszechobecna i dotyka wszystkich ludzi w różnych wymiarach życia. W społeczeństwach demokratycznych i pluralistycznych każdy człowiek może wyrażać swoje poglądy na tematy polityczne, oceniać programy partii politycznych, publicznie wyrażać krytykę przyjmowanych rozwiązań, aktywnie uczestniczyć w polityce zarówno przez udział w wyborach, jak i zaangażowanie w działalności partii politycznych. W świecie, w którym od polityki wiele zależy, żaden z obywateli nie może powiedzieć, że polityka go nie dotyczy. W nauczaniu społecznym Kościoła istnieje rozróżnienie na politykę w sensie dążenia do uczestnictwa w sprawowaniu władzy lub jako dążenie do urzeczywistnienia dobra wspólnego. Z tego względu, że moralną racją uczestnictwa w sprawowaniu władzy jest służba na rzecz dobra wspólnego, a efektywniejsza jest ona wówczas, gdy jest wykonywana w oparciu o uczestnictwo w sprawowaniu władzy, te dwa ujęcia polityki nie są względem siebie przeciwstawne, ale ściśle ze sobą powiązane¹. Współcześnie postępująca polaryzacja stanowisk, punktów widzenia i przyjmowanych programów powoduje, że ludzie odczuwają zmęczenie polityką, dystansują się od zaangażowania w życie publiczne, albo też popierają skrajne ugrupowania polityczne, propagujące dążenia antydemokratyczne oraz radykalne rozwiązania złożonych problemów społecznych.

W zarysowanym coraz bardziej złożonym kontekście uprawiania polityki warto podjąć rzeczową debatę nad właściwym kształtem polityki rozumianej jako zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego wszystkich obywateli, a w wymiarze globalnym – wszystkich ludzi. Ciekawe refleksje na ten temat zawiera encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti* o powszechnym braterstwie i przyjaźni społecznej². Rozdział piąty tego dokumentu, poświęcony lepszej polityce, postuluje rehabilitację tej sfery życia. Refleksje te rozpoczynają uwagi krytycznie odnoszące się do dwóch form uprawiania polityki, jaką jest populizm i liberalizm. W dalszej kolejności jest mowa o problemie władzy międzynaro-

¹ Jan Wagner. 1993. Polityka. W *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. Władysław Piwoński, 133. Warszawa: IW PAX, Palabra.

² Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*. Watykan: LEV.

dowej, a na końcu zostały opisane elementy polityki zrehabilitowanej, która kieruje się miłością społeczną i polityczną, a jej celem jest urzeczywistnienie powszechnego braterstwa. Niniejszy tekst, bazując na papieskim dokumencie, prezentuje elementy polityki braterstwa w ujęciu Franciszka.

1. Przeszkody na drodze do braterstwa ludów i narodów: populizm i liberalizm

Według papieża Franciszka współcześnie występują dwie formy polityki, będące przeszkodą polityki rozumianej jako służba dobru wspólnemu. Chodzi o populizm i liberalizm. O ile liberalizm w naukach społecznych doczekał się licznych krytycznych studiów i opracowań³, o tyle populizm nie stał się jeszcze przedmiotem poważnych opracowań, czego wymownym przykładem jest brak odpowiedniego hasła encyklopedycznego w *Staatslexikon*. Jednocześnie tę formę uprawiania polityki można zauważyć w programach wielu partii w Europie i na innych kontynentach.

Według *Wikipedii* populizm (z łac. *populus* – lud) to zjawisko polityczne polegające na odwoływaniu się w swoich postulatach i retoryce do idei i woli „ludu”, często stawianego w kontrze do „elit”. Populiści zazwyczaj przedstawiają „elity” jako zamkniętą instytucję polityczną, gospodarczą, kulturalną i medialną, oskarżają ją o stawianie interesów własnych lub interesów innych grup (takich jak obce kraje lub imigranci) ponad interesy „zwykłych ludzi”. Jako elementy dyskursu populistycznego wymienia się prymat woli ludu, anty-elitaryzm, antypluralizm i antyintelektualizm. Termin „populizm” rozwinął się w XIX w. i był od tego czasu używany w różnych kontekstach. W mowie potocznej nadaje mu się zazwyczaj negatywne znaczenie i utożsamia z promowaniem uproszczonych rozwiązań wobec skomplikowanych problemów, a także z odwoływaniem się do zbiorowych emocji lub z głoszeniem chwytliwych haseł „zgodnych z oczekiwaniami większości społeczeństwa w celu uzyskania jego poparcia i zdobycia wpływów lub władzy”. Ruchy populistyczne mogą być tworzone przez charyzmatycznych przywódców, którzy starają się nawiązywać możliwie bezpośredni kontakt ze swoimi zwolennikami, przedstawiając się jako „głos ludu”. Działając w liberalnych demokracjach, populiści dążą do przeformułowania funkcjonujących w nich modeli politycznych

³ Przykładowo zob.: Michael Novak. 1993. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne a instytucje liberalne*. Tłum. Wojciech Buchner. Poznań: W drodze.

i społecznych, m.in. poprzez ograniczenie roli niezależnych instytucji, takich jak media i sądownictwo, które umożliwiają ochronę praw mniejszości⁴.

Choć encyklika *Fratelli tutti* nie zawiera wyraźnej definicji, niemniej można zauważyć, że populistyczna forma polityki jest w niej rozumiana jako pogarda dla słabych, wykorzystywanych dla demagogicznych celów, co jest przeszkodą myślenia o świecie otwartym, w którym jest miejsce dla wszystkich, także najsłabszych, oraz szanującym wszystkie kultury⁵. Według Franciszka słabym punktem populizmu jako klucza interpretacji rzeczywistości społecznej jest brak uwzględnienia pojęcia „lud”, co może doprowadzić do podważenia demokracji („rządy ludu”). Pojęcie ludu jest podstawą do rozumienia rzeczywistości jako zjawisk społecznych kształtujących większość społeczeństwa, wskazanie na trendy i aspiracje wspólnotowe i wspólne cele, niezależnie od różnic, oraz dążenia do realizacji wspólnych projektów. W przekonaniu papieża z Argentyny pojęcie ludu i ludowości jest bliskie „marzeniu zbiorowemu”; tu chodzi o kategorię mistyczną, w której centralne znaczenie ma wspólna tożsamość składająca się z więzów społecznych i kulturowych. Przywódcy ludowi różnią się od populistów tym, że potrafią interpretować uczucia ludu, jego dynamikę kulturową i tendencje społeczeństwa, a ich służba jednoczenia i przywództwa może być podstawą trwałego projektu transformacji i rozwoju oraz zakłada zdolność ustąpienia miejsca innym w dążeniu do dobra wspólnego⁶.

Na tle rozumienia ludu i ludowości wyraźniejsze stają się cechy populizmu, który wypacza i wykorzystuje słowo „lud”. Franciszek zalicza do nich zdolność do uzyskania poparcia w celu politycznej instrumentalizacji kultury ludu i ideologizacji w służbie własnych planów osobistych i utrzymania się przy władzy. Populistyczne są dążenia do zwiększenia popularności przez nasilanie niższych, egoistycznych skłonności niektórych grup ludzi, czasami w sposób grubiański, a czasami subtelny, oraz podporządkowanie instytucji i systemu prawnego⁷. Wyraźny charakter populistyczny i nieodpowiedzialny ma polityka, która przywództwo ludowe degraduje do dążenia do doraźnej korzyści i odpowiada na popularne postulaty w celu zapewnienia sobie głosów i poparcia, bez uwzględniania działania na rzecz dostarczania ludziom środków wła-

⁴ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Populizm> (14.03.2025).

⁵ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 155.

⁶ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 155–159; więcej na temat dobra wspólnego jako zasady społecznej i politycznej zob.: Bernhard Sotor. 1994. *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*. Tłum. Alojzy Marcol. Warszawa: Kontrast, 43–46.

⁷ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 159.

snego rozwoju i gwarantowania im utrzymania własnym wysiłkiem i kreatywnością. Tym, co naprawdę jest ludowe i promuje dobro ludu, jest kwestia pracy, będąca drogą do godnego życia, nie tylko przez zarabianie na utrzymanie, ale rozwój osobisty, wyrażanie siebie, dzielenie się darami, tworzenie więzi społecznych, budowanie poczucia współodpowiedzialności za rozwój świata, czyli ostatecznie życia jako lud⁸.

Podobnie jak populizm, również liberalizm stanowi zagrożenie i odrzucenie kategorii ludu i związanego z nim pozytywnego postrzegania więzi społecznych i kulturowych. Niebezpieczeństwo to Franciszek dostrzega w poglądach indywidualistycznych, ujmujących społeczeństwo jako sumę współistniejących interesów, gdzie jest szanowana wolność, ale bez korzeni wspólnej narracji⁹.

Najogólniej liberalizm to powstała w XVII w. orientacja w sferze myśli społecznej, która wolność jednostki uczyniła nadrzędną kategorią i najwyższą wartością w całym porządku społecznym, rozumiana jako brak ograniczeń w realizacji przez człowieka jego naturalnych popędów. Liberalizm powiązany z indywidualizmem najsilniej zaznaczył się na gruncie myśli politycznej, broniąc tezy, że jedyną funkcją państwa jest obrona i gwarancja praw poszczególnych obywateli. W okresie międzywojennym liberalizm odrodził się w postaci neoliberalizmu, który akceptuje ograniczoną interwencję państwa w życie społeczno-gospodarcze obywateli. Pomimo iż społeczne nauczanie Kościoła broni wolności ludzkiej, to krytycznie odnosi się do liberalizmu, zwłaszcza postulowanej absolutnej autonomii jednostki, charakterystycznej dla każdej odmiany liberalizmu¹⁰.

Główne ostrze krytyki liberalizmu Franciszek kieruje wobec kultury indywidualistycznej i naiwnej, związanej z nieokiełznanymi interesami gospodarczymi i organizacją społeczeństwa, służącej tym, którzy mają już zbyt wiele władzy. Krytykując paradygmat technokratyczny, Franciszek nie odnosi się do rzeczywistości materialnej i jej organizacji, ale do sposobu, w jaki ludzie z nich korzystają. Problemem jest ludzka skłonność do egoizmu, zamykania się we własnych, zachłannych interesach lub interesach własnej grupy. Stanowi to zaprzeczenie solidarności i zdolności do myślenia o życiu w sposób bardziej integralny oraz jakości relacji międzyludzkich, w ramach których społeczeństwo reaguje na nierówności, wynaturzenia i nadużycia ze strony sił gospodar-

⁸ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 161–162.

⁹ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 163.

¹⁰ Zbigniew Borowik. 1993. Liberalizm. W *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. Władysław Piwowski, 96. Warszawa: IW PAX, Palabra.

czych, technologicznych, politycznych i medialnych. Wizja liberalna lekceważy powyższe problemy i zakłada, że świat odpowiadający pewnemu porządkowi jest zdolny sam z siebie zapewnić przyszłość i poradzić sobie z wszystkimi trudnościami¹¹.

Fratelli tutti krytycznie odnosi się do „dogmatu wiary neoliberalnej”, zgodnie z którym wolny rynek sam reguluje wszystkie problemy, co potwierdziły doświadczenia w czasie pandemii. Polityka nie powinna poddawać się dyktatowi finansowemu, ale nie jest też rozwiązaniem neoliberalna teoria redystrybucji lub „skapywania” jako jedynego sposobu rozwiązywania problemów społecznych, gdyż ona nie rozwiązuje nierówności, będących źródłem nowych form przemocy. Dla rozwiązywania problemów społecznych konieczna jest polityka promująca gospodarkę sprzyjającą różnorodności produkcyjnej i kreatywności przedsiębiorczości, prowadzące do zwiększenia miejsc pracy, a nie nastawienie na spekulacje finansowe, których celem jest łatwy zysk. W tym kontekście Franciszek proponuje ruchy ludowe oraz formy gospodarki ludowej i produkcji wspólnotowej, mające na celu integralny rozwój człowieka i wymagający przewyciężenia polityki społecznej jako polityki dla ubogich na rzecz polityki z biednymi i ubogimi. Bez tej perspektywy zagrożona jest demokracja, która przemienia się w formalność, traci swój reprezentatywny charakter, gdyż pozostawia lud w codziennej walce o swoją godność i swój byt¹².

Krytyka neoliberalnej idei redystrybucji w encyklice *Fratelli tutti* odnosi się do polityki państwa jako „stróża nocnego”, które ma chronić jednostkę przed agresją osób trzecich, ale także ze sceptycyzmem podchodzi do związków społecznych poszczególnych grup, widząc w nich zagrożenia dla praw osobistych i indywidualnych możliwości rozwoju. Liberalizm przyjmuje, że największą korzyść przyniesie jednostce i społeczeństwu tworzenie takich warunków, w których każda jednostka będzie się rozwijać z dala od interwencjonizmu państwa, zgodnie z zasadą: „Im mniej państwa w państwie, tym lepsze państwo”. Tymczasem takie podejście prowadzi do pauperyzacji i wyzysku oraz generuje nieproporcjonalne nierówności. W świetle społecznego nauczania Kościoła alternatywą nie jest socjalizm i państwo z rozbudowanym systemem interwencjonizmu opieki społecznej i gospodarki planowej, mające na celu daleko idące wyrównanie społeczne między ludźmi biednymi i bogatymi oraz poszczególnymi grupami społecznymi. Rozwiązaniem problemów społecznych jest polityka kierująca się troską o swobodny rozwój indywidualnych

¹¹ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 167.

¹² Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 168–169.

osobowości, umocnienie inicjatywy prywatnej oraz umożliwienie podejmowania własnej odpowiedzialności w życiu prywatnym i społecznym, co umożliwia przewyższenie nadopiekuńczości, a także braku działania państwa tam, gdzie jest ono niezbędne. W tak rozumianej polityce chodzi o tworzenie społeczeństwa obywatelskiego z szerokim spektrum podmiotów odpowiedzialnych za siebie, umożliwiające jednostkom, grupom społecznym i stowarzyszeniom szeroką przestrzeń rozwoju, w których jest miejsce na inicjatywy społeczne na rzecz dobra wspólnego i nie dochodzi do nadużyć władzy. Tak opisana polityka opiera się na zasadzie subsydiarności, która odrzuca kolektywizm i socjalizm oraz gwarantuje wolność rozwoju i praw indywidualnych, samodzielność, odpowiedzialność oraz chroni mniejsze i słabsze grupy społeczne, promując ich rozwój. Prawidłowo funkcjonująca demokracja oznacza aktywną współpracę i odpowiedzialność wszystkich obywateli za dobro wspólne, której obca jest mentalność „pasażerów na gapę”, żyjących na koszt innych, bez własnego wkładu – jest to postawa nie tylko aspołeczna, ale także niedemokratyczna¹³.

2. Problem władzy międzynarodowej

Nie dziwi fakt, że w encyklice poświęconej braterstwu i przyjaźni społecznej, obejmującej wszystkich ludzi i narody oraz dotyczącej także polityki, jest mowa o problemie władzy międzynarodowej. Uzasadnieniem dla konieczności refleksji na ten temat są procesy globalizacji, które powodują, że wiele współczesnych problemów ma zasięg ogólnoswiatowy, a ich rozwiązań należy szukać odwołując się do instancji międzynarodowych. *Fratelli tutti* przykładowego uzasadnienia dla konieczności władzy międzynarodowej dopatruje się w kryzysie finansowym z lat 2007–2008, który był okazją do rozwijania nowej, opartej na etyce ekonomii, ale nie spowodował właściwych reakcji, co doprowadziło do jeszcze większego indywidualizmu, dezintegracji i poszerzenia wolności bogatych. Przykład ten potwierdza aktualność zasady sprawiedliwości rozumianej klasycznie jako oddawanie każdemu tego, co mu się należy, oraz konieczność dystrybucji władzy politycznej, gospodarczej, wojskowej między wiele podmiotów oraz stworzenie systemu prawnej regulacji roszczeń i interesów, co ograniczy nadużycia władzy przez wpływowe grupy oraz uniemożliwi deptanie godności oraz praw innych ludzi i grup społecznych. Uzasadnie-

¹³ Theodor Herr. 1999. *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Tłum. Agnieszka Mosurek. Kraków: WAM, 326–330.

niem dla autorytetu globalnego oraz silnych i sprawnie działających instytucji międzynarodowych, w przekonaniu Franciszka, jest osłabienie władzy państw narodowych, głównie z powodu dominacji wymiaru ekonomiczno-finansowego nad polityką. Celem działalności tego typu organizacji światowych jest zapewnienie globalnego dobra wspólnego, eliminacja głodu i ubóstwa oraz pewna obrona praw człowieka¹⁴.

Jako światową organizację, mającą potencjał realizacji porządku światowego jako rodziny narodów oraz rozwoju i promocji suwerenności prawa i sprawiedliwości będącej warunkiem osiągnięcia powszechnego braterstwa, Franciszek wymienił Organizację Narodów Zjednoczonych. Dokument przestrzega przed delegalizacją tej organizacji i postuluje jej reformę, która ma zapobiec sytuacji wybierania władzy przez kilka państw i narzucania schematów kulturowych lub podważania podstawowych wolności narodów słabszych z powodu różnic ideologicznych¹⁵. Postulat reformy ONZ nie jest nowy, gdyż podniósł go już Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, w której czytamy: „(...) całościowy bilans różnego rodzaju poczynań politycznych, mających na celu wspieranie rozwoju, nie zawsze jest pozytywny. Ponadto Organizacji Narodów Zjednoczonych dotąd się nie udało wypracować skutecznych środków, które w miejsce wojny byłyby w stanie rozwiązywać konflikty międzynarodowe. Wydaje się, iż jest to najpilniejszy problem, który wspólnota międzynarodowa musi jeszcze rozwiązać”¹⁶.

Postulaty reformy ONZ jako światowego autorytetu, który mógłby skutecznie troszczyć się o rozwiązywanie konfliktów i gwarantowanie pokoju oraz sprawiedliwego rozwoju wszystkich narodów, jest szczególnie aktualny w kontekście toczonej wojny w Ukrainie. Rada Bezpieczeństwa ONZ pełni w tym względzie szczególną rolę i ponosi odpowiedzialność za pokój w świecie i przestrzeganie prawa międzynarodowego oraz podejmuje decyzje o możliwych interwencjach w przypadku wybuchu konfliktów zbrojnych. Z perspektywy prawa międzynarodowego, jak i z etycznego punktu widzenia problematyczny jest fakt, że rezolucje wydawane przez Radę Bezpieczeństwa ONZ pozostają bez wpływu na istniejące konflikty i nie powodują ani zatrzymania konfliktów zbrojnych, ani tym bardziej przywrócenia pokoju. W kontekście wojny w Ukrainie szczególnie dyskusyjne i skandaliczne jest to, że członkiem Rady

¹⁴ Franciszek. 2020. Encyklika „*Fratelli tutti*” o braterstwie i przyjaźni społecznej, 170–171.

¹⁵ Franciszek. 2020. Encyklika „*Fratelli tutti*” o braterstwie i przyjaźni społecznej, 173.

¹⁶ Jan Paweł II. 1991. Encyklika „*Centesimus annus*”. Watykan: LEV, 21.

Bezpieczeństwa ONZ, mającej duży wpływ na podejmowane decyzje, jest państwo będące agresorem. W tym kontekście rodzi się potrzeba reformy tego gremium, do którego przynależności jedynym kryterium nie powinna być potęga polityczna i militarna, lecz standardy etyczne, skoro pokój rozumiany jest nie jako równowaga militarna, ale jako sprawiedliwość i solidarność między narodami¹⁷.

Postulaty reformy ONZ oraz międzynarodowych struktur ekonomicznych i finansowych, a także potrzebę światowej władzy politycznej, dzięki którym możliwa jest rodzina narodów oraz realizacja dobra wspólnego, wyraził również papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, w której czytamy: „Tego rodzaju władza musi być uregulowana przez prawo, przestrzegać konsekwentnie zasady pomocniczości i solidarności, być podporządkowana realizacji dobra wspólnego, zaangażować się w realizację autentycznego, integralnego rozwoju ludzkiego, inspirowanego wartościami miłości w prawdzie. Ponadto władza ta powinna zostać uznana przez wszystkich, być w stanie rzeczywistości każdemu zagwarantować bezpieczeństwo, przestrzeganie zasad sprawiedliwości i prawa”¹⁸.

Pisząc o standardach, którymi powinna kierować się władza międzynarodowa, Franciszek zwrócił uwagę na dwie zasady. Pierwszy z wymogów to wynikająca z prawa rzymskiego zasada *pacta sunt servanda*, czyli dotrzymywania podpisanych zobowiązań, które chroni przed uciekaniem się do prawa siły, zamiast stosowania siły prawa. Pokojowe rozwiązywanie konfliktów może i powinno dokonywać się na podstawie przestrzegania prawa, które w świetle *Fratelli tutti* ma mieć charakter umów wielostronnych między państwami, gdyż one lepiej gwarantują troskę o globalne dobro wspólne i ochronę państw słabszych. Drugim ważnym wymogiem władzy międzynarodowej jest poszanowanie zasady pomocniczości, która zapewnia udział i działanie wspólnot i organizacji niższego szczebla, uzupełniające działania państwa i wspólnoty międzynarodowej na rzecz urzeczywistnienia praw człowieka¹⁹.

¹⁷ Konrad Glombik. 2023. „Fragen an die Grundsätze der christlichen Kriegs- und Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine”. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 43 (1): 34–35.

¹⁸ Benedykt XVI. 2009. *Encyklika „Caritas in veritate”*. Watykan: LEV, 67.

¹⁹ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 174–175; więcej na temat zasady pomocniczości zob. Sotor. 1994. *Etyka polityczna*, 46–50.

3. Rehabilitacja polityki: miłość społeczna i polityczna

Z tej racji, że współcześnie politykę opanowały takie zjawiska, jak: błędy, korupcja, nieskuteczność, nadużycia władzy, brak poszanowania prawa, zależność od opinii czy skutecznościowego paradygmatu technokracji, oraz próbuje się ją zastąpić strategiami, które mają ją osłabić, w tym gospodarką czy ideologiami, Franciszek proponuje rehabilitację polityki – chodzi o jej wizję jako drogi do powszechnego braterstwa i pokoju społecznego. Ponadto *Fratelli tutti* wielokrotnie podkreśla, że rozwiązywania złożonych problemów społecznych i przewycięzania kryzysów nie można oczekiwać od gospodarki i nie można zakładać, że ona przejmie rzeczywistą władzę państwa. Zdrowa polityka nie przyjmuje rozwiązań w postaci „łatek lub szybkich, czysto okazjonalnych napraw”, ale kieruje się gruntowym przemyśleniem i poważnymi transformacjami oraz wspólnymi projektami dla obecnej i przyszłej ludzkości, co nie służy wprawdzie doraźnym celom wyborczym, ale urzeczywistnianiu prawdziwej sprawiedliwości. Wizja zrehabilitowanej polityki ma w ujęciu Franciszka postać miłości społecznej i politycznej, będącej podstawową cnotą chrześcijańską²⁰.

Propozycja dobrej polityki jako cnoty miłości społecznej może wydawać się idealistyczna, a nawet utopijna. Bernhard Sotor przestrzega przed wygórowanym pojmowaniem etyki cnót w zakresie etyki politycznej, a cnot nie postrzega w tym kontekście jako ustawicznego, heroicznego wysiłku w tej sferze życia. Cnotliwość w polityce, w przekonaniu niemieckiego teologa, oznacza, że człowiek rozumnie, wytrwale i z umiarem pilnuje swoich interesów, mając wzgląd na innych²¹. Z kolei Franz Furger twierdzi, że w obliczu światopoglądowego pluralizmu wartości, w którym także prawa człowieka stały się racjonalno-pragmatycznymi fikcjami, a reguły i zasady są w zawieszeniu z racji braku zakorzenienia ich w cnotach, w polityce niezbędna jest rehabilitacja cnót, aby stawić czoło niebezpieczeństwom płynącym ze zniszczeń środowiska naturalnego, społecznych niesprawiedliwości, rasizmu i innych niebezpiecznych zjawisk społecznych²². Według Sotora miłość nie jest receptą na rozwiązanie społecznych i politycznych problemów, ale najgłębszą siłą motoryczną chrześcijanina, motywującą do zmagania się z nimi, zwłaszcza gdy stosunki są pełne sprzecz-

²⁰ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 176–179.

²¹ Sotor. 1994. *Etyka polityczna*, 91.

²² Franz Furger. 1994. *Politik ohne Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Solothurn – Düsseldorf: Benziger, 296–297.

ności, sytuacje – zawile, konflikty – trudne do rozwiązania, drogi – niejasne, a środki – niewystarczające. Miłość ostatecznie daje głębszy fundament, większą siłę miłości społecznej i wzajemnej życzliwości z natury możliwej między ludźmi, ale kruchej. Ponadto miłość może inspirować sprawiedliwość w kierunku przekroczenia nacechowanego nieufnością rozgraniczenia praw i interesów ku wspólnotowości grup i narodów, która jest nieodzowna, jeśli ludzkość pragnie zapanować na zagrożeniami globalnymi²³. W encyklice *Fratelli tutti* została przedstawiona dobra polityka, kierująca się miłością społeczną i polityczną w sposób realistyczny, który pozwala jasno ukazać jej cechy.

Pojęcie miłości społecznej i politycznej Franciszek rozumie jako pomoc potrzebującym świadczoną wraz z innymi w kontekście tworzenia społecznych procesów braterstwa i sprawiedliwości dla wszystkich. Wywodzi się ona z miłości, będącej syntezą całego Prawa, o czym nauczał Jezus, cechującej się drobnymi gestami wzajemnej troski i przejawiającej się działaniami budującymi lepszy świat. Chodzi o miłość wyrażającą się w makrorelacjach stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, umożliwiającą umiłowanie dobra wspólnego i przyczyniającą się do urzeczywistniania dobra wszystkich osób, uznając je w łączącym je wymiarze społecznym. Miłość społeczna dąży do budowania cywilizacji miłości i z jej dynamizmem jest w stanie budować nowy świat, gdyż jest sposobem na osiągnięcie skutecznych dróg rozwoju dla wszystkich. Chodzi o siłę zdolną do wytyczenia nowych dróg podejmowania problemów współczesnego świata i odnowy struktur, organizacji społecznych i systemów prawnych. Miłość jest podstawą każdego zdrowego i otwartego życia społecznego i stanowi coś więcej aniżeli subiektywny sentymentalizm, gdyż wiąże się z zaangażowaniem na rzecz prawdy, co ułatwia jej uniwersalizm. Światło prawdy oznacza przy tym rozwój nauk i ich wkład w znalezienie konkretnych i najpewniejszych sposobów na osiągnięcie oczekiwanych rezultatów zaangażowania na rzecz dobra innych²⁴.

Nawiązując do wywodzącego się od św. Tomasza z Akwinu rozróżnienia na miłość wyłonioną (działania wobec osób i ludów bezpośrednio wpływają z cnoty miłości) i nakazaną (akty miłości prowadzące do bardziej sprawiedliwych przepisów i struktur wsparcia), Franciszek charakteryzuje akty miłości jako zaangażowanie na rzecz organizacji i budowy społeczeństwa, tak aby bliźni nie zaleźli się w nędzy. Jako konkretne przykłady tak rozumianej miłości podaje towarzyszenie osobie cierpiącej, ale także uczynienie wszystkiego,

²³ Sotor. 1994. *Etyka polityczna*, 176–177.

²⁴ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 180–185.

co możliwe, aby zmienić jej warunki społeczne wywołujące cierpienie. Inne przykłady miłości politycznej to pomoc staruszkowi chcącemu przepłynąć przez rzekę przez budowę mostu, czy pomoc w przypadku braku pożywienia przez politykę tworzenia miejsc pracy²⁵.

Szczególną cechą charakterystyczną miłości społecznej i politycznej jest uwzględnienie preferencyjnej opcji na rzecz najmniejszych/ubogich, co stanowi ważny postulat społecznej nauki Kościoła²⁶ i szczególny rys nauczania Franciszka. W przekonaniu papieża z Argentyny perspektywa uznania i docenienia ubogich w ich godności, poszanowanie ich stylu życia i kultury oraz włączenie w społeczeństwo jest prawdziwym rdzeniem ducha polityki. Nie chodzi przy tym o „unieszkodliwienie” problemu ubóstwa i oswojenie się z nim, ale poszukiwanie przez politykę dróg wyrazu i uczestnictwa ubogich w życiu społecznym, aby każdy, w oparciu o zasadę pomocniczości, mógł stać się „kowalem” własnego losu. Minimalnym wymaganiem w tym kontekście jest urzeczywistnienie praw człowieka, czyli ochrona statusu i godności osoby ludzkiej, którego zaprzeczaniem są zjawiska wykluczenia społecznego i ekonomicznego oraz jego konsekwencji, czyli: handel ludźmi i organami ludzkimi, wykorzystanie seksualne dzieci, praca niewolnicza, prostytutka, handel narkotykami i bronią, terroryzm i międzynarodowa przestępczość zorganizowana. Szczególnym skandalem jest problem głodu, a żywność jest niezbywalnym prawem człowieka. Miłość społeczna powoduje, że największym zmartwieniem polityka nie powinien być spadek w sondażach, ale brak skutecznego rozwiązania zjawiska wykluczenia społecznego i ekonomicznego²⁷.

Innym charakterystycznym rysem miłości społecznej i politycznej jest w przekonaniu *Fratelli tutti* otwartość na wszystkich. Papież nie pisze wprawdzie o kompromisach, które w polityce są nieodzowne, ale o gotowości polityków do poszukiwania zbieżności, przynajmniej w niektórych dziedzinach, umiejętności słuchania opinii innych, co prowadzi do tworzenia wielościannu relacji społecznych, w którym każdy ma swoje miejsce i dokonuje się wymiana darów na rzecz dobra wspólnego, oraz akceptacja różnicy i priorytet godności każdej ludzkiej istoty, niezależnie od idei, uczuć, działań, a nawet jej grzechów. Zaprzeczeniem tego wymiaru miłości społecznej i politycznej jest fundamentalistyczna nietolerancja, fanatyzmy, zamknięta logika, podziały społeczne i kul-

²⁵ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 186.

²⁶ Philipp Schmitz. 1993. *Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 133–134.

²⁷ Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 187–189.

turowe. *Fratelli tutti* przyznaje, że różnice generują konflikty, ale jednolitość rodzi bezduszość i powoduje kulturowy knebel, stąd nie można zgodzić się na życie zamknięte w jakimś fragmencie rzeczywistości. Miłość polityczna i społeczna oznacza upowszechnianie kultury tolerancji i współistnienia w pokoju, czego zaprzeczeniem jest polityka siejąca nienawiść lub strach wobec innych narodów w imię dobra własnego kraju²⁸. Narrację polityczną sięgającą do szerzenia nienawiści lub strachu do innych narodów można wyraźnie zauważyć w demagogii wielu partii, często powołujących się na związek z Kościołem katolickim i chrześcijaństwem. Tego typu argumentacja w dyskursie publicznym jest wyraźnym zaprzeczeniem wartości chrześcijańskich i postawą niechrześcijańską.

W przekonaniu Franciszka elementem miłości społecznej i politycznej jest także czuła miłość, która ponad rozwiązaniami strukturalnymi służącymi człowiekowi, jak organizacja służby zdrowia, zapewnienie warunków mieszkaniowych, rozrywki i wypoczynku, jest bliska i konkretna, pochodzi z serca i dociera do oczu, uszu i rąk, porusza dusze i serca oraz traktuje ludzi jako siostry i braci zasługujących na poświęcenie. Tak pojmowana polityka jest szlachetniejsza od marketingu i różnych form makijażu medialnego, które przynoszą podziały, wrogość i przygnębiający sceptycyzm, niezdolny do odwołania się do wspólnego projektu. W tym kontekście dokument przytacza pytania, które powinni stawiać sobie politycy, a nie dotyczą one poziomu akceptacji polityki, liczby głosów wyborczych i pozytywnych wyobrażeń ze strony zwolenników, ale miłości włożonej w pracę, wielości zaangażowania w postęp ludzi, śladów w życiu społecznym, zbudowanych więzi, wyzwolonych pozytywnych sił oraz budowy pokoju społecznego²⁹.

W refleksjach Franciszka o czułej miłości jako istotnym elemencie miłości społecznej i politycznej można dopatrywać się echa stwierdzeń papieża Benedykta XVI z encykliki *Deus caritas est* na temat związku miłości i sprawiedliwości. W dokumencie poprzednika Franciszka czytamy: „Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samot-

²⁸ Franciszek. 2020. Encyklika „*Fratelli tutti*” o braterstwie i przyjaźni społecznej, 190–192; więcej na temat konfliktu i kompromisu w polityce zob.: Sotor. 1994. *Etyka polityczna*, 67–73; Furger. 1994. *Politik ohne Moral?*, 301–302.

²⁹ Franciszek. 2020. Encyklika „*Fratelli tutti*” o braterstwie i przyjaźni społecznej, 193–197.

ność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego. Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy³⁰.

*

Przedstawione refleksje na temat braterstwa w polityce, jakie proponuje encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti*, są jedynie przyczynkiem do poszukiwań adekwatnych podstaw zaangażowania w działania na rzecz dobra wspólnego. Szczególnie charakterystyczny aspekt rozumienia papieża z Argentyny postulatu rehabilitacji polityki wynika z obserwacji złożonej rzeczywistości współczesnego świata i nawiązuje do problemów, których rozwiązań należy poszukiwać na płaszczyźnie etosu globalnego. Podstawowym kryterium tego podejścia jest w świetle dokumentu papieskiego miłość społeczna i polityczna, będąca podstawową cnotą chrześcijańską. Jej uniwersalny charakter uzasadnia odniesienie jej do sfery polityki, a refleksje Franciszka potwierdzają, że nie chodzi o wizję utopijną czy łatwy sentymentalizm, ale konkretny program działań. W dużej mierze rozumienie polityki jako drogi do powszechnego braterstwa zakorzenione jest w społecznym nauczaniu Kościoła, wyrażonym w dokumentach papieskich i opracowaniach jej przedstawicieli. Choć urzeczywistnienie powszechnego braterstwa, będące pilnym wyzwaniem współczesności, dokonuje się na różne sposoby, to uprzywilejowanym tego miejscem jest polityka, która domaga się przemyślenia i rehabilitacji.

*

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2005. *Encyklika „Deus caritas est”*. Watykan: LEV.
Benedykt XVI. 2009. *Encyklika „Caritas in veritate”*. Watykan: LEV.

³⁰ Benedykt XVI. 2005. *Encyklika „Deus caritas est”*. Watykan: LEV, 28.

- Borowik Zbigniew. 1993. Liberalizm. W *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. Władysław Piwowarski, 96. Warszawa: IW PAX, Palabra.
- Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*. Watykan: LEV.
- Furger Franz. 1994. *Politik ohne Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Solothurn – Düsseldorf: Benziger.
- Glombik Konrad. 2023. „Fragen an die Grundsätze der christlichen Kriegs- und Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine”. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 43 (1): 27–42.
- Herr Theodor. 1999. *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Tłum. Agnieszka Mosurek. Kraków: WAM. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Populizm> (14.03.2025).
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*. Watykan: LEV.
- Novak Michael. 1993. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne a instytucje liberalne*. Tłum. Wojciech Buchner. Poznań: W drodze.
- Schmitz Philipp. 1993. *Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Sotor Bernhard. 1994. *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*. Tłum. Alojzy Marcol. Warszawa: Kontrast.
- Wagner Jan. 1993. Polityka. W *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. Władysław Piwowarski, 133. Warszawa: IW PAX, Palabra.

PIOTR JASKÓŁA

Kryzys kreacjonizmu w epoce nowożytnej

Rozwój i osiągnięcia nauk przyrodniczych przedstawiały poważny problem dla teologicznej refleksji na początku czasów nowożytnych. Wyniki nauk empirycznych zdawały się przeczyć temu, co mówi Biblia. Nie od razu dostrzeżono, iż świadectw biblijnych i wyników badań nauk doświadczalnych nie można porównywać na jednej płaszczyźnie. Właściwa hermeneutyka biblijna z trudem torowała sobie drogę. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie problematyki dotyczącej stworzenia.

1. Spór o heliocentryczny światopogląd

Pod koniec średniowiecza coraz głośniejsze stają się głosy powątpiewające w słuszność ówczesnego obrazu świata. Inspiracją stają się odkrycia naukowe.

1.1. Mikołaj z Kuzy

Mikołaj z Kuzy († 1464), jeden z najbardziej oryginalnych myślicieli schyłku średniowiecza, świadom był wielkiego znaczenia badań nad naturą i podkreślał nierozzerwalny związek między wizją świata a poglądami na temat człowieka i Boga. Wiedział, że zmiana obrazu świata musi prowadzić do nowej samoświadomości człowieka. Bronił związku między światem, człowiekiem i Bogiem, choć związek ten jest u niego dużo luźniejszy niż u innych teologów średniowiecza. Uniwersalne działanie Opatrzności Bożej widział jako obejmujące wszystko pojednanie przeciwieństw – *coincidentia oppositorum*. Wykorzystując wiedzę filozoficzną, przyrodniczą i matematyczną, Kuzańczyk właściwie otworzył drogę do samodzielnego i autonomicznego badania istoty świata, człowieka i Boga.

1.2. Mikołaj Kopernik

Prawdziwą rewolucję światopoglądową zawdzięcza się Mikołajowi Kopernikowi († 1543). W przeciwieństwie do Ptolemeusza († ok. 160 po Chr.), który uważał, że Ziemia stanowi centrum sferycznie ukształtowanego kosmosu – a na najbardziej oddalonej od Ziemi sferze „mieszka” Bóg, Kopernik twierdził, iż Słońce znajduje się w środku kosmosu. Wprawdzie podobną tezę głosił już w starożytności filozof Arystarch z Samos († 250 przed Chr.), ale Kopernik oparł ją na własnych astronomicznych obserwacjach i obliczeniach. Teza Kopernika, zmieniająca geocentryczny światopogląd arystotelesowsko-ptolemejski na heliocentryczny, początkowo znana była tylko wąskiemu gronu ludzi. Dopiero w roku jego śmierci stała się publicznie dyskutowaną. Zaliczono ją początkowo do przyrodniczo-naukowych spekulacji. We wstępie do opublikowanego drukiem dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* bliski mu reformacyjny teolog Andreas Osiander († 1552) napisał, że chodzi jedynie o hipotetyczne rozważania. Obawiano się trudnych do przewidzenia konsekwencji. Zarówno katolicy, jak i protestanci widzieli w koncepcji Kopernika poważne zagrożenie dla wiary.

Nie wiadomo, czy Kopernik do końca zdawał sobie sprawę z rewolucyjnego charakteru swojej teorii. On sam nadal zakładał istnienie sfer niebieskich i nie wydaje się, by w tym punkcie miał kiedykolwiek wątpliwości. Z wyjątkiem miejsca, jakie w swej koncepcji przypisał Słońcu, pozostał wierny ujęciu Ptolemeusza. Ale ten właśnie wyjątek oznaczał rewolucję. Heliocentryzm Kopernika spowodował w konsekwencji całkowite zniszczenie pięknej hierarchii, na której bazowało, którą tworzyło i o której doskonaleniu marzyło średniowiecze. W jego systemie świat ma dwa bieguny: Słońce w centrum i sferę gwiazd stałych na zewnątrz. Między tymi dwoma biegunami poruszają się planety i Ziemia. W tym ujęciu nie było już miejsca na doskonały hierarchiczny porządek, który dla scholastyki był świętą i nienaruszalną zasadą.

1.3. Galileo Galilei

Spór o heliocentryczny obraz świata osiągnął swój szczytowy punkt w procesie przeciwko Galileo Galilei († 1642). Galileusz opowiedział się za teorią Kopernika, choć w czasie procesu zmuszono go do publicznego odwołania głoszonych tez.

Większość teologicznych dyskusji XVII w. obracało się wokół pytania; Czy wyniki badań przyrodniczych, które są sprzeczne z dosłownym sensem biblij-

nych wypowiedzi, można uznać za prawdziwe? Kardynał Bellarmin († 1621) jako jeden z pierwszych wyraźnie sugerował możliwość odczytywania sformułowań biblijnych także w innych kategoriach niż tylko dotychczas stosowany sens wyrazowy. Podobnego zdania był także Galileusz, mówiący o różnicy języków między „księgą Biblii” a „księgą natury”. Tak myślący stanowili jednak wyjątki. Hermeneutyczne rozwiązanie problemu było w XVII w. jeszcze niemożliwe. Zwolennicy starego światopoglądu odczytywali biblijne teksty z zakresu protologii jako informacje dotyczące porządku natury; brakowało świadomości, że świadectwa Biblii mają przede wszystkim intencje soteriologiczne.

Heliocentryzm tymczasem nie tylko zdawał się podważać wiarygodność Pisma Świętego i powszechnie uznawany autorytet nauki Arystotelesa, ale oznaczał też zamach na dotychczasową hierarchię nauk. Nie znano dzisiejszych różnic między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią. Nauki przyrodnicze traktowane były jako dział filozofii, a nawet nie zawsze były rozdzielane same terminy „filozofia” i „nauki przyrodnicze”. Filozofia zaś pełniła wobec teologii rolę służebną i musiała być, zgodnie z od stuleci obowiązującym ujęciem, całkowicie podporządkowana nauce wiary. Chrześcijańska wizja świata i życia stanowiła harmonijną całość i miała tę samą hierarchiczną strukturę, jakiej dopatrywano się w całym kosmosie. Tak jak w hierarchicznie zbudowanym wszechświecie wszelka władza pochodziła od najwyższej sfery niebieskiej, czyli Boga, tak również wśród dyscyplin naukowych teologia spełniała funkcję ostatecznego kryterium prawdziwości.

2. Próby oddzielenia problemu Boga od kosmologii

2.1. Kartezjusz

W przeciwieństwie do średniowiecznego sposobu myślenia, ściśle łączącego kosmologię z teodyceą i wywodzącego z pewnych właściwości kosmosu, jak np. ruch, porządek, doskonałość itp., istnienie Boga, Kartezjusz († 1650), zwany często ojcem nowoczesnej filozofii, zdecydował się na radykalne rozdzielenie tych nauk. Uczył, że pojęcie Boga jest człowiekowi wrodzone i w żaden sposób nie może zostać wywiedzione z obserwacji świata. Kartezjusz był inspirowany wizją świata jako kosmicznej maszyny. Był przekonany, że fizyka jest w stanie wyjaśnić genezę każdego rodzaju rzeczy. Religia i nauka zostały od siebie oddzielone, a tym samym uniemożliwiony został jakikolwiek konflikt

między nimi. Przyniosło to w rezultacie podwójne uwolnienie: teodycea i teologia zostały uwolnione od nacisków nauk przyrodniczych, a te ostatnie uwolnione zostały od ingerencji teologii. Otwierało to drogę zarówno do swobodnego rozwoju nauk przyrodniczych, jak i do odnowy teologii, przy czym każda z dziedzin miała być całkowicie niezależna od drugiej.

2.2. Immanuel Kant

Pod koniec XVIII w. podobną próbę uwolnienia problemu Boga od kosmologii oraz połączenia go z problemem etycznym podjął Immanuel Kant († 1804), twórca idealizmu transcendentального. Również on uważał, że kosmologia nie jest w stanie doprowadzić nas do idei Boga, nawet jeśli kontemplacja wszechświata napęłnia nas uczuciami religijnymi. Jego zdaniem dwie rzeczy wypełniają umysł wielkim podziwem: gwiazdziste niebo nad nami i etyczne prawo w nas. Prawa regulujące ludzkie postępowanie są równie zadziwiające jak prawidłowość ruchu ciał niebieskich. Istnienia prawa moralnego z jego imperatywnym charakterem nie można w zadowalający sposób wyjaśnić bez odwoływania się do istnienia wyższej instancji. Do poznania istnienia Boga prowadzi nas zatem rozum nie teoretyczny, lecz praktyczny. Bóg jest ideą, której umysł ludzki potrzebuje, aby utworzyć ogólną syntezę. Nie istnieją jednak żadne dowody na istnienie Boga. Jeszcze większy rozgłos znalazło rozwiązanie, które zaproponował Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

2.3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

W wizji G.W.F. Hegla († 1831) najgłębsza rzeczywistość świata objawia się nam w dziejach ludzkości. „Natura” jest tylko „grobem Boga” i „trupem myśli”. Tylko w historii, w dziejach, duch dochodzi do świadomości samego siebie i tylko tam można odkryć najgłębszą, czyli duchową rzeczywistość. Według Hegla w dziejach ludzkości możemy rozróżnić trzy płaszczyzny. Pierwszą, najbardziej powierzchowną, tworzą drobne wydarzenia i zajścia dnia codziennego, które znajdują swój wyraz w dziennikach, powieściach, kronikach i gazetach. Druga płaszczyzna, leżąca już głębiej, obejmuje wielkie przemiany, jakie dokonują się w życiu państw i kultur. Tutaj chodzi o wydarzenia i zmiany, które miały znaczący wpływ i są terenem badań historyka. W procesie historycznym można wreszcie dostrzec najgłębszą, czyli trzecią warstwę, w której powoli rozwijają się idee dotyczące ludzkości widzianej jako całość. Na tej najgłębszej płaszczyźnie dziejów napotykaemy Boga, czyli Ideę Absolutną. Absolutu

jednak nie ma. Absolut staje się i nigdy nie może stać się nim w pełni. Absolut powstaje w niekończącym się procesie. Jest to nowość, gdyż dotąd myśliciele stawiali Boga na początku, a Hegel postawił Go na końcu. W sumie system Hegla jest spirytualistycznym monizmem. Istnieje tylko jedna rzeczywistość: Bóg, zwany Duchem, który rozwija się w historii. Heglizm stworzył więc dialektyczną jedność Boga i świata.

Logos dziejów, ku któremu kieruje się myśl Hegla, wykazuje te same właściwości co logos dostrzegany przez Greków w kosmosie: wszystko, co dokonuje się w dziejach, jest racjonalne i sensowne. Uderzające jest, jak mało miejsca w koncepcjach Hegla zajmuje kosmologia. Problemy kosmologiczne dochodzą u niego do głosu jedynie sporadycznie. Cały wysiłek Hegla koncentruje się na próbie zniesienia tragicznej antytezy między człowiekiem i otaczającym go nieludzkim światem. Pragnie on pojednać człowieka ze światem poprzez odnalezienie ludzkiego ducha w najgłębszej rzeczywistości kosmosu. Ludzki duch może czuć się dobrze tylko w rzeczywistości duchowej. Tej zaś nie można dostrzec w świecie materialnym.

Hegel był także zdecydowanym przeciwnikiem teorii ewolucji, która wyraźnie nie pasowała do jego systemu przeznaczającemu naturze podrzędną rolę. Ludzka świadomość musi być zintegrowana nie ze światem materialnym, lecz z duchową rzeczywistością. Tylko w niej myślący podmiot może się zadomowić. Tym sposobem problem Boga zostaje wyłączony spod wpływu nauk przyrodniczych. Boga, według Hegla, musimy szukać nie w naturze, lecz w dziejach, w których duch się urzeczywistnia.

3. Spór o ewolucjonizm

Do najtrwalszych elementów starego obrazu świata należała bez wątpienia idea niezmienności porządku świata i wszystkich istot stworzonych. Sądono, że kosmos cechuje wszechogarniający i niezmienny porządek, któremu należy się bezwarunkowo podporządkować. Pojawienie się nauki o ewolucji burzyło ten światopogląd.

Do prekursorów ewolucjonizmu należał Jan Lamarck († 1829), ale za właściwego twórcę teorii ewolucji uważa się Karola Darwina († 1882). Początkowo na naukę Darwina teologowie zareagowali niechętnie i odrzucili ją. Oczywiście, były wyjątki. Już bardzo wcześniej John Henry Newman († 1890) wyjaśniał, że świadomie przeszedł na stronę Darwina i nie widzi sprzeczności między jego koncepcjami a dogmatem chrześcijańskim.

Spór o ewolucjonizm odbywał się przez długi czas w bardzo niespokojnej atmosferze. Nauka, filozofia i teologia atakowały siebie nawzajem, przy czym zarówno uczeni reprezentujący nauki przyrodnicze, jak i teologowie często przekraczali swe kompetencje. Jeśli chodzi o teologów, to często widzieli oni w ewolucjonizmie naukę, którą wymyślono wyłącznie po to, aby pogrzebać religię i chrześcijaństwo. Przez długi czas ujmowano ten problem wyłącznie z apologetycznego punktu widzenia, a Ernst Haeckel († 1919) stwierdził wprost, że teoria ewolucji oznacza ostateczny cios dla chrześcijaństwa. W sumie przez dość długi czas teoria ewolucji zamiast skłaniać teologów do ponownego przemyślenia nauki wiary przyczyniała się raczej do usztywnienia starych stanowisk. Wielu wydawało się, że akceptacja ewolucjonizmu podważa teologiczną wyjątkowość człowieka. Bezpośredni związek człowieka z Bogiem, grzech, zbawienie, odpowiedzialność, wydawały się tracić podstawy i znaczenie.

4. Współczesne katolickie teorie kreacji ewolucyjnej

Współcześni myśliciele katolicki, pragnąc zharmonizować klasyczną teorię kreacjonizmu z aktualnie powszechnie przyjmowaną dynamiczną wizją świata, opowiadają się za teorią kreacji ewolucyjnej. Istotny wpływ w tym względzie wywarło dwóch jezuitów: francuski filozof i paleontolog Pierre Teilhard de Chardin oraz niemiecki teolog Karl Rahner.

4.1. Pierre Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) pragnął podkreślić immanencję Boga i Jego aktywizującą obecność w procesie przemian wszechświata. Stworzył teorię „jednoczącego działania stwórczego”. Była to próba ukazania aktywizmu Boga jako Pierwszej Przyczyny w naturalnej dynamice praw i sił przyrody. W tej interpretacji „stworzyć” oznaczało przede wszystkim „jednoczyć”, „łączyć”, „aktywizować”. Nie chodziło więc o kreację rozumianą w sensie właściwym, lecz o stwórczą transformację. W proponowanej interpretacji akt stwórczy nie jest jednorazowym aktem powołania świata do istnienia, lecz stanowi ciągły proces unifikacji bytu. Działanie Boże inicjuje i aktywizuje naturalne procesy transformacji przyrody. Początkowy akt stwórczy Teilhard de Chardin rozumiał nie jako nadanie istnienia światu z uprzedniej absolutnej nicości, lecz przede wszystkim jako aktywizację czystej możliwości zwanej „nicością stwarzalną”, a pojmowaną jako niższa kategoria bytu. Ewolucyjny rozwój

według francuskiego jezuitę odbywał się etapami, którymi są: kosmogeneza, biogeneza, noogeneza i chrystogeneza. Chrystus stanowi punkt Omega, ku któremu wszystko zdąża. Teilhardowska koncepcja kreacji jest próbą przekazu teorii filozoficzno-teologicznej w języku nauk przyrodniczych, głównie biologicznych.

Ewolucyjna koncepcja kreacjonizmu wykorzystana została również przy wyjaśnianiu genezy ludzkiej duszy. Zdaniem Teilharda Stwórca doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie dołączone od samego początku do biegu wszechświata. Wypowiedzi francuskiego myśliciela nie są jednak jednoznaczne: bezpośrednia ingerencja Boża wobec czynnika psychiczno-duchowego człowieka ani nie została wykluczona, ani też potwierdzona. Teilhard de Chardin materię uznał za „matrycę” ducha, dlatego mówił o „wynurzaniu się” duszy w wyniku pankosmicznego działania materii. Jego opis hominizacji pomija elementy metafizyczne i teologiczne, ogniskując się na aspektach empirycznych. Powstanie człowieka wyjaśnia m.in. jako wynik konfrontacji pomiędzy energią tangencjalną (związaną z materią) a energią radialną (duchowej natury). Mówiąc o duchowej potencji materii, tworzy ważny argument przeciwko jakiegokolwiek dualistycznemu pomniejszaniu wartości materii.

4.2. Karl Rahner

Kreacjonizm ewolucyjny akceptuje również wybitny teolog katolicki Karl Rahner (1904–1984). Wyszedł on z rozróżnienia transcencji i immanencji Boga. Rozróżnieniu temu nadał częściowo nową interpretację. Jego zdaniem sprawcze działanie Boga nie może realizować się na wzór aktywności przyczyn naturalnych, choć ustawicznie znajduje się u ich podstaw. Bóg nie działa w istniejącym już świecie z pominięciem naturalnych praw i sił przyrody. On działa poprzez nie, dlatego działanie przyczyn naturalnych przekracza możliwości zawarte w ich naturze. Materia dokonuje autotranscencji, kierując się ku duchowi. Rzeczywisty przyrost bytu, uwidaczniający się w toku ewolucji, wskazuje na współdziałanie Pierwszej Przyczyny sprawczo-stwórczej. Bóg nie jest częścią istoty bytu skończonego, ale konstytuuje jego aktywność przyczynową, uzdalniając go do działania. Rozwój świata następuje w wyniku harmonijnego współdziałania Boga i przyczyn naturalnych.

Swoją koncepcję aktu stwórczego Rahner zastosował przy wyjaśnianiu genezy ludzkiej duszy. Stwierdził, że ontogeneza odpowiada filogenezie. Bóg

stworzył bezpośrednio dusze pierwszych ludzi, podobnie stwarza duszę każdego człowieka. Równocześnie można jednak powiedzieć, że rodzice rodzą całego człowieka, gdyż Bóg współdziała z przyczynami naturalnymi. Ciało i dusza są różnymi istotnie elementami osoby człowieka, ale – wbrew platonizmowi – nie są elementami heterogennymi. Integralna łączność duszy i ciała sprawia, że można mówić o ewolucyjnym rozwoju materii w kierunku ducha. Wewnętrzne przyporządkowanie duszy i ciała powoduje, że prehistoria ludzkiego ciała wyjaśniana w teorii ewolucji jest zarazem prehistorią całego człowieka. Dusza człowieka nie jest przekształceniem zwierzęcego psychizmu, tym niemniej można mówić o biologicznej prehistorii człowieka.

5. Reakcje Kościoła na nowe wyzwania myślowe

Sobór Watykański I (1870) musiał ustosunkować się do wyzwań zainicjowanych przez dwa nurty myślowe: jeden inspirowany przez ówczesne kierunki filozoficzne, drugi – przez teorię ewolucji. Dla chrześcijańskiego rozumienia stworzenia zaistniały bowiem dwa niebezpieczeństwa: pierwsze było związane z próbami wykluczenia Boga z procesów historycznych, drugie pragnęło zatrzeć fundamentalną różnicę między działaniem Boga a naturalnym samorozwojem. Pierwsze realizowało się głównie w formie deizmu, drugie – w formie panteizmu bądź panenteizmu. Dlatego też Sobór sformułował kanony, którymi wyłącza z Kościoła tych, którzy nie uznają Boga jako Stwórcę wszechświata lub podważają Jego wolne, pełne miłości, opatrnościowe działanie w świecie (*Breviarum fidei* V 21–25).

Kanony Soboru Watykańskiego I dotyczące Boga Stwórcy:

- Kanon 1: Jeśli kto przeczy istnieniu jedyne go, prawdziwego Boga, Pana i Stwórcy rzeczy widzialnych i niewidzialnych – niech będzie wyłączony.
- Kanon 2: Jeśli się kto nie wstydzi twierdzić, że nic nie istnieje prócz materii – niech będzie wyłączony.
- Kanon 3: Jeśli kto twierdzi, że wszystkie rzeczy mają z Bogiem jedną i tę samą substancję, czy istotę – niech będzie wyłączony.
- Kanon 4: Jeśli kto twierdzi, że rzeczy skończone tak materialne, jak duchowe, albo przynajmniej duchowe, wyłoniły się z substancji Bożej przez emanację, albo że wszystko dokonuje się przez okazywanie się lub rozwój Bożej istoty, albo wreszcie że Bóg jest najogólniejszym i nieokreślonym bytem, który urzeczywistniając się wytwarza wszystkie rzeczy dzielące się na rodzaje, gatunki i jednostki – niech będzie wyłączony.

- Kanon 5: Jeśli kto nie wyznaje, że świat i wszystko co w nim istnieje, tak duchowe, jak i materialne, zostało przez Boga stworzone z nicości według całej swej substancji, albo mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wołą, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie samego siebie miłuje, albo przeczy temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej – niech będzie wyłączony.

Jak widać, kanony Soboru Watykańskiego I eksponują przede wszystkim podstawowe zasady kreacjonizmu – niezależnie od tego, czy przyjmuje się, że byty przygodne powstały z mocy Bożej etapami, czy raczej uznamy jednorazowe powstanie świata, który rozwija się dalej według praw nadanych przez Stwórcę.

Dla tematyki protologicznej ważną jest encyklika Piusa XII *Humani generis* z 1950 r. Encyklika ta powtarza wcześniejszą naukę papieża o dopuszczalności dyskusji na temat pochodzenia ciała człowieka drogą ewolucji od zwierząt. Papież nie uważa jednak, by można było przy ówczesnym stanie wiedzy pogodzić hipotezę ewolucjonizmu z nauką Objawienia o grzechu pierworodnym (por. *Breviarum fidei* V, 37–39).

Sobór Watykański II nie zajmuje się wprost zagadnieniem stworzenia świata od strony dogmatycznej. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* stwierdza jednak wyraźnie: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i niezgłębionego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat” (nr 2).

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym zajmuje się obszernie światem jako środowiskiem życia człowieka, z jego historią i kulturą. Sobór daje tam pewne wskazania hermeneutyczne i metodologiczne, które należy uwzględnić w uprawianiu teologii stworzenia. Najpierw wskazuje na kontekst, w którym nauka o stworzeniu jest zrozumiała dla dzisiejszego człowieka. Kontekst ten stanowią:

- ewolucyjny typ myślenia dzisiejszego człowieka: „W ten sposób rodzaj ludzki przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, skąd wywodzi się nowy, ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez” (nr 5);
- dostrzeżenie, dowartościowanie, a nawet przewartościowanie ludzkiego tworzenia, aktywności oraz związany z tym problem sensu tej aktywności (nr 33–39);
- zakłócenie równowagi w różnych dziedzinach życia indywidualnego, społecznego, ekonomicznego, międzynarodowego i ekologicznego na skutek niewłaściwego realizowania polecenia Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (nr 4, 8, 10, 34, 63–90).

*

W związku z powyższą tematyką tak Sobór Watykański I, jak Sobór Watykański II oraz nauczanie papieży nie zadawałają się samą diagnozą problemów czy ich moralną oceną, ale starają się je rozpatrywać w ich głębi, ukazując potrzebę nowych rozwiązań. Nauczanie Kościoła przede wszystkim rysuje uniwersalną i dalekosiężną perspektywę, dla której najgłębszy sens i ostateczny cel ludzkiej działalności oraz całej historii znajduje swoją podstawę w tajemnicy stwórczej miłości Boga i zbawczym czynie Chrystusa. Te zaś ukierunkowane są na eschatologiczne wypełnienie.

*

Bibliografia

- Behe Michael J. 2020. *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*. Tłum. Dariusz Sagan. Warszawa: Fundacja En Arche.
- Jaskóła Piotr. 2018. *Bóg rzekł i stało się*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Kehl Medard. 2008. *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: W drodze, 275–308.
- Kowalczyk Marian. 2007. Traktat o stworzeniu. W *Dogmatyka*. T. 6. Red. Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski, 47–59. Warszawa: Więź.
- Kraus Georg. 1997. *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 169–173.
- Müller Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: WAM, 220–235.
- Wagner Harald. 2007. *Dogmatyka*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: WAM, 364–415.

BP JAN KOPIEC

Nieodzowność wiedzy o historii Kościoła

Refleksje z okazji 25-lecia Duszpasterstwa Pracowników Akademickich

Zupełnie naturalnym odruchem dla każdego z nas jest satysfakcja z istnienia przy wyższych uczelniach duszpasterstwa studentów. Rozumiemy, że na drodze wspomagania młodych adeptów nauki w odkrywaniu własnego stylu i zakresu samodzielnego kierowania swymi losami taka forma wsparcia w umacnianiu właściwego wyboru jest całkowicie uzasadniona. Natomiast zdecydowanie inaczej traktowaliśmy zamysł posługiwania i angażowania się w duszpasterstwie dla nauczycieli akademickich. To przecież osoby dojrzałe, zestawiane z mistrzami, przewodnikami, właściwie oceniającymi swoje możliwości intelektualne z rozległej wiedzy, które pragną przekazywać swoim następcom. W tym podejściu nie bez znaczenia pozostaje zawsze atmosfera społeczna, akceptująca poruszanie w przestrzeni treści religijnych, czy też marginalizująca, czy wręcz odrzucająca poruszanie się w tej sferze, uwzględniającej przecież wymiar transcendencji w swoich poglądach i życiu. Niemniej doświadczenie uczy, że od wieków, a przynajmniej od momentu pojawienia się w średnio-wiecznej Europie cenionych form nauczania uniwersyteckiego widoczne stało się świadome traktowanie wiedzy jako całokształtu rozumnej refleksji, reprezentowanej przez wszystkie zakresy podmiotowego podejścia do wiedzy, także z treściami należącymi do delikatnego skrawka, jaki stanowi zawartość przekonań religijnych, obecnych w ramach nauk teologicznych. Teologia klasyfikowana bywa najczęściej jako szeroka refleksja nad prawdami wiary i ich źródłami. Lecz teologia to nie hermetycznie zamknięta dziedzina, wykluczająca współpracę z przedstawicielami innych nauk. Wśród nich swoje ugruntowane miejsce posiada także historia Kościoła, jako samodzielna specjalność w dziedzinie nauk teologicznych.

Dla prowadzenia takich badawczych przedsięwzięć stworzona została w Opolu szansa w 1994 r. przez powołanie do życia w naszym mieście państwowego uniwersytetu tworzonego od początku z wydziałem teologicznym. Tym samym nasza uczelnia nawiązuje do przywołanego średniowiecznego kodu naukowego z teologią jako niezbędnym elementem, wpisującym się w całość możliwości poznawczych człowieka. Pozostaje rzeczą zrozumiałą, że w następstwie zgody dla takich otwartych propozycji zrodziła się również idea zajęć dla chętnych spośród pracowników naukowych. Nie trzeba dodawać, że reprezentowana przez szacowne grono pracowników akademickich naszego uniwersytetu i pozostałych opolskich uczelni różnorodność uprawianych dyscyplin od początku traktowana była jako wspaniała okazja do wzbogacania przesłanek dla pogłębienia własnego świata wewnętrznego, by zyskać jeszcze dojrzały ogląd swoich szans na przekonujące odpowiedzi.

W jubileuszowym pochyleniu się nad dotychczasowym bilansem tych spotkań, z obecnością wspaniałych ludzi nauki, kreujących dorobek intelektualny opolskich uczelni, należy wydobyć to, co inspirowało nasze akademickie środowisko pracowników naukowych. Minione ćwierćwiecze dostarczyło wiele przesłanek, by pracownicy naukowcy nie tylko decydowali się na udział w rozbudowanym systemie konferencji czy sympozjach naukowych w szerokim świecie, obracając się w dyscyplinach przez siebie badanych, ale by stworzyć na *Alma Mater Opoliensis* sprzyjające i inspirujące warunki do twórczego zaangażowania w rozwijaniu oglądania świata sięgającego dalej, w tym transcendentnego, inspirowanego religijnymi elementami. Podstawą dla tych zajęć stała się ich klasyczna forma organizacyjna: w regularnych cyklach czasowych wykład na temat wskazany dużo wcześniej i wymiana myśli w formie żywej dyskusji, rozszerzanej zazwyczaj interdyscyplinarnie. Cenną praktyką co do wyboru tematyki spotkań stały się zgłaszane przez samych uczestników propozycje kolejnych zajęć. Brałem udział kilkakrotnie w spotkaniach, podejmujących – zdaniem organizatorów i uczestników – interesujące czy angażujące wewnętrznie uczestników zagadnienia z dziejów Kościoła jako wspólnoty wyznawców Chrystusa.

Historię, jako refleksję nad własnymi dziejami, posiada bez wyjątku każda społeczność. Uzasadnia to w pierwszym rzędzie potrzeba zdefiniowania własnej tożsamości, która zawsze w minionej przeszłości podążała szlakami dziejowymi – pozytywnymi: z budowaniem i wzbogacaniem egzystencji, ale także negatywnymi, sumującymi porażki, klęski i utratę wielu poprzednich zdobyczy. Nie trzeba dodawać, że myślenie historyczne ukazuje nieprzerwany ciąg procesu dziejowego, w którym zawierają się wszystkie uwarunkowania rze-

czywistych wydarzeń w przeszłości, o których wiadomości czerpiemy z dokumentów, w niełatwym aktualnym odtwórczym procesie badawczym, zgodnie z wypracowanymi zasadami.

Kościół miał w pewnym sensie ułatwione zadanie: korzystał pełną garścią z różnorodnych form dokumentowania przeszłości innych społeczeństw – starożytne źródła chociażby z mezopotamskiego obszaru, biblijne państwa związane z dziejami narodu wybranego i sąsiadami, a co do metody: grecka i rzymska historiografia¹. Na czoło wysunęły się od początku świadectwa o życiu i działalności Chrystusa i urząd papieski. Świadectw posiadamy sporo, więc ich analiza i uporządkowanie co do zawartości, ale też prowadzenia narracji o najświętszych dla wyznawców Chrystusa wątkach, budujących relację o dziejach Kościoła, stawia wysokie wymagania. Zagadnienie jest z pozoru łatwe, jednakże wymagające wniknięcia w zamysły autorów poszczególnych dokumentów, jak i wyostrzonej wizji obecności w świecie Kościoła w określonym momencie historycznym. Temu dziełu zbudowania poprawnej interpretacji wszelkich wątków z przeszłości poświęcone były przez wieki wysiłki zaangażowanych badaczy i historiografów, by ominąć największe niebezpieczeństwa. Zwłaszcza było to zadanie nad wyraz wymagające, że przeciwników Kościoła nie brakowało, a także obecnych zawsze w takich sytuacjach akcentów dyskredytowania świadectw wytworzonych w strukturach kościelnych. Umiejętne posługiwanie się tymi mechanizmami doprowadziło do stworzenia istnej metodologii w odniesieniu do tematyki przeszłości Kościoła, w czym przewijają się także wątki pośrednie, jak chociażby elementy wszystkich grup, nawet niezwiązanych wprost z Kościołem katolickim – wyraźnie do tego dochodziła myśl obiektywizująca te relacje; dzisiaj jest to nie do pomyślenia, by ich nie było w uprawianiu historii Kościoła.

W tej świadomej czynności ujawnia się wysiłek zmierzania się z myślą o przemijaniu. Może nie kojarzy się ta czynność z postawą naukową, ale już dawno dojrzała postawa natury ludzkiej ukształtowała historię, jakże pomocną w zamyśleniu nad sensem i znaczeniem ludzkich dokonań. W tej aktywności naszego umysłu kluczowym punktem staje się rozumienie procesu dziejowego, na którego bieg człowiek pojedynczy nie posiada wyłącznego wpływu. Mógł więc niemal genialny „ojciec historii”, czyli Herodot z Halikarnasu (ok. 484-426 przed Chr.), podkreślić, że to, co opisał z dziejów greckich, mogło się dokonać dzięki dotarciu do dokumentacji, jaką pozostawili ludzie, w tym wielu

¹ Korzystam z przemyśleń zawartych w: Romuald Gustaw. 1964. *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*. Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.

bezpośrednich świadków². Zaś w oparciu o Objawienie św. Łukasz, autor trzeciej Ewangelii oraz Dziejów Apostolskich, konstatuje, że to jednak w historii człowieka wniknęła żywa działalność samego Boga, dzięki której dzieje ludzkie tworzą rzeczywistą *historia sacra*. Chrześcijański pogląd na sens życia ludzkiego i jego linearnej drogi – co właśnie tłumaczy historia, ustalając następstwo wszelkich zdarzeń – stanowi iście przełomowy moment w pojmowaniu i ustawianiu dziejów. Dlatego chrześcijaństwo odkrywa ustawicznie przenikanie się niezwykłych sfer, tworząc syntezę „spraw boskich i ludzkich”. Uwzględnienie transcendencji pozwala więc zrozumieć przebieg wielu wydarzeń, co na pewno dostrzeże nieuprzedzony człowiek.

Z takim dorobkiem starożytności przyszły nowe czasy. Dla nas ważne pozostaje średniowiecze, kiedy tworzyła się nowa Europa z nowymi ludami, wyrzającymi się z „barbarzyństwa”, ale dzięki chrześcijaństwu powiązaniymi z dawnymi, ugruntowanymi podmiotami, jak nowa forma państwa, uporządkowany schemat hierarchicznego społeczeństwa z cesarzami i królami, ale też z uniwersytetami, nowym duchem prawa, regulującymi wszystkie niemal odniesienia świadomej działalności ludów. Towarzyszy temu także forma wyrażania treści i przekonań religijnych, czego praktycznym wyrazem jest struktura Kościoła z papieżem na czele. W tak bogatej formie należy także dostrzegać porządek świata, który historia pragnie przybliżyć, wiedzę o nim porządkować i wskazywać racjonalne ramy tworzenia dojrzałych wzajemnych relacji³.

Uznałem, że te ogólne informacje stanowiły dla mnie przesłanki, że warto włączyć się w przybliżanie sfery historii, i to właśnie w połączeniu z transcendencją, do ich wyjaśniania, i niezależnie od omawianej problematyki. Przykładowo: na spotkaniach Duszpasterstwa Pracowników Akademickich podejmowałem temat papieskiego Rzymu (ale nie od strony wyłącznie turystycznych atrakcji Wiecznego Miasta!), czy pochylałem się nad racjami, przyświecającymi naszej dyskusji w 40. rocznicę wymiany listów biskupów polskich i niemieckich z 1965 r. Zapamiętałem żywy udział zgromadzonych autorytetów z dziedziny filozofii, kultury śródziemnomorskiej, teologii moralnej, fizyki czy chemii – prowadziliśmy nasz ciąg do możliwych ustaleń źródłowych, stwarzających w pełni kompetentny fundament do dalszych rozważań. Doszedłem do wniosku, że zawsze jednak decyduje swoiste przekonanie, że każdy ma prawo do drążenia rozumnie rozpoznanych elementów wiedzy, na których wznosi

² Marc Bloch. 1962. *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*. Tłum. Wanda Jedlicka. Warszawa: Antyk Marek Derewiecki.

³ Jan Kopiec. 2020. „Czy dzieje Kościoła utrwalają «historię świętą»?”. *Nasza Przeszość* 134: 163–174.

się gmach zasługujący na szacunek ludzkiej egzystencji. Jestem przekonany, że każde otwarcie ubogaca, nawet jeżeli nie przez wszystkich uczestników debat jest jednakowo postrzegany i tłumaczony. Tym bardziej doceniamy stworzoną możliwość, by się spotkać i zaangażować swoje intelektualne pokłady do poszukiwania racji, tłumaczących przebieg ludzkich losów od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego. Bowiern proces historyczny cechuje się jednością, czyli należy go traktować jako fakt, że cała ludzkość, wszystkie ludy i narody tworzące państwa stanowią jedną, liczną, ale wewnętrznie jednolitą całość, związaną przenikającym sensem przyjscia Chrystusa, by ustalić sens przepływającego czasu dla stworzenia mądrego, oby nie zamykającego się w jednym punkcie, oddzielnym od całokształtu świata. Warto o tym pamiętać. Jestem przekonany, że tylko w takim wypadku Duszpasterstwo Pracowników Akademickich przy Uniwersytecie Opolskim będzie gromadziło swoich kontynuatorów. Tego życzymy sobie wzajemnie.

*

Bibliografia

- Bloch Marc. 1962. *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*. Tłum. Wanda Jedlicka. Warszawa: Antyk Marek Derewiecki.
- Gustaw Romuald. 1964. *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*. Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Kopiec Jan. 2020. „Czy dzieje Kościoła utrwalają «historię świętą»?”. *Nasza Przeszłość* 134: 163–174.

DARIUSZ MUCHA

Wygrana adwokata to przegrana kata. Walka o życie¹

Streszczenie

Treść tekstu stanowią rozważania dotyczące roli adwokata jako obrońcy w zakresie tego, czym jest tzw. adwokatowanie. Autor podjął pewną próbę opowiedzenia historii wykonywania tego zawodu, a to wszystko na kanwie krytycznego podejścia do kary śmierci i roli obrońcy karnego. Autor dzieli się spostrzeżeniami i refleksjami co do wykonywania tego zawodu, które zrodziły się w oparciu o własne doświadczenia zawodowe i przemyślenia oraz rozmowy z kolegami adwokatami. Przy tym stawia tezę, której broni, że wygrana adwokata to często walka o życie oskarżonego w tzw. sprawach gardłowych. W artykule informacyjnie przedstawiono też w kontekście kary śmierci wybrane informacje o osobach skazanych na ten rodzaj kary oraz zaprezentowano skrótowo regulację karną odnoszącą się do polskich kodeksów powstałych w XX w.

Słowa kluczowe: kara śmierci, kat, adwokat, adwokatowanie, skazani na karę śmierci, wykonanie kary śmierci, kodeks karny.

Abstract

A lawyer's win is the executioner's defeat: a fight for life

The article contemplates the role of the lawyer as a defender, specifically focusing on what is known as “lawyering.” The author attempts to explain the essence of this profession, all within the framework of a critical approach to death penalty and the role of the criminal defence lawyer. The author shares observations and thoughts on practising this profession, which arose from his own professional experiences, contemplations, and conversation with fellow lawyers, putting forward the thesis he defends that a lawyer’s win is often a fight for life of the accused in capital cases. The article also provides selected information about individuals sentenced to the death penalty as well as a brief overview of criminal law regulations related to the Polish codes created in the 20th century.

Keywords: death penalty, executioner, lawyer, lawyering, sentenced to death penalty, execution of the death penalty, criminal code.

¹ Tekst wygłoszony 13 grudnia 2024 r. w ramach spotkań IV cyklu „Interdyscyplinarnego Areopagu”, zorganizowanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

Kodeks karny z 1932 r.² przewidywał karę śmierci jako ustawowe zagrożenie karą zasadniczą w przypadku udziału w działaniach wojennych przeciwko państwu polskiemu (art. 101 § 2) oraz w przypadku zabójstwa człowieka (art. 225 § 1). Z kolei kodeks karny z 1969 r.³ sankcjonował m.in. karę śmierci⁴ za niektóre zachowania sprawcze w zakresie rodzajowo opisanymi przestępstwami stanowiącymi zbrodnie, w tym przeciwko podstawowym interesom politycznym i gospodarczym Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (art. 122 i 123), a także za zabójstwo człowieka (art. 148 § 1) oraz rozbój z użyciem niebezpiecznego narzędzia (art. 210 § 2). Karę śmierci orzeczoną na podstawie określonego przepisu z obu tych kodeksów karnych wykonywało się wobec skazanego na nią przez powieszenie (art. 38 kk z 1932 r. i art. 110 § 1 kodeksu karnego wykonawczego z 1969 r.⁵). Egzekucja odbywała się w miejscu zamkniętym i niepublicznym, a z jej przebiegu był sporządzany protokół. Wykonanie kary śmierci orzeczonej w trybie kk z 1969 r. odbywało się w obecności prokuratora, dyrektora zakładu karnego i lekarza. Na życzenie skazanego powinien być obecny również duchowny, a poza tym mógł być obecny obrońca, którego o wyznaczonym terminie wykonania kary śmierci należało zawiadomić. Tym samym obecność całego składu sądu czy też tylko przewodniczącego składu sądu, który tę karę orzekł wobec danego sprawcy, nie była przez prawo w ogóle przewidziana. Natomiast obecność adwokata (obrońcy) była fakultatywna i zależała od jego woli w tym zakresie. Co więcej – adwokat, który był obrońcą danego skazanego na etapie rozpoznania sprawy przed sądem i wydania w niej wyroku skazującego, w którym orzeczono karę śmierci wobec jego klienta, mógł jako jego obrońca być obecny na etapie jej wykonania wobec niego, choćby nie został ustanowiony obrońcą w postępowaniu wykonawczym (art. 110 § 2 kkw z 1969 r.).

W Polsce kara śmierci, która została orzeczona i jako ostatnia została wykonana, została orzeczona wyrokiem Sądu Wojewódzkiego w Tarnowie z 12 czerwca 1986 r. wobec skazanego na nią Andrzeja Czabańskiego. Został on

² Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 1932 r., nr 60, poz. 571; wszedł w życie 1 września 1932 r. i został uchylony 1 stycznia 1970 r. Ów kodeks karny znał karę dożywotniego więzienia (art. 39 § 1).

³ Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 1969 r., nr 13, poz. 93; obowiązywał od 1 stycznia 1970 r. do 1 września 1998 r.; owa ustawa karna nie znała kary dożywotniego pozbawienia wolności, a karę śmierci poczytywała za karę zasadniczą o charakterze wyjątkowym (art. 30 kk).

⁴ Kara śmierci była jedną z dwóch alternatywnych kar przewidzianych jako sankcja karna – obok kary pozbawienia wolności. Kodeks karny z 1969 r. nie znał jednak kary dożywotniego pozbawienia wolności.

⁵ Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny wykonawczy, Dz. U. z 1969 r., nr 13, poz. 98. Wobec żołnierza wykonanie kary śmierci odbywało się przez rozstrzelanie.

na nią skazany za popełnienie brutalnego gwałtu i zabójstwa kobiety oraz usiłowania zabójstwa jej córek. Kara ta została wobec niego wykonana przez powieszenie skazanego na nią 21 kwietnia 1988 r. w krakowskim areszcie śledczym przy ul. Montelupich. Była to ostatnia egzekucja wykonana w Polsce, gdyż od 1988 r. faktycznie obowiązywało moratorium na wykonywanie kary śmierci⁶, które ostatecznie przerodziło się w moratorium ustawowe⁷, przewidujące, że kary śmierci nie wykonuje się w okresie 5 lat od dnia wejścia w życie ustawy (art. 5). Owo moratorium na wykonywanie kary śmierci obowiązywało formalnie aż do wejścia w życie kodeksu karnego z 1997 r.⁸ Nie oznacza to, że nie wydawano wyroków kary śmierci; kary takie były orzekane, jednakże ich nie wykonywano. 7 lutego 1996 r. zapadł w Polsce ostatni wyrok śmierci⁹. Istotne jest również to, że ustawą z 7 grudnia 1989 r. o amnestii zmieniono wszystkim skazanym na karę śmierci (którzy nie zostali oczywiście straceni) na karę 25 lat pozbawienia wolności (art. 5 ust. 1 pkt 2)¹⁰.

Funkcja kary śmierci sprowadzała się do fizycznej eliminacji sprawcy czynu zabronionego przez zakończenie jego życia w sposób nienaturalny, przez śmierć zadaną przez drugiego człowieka w majestacie obowiązującego prawa. Kara śmierci postrzegana była jako środek i zarazem sposób zapewnienia przez nią bezpieczeństwa społeczeństwu i wzmocnienia społecznego znaczenia kary. Ostatecznie Polska obok innych krajów należących do UE zrezygnowała z tej kary, zastępując ją – jak się wydaje – karą dożywotniego pozbawienia wolności¹¹.

Adwokat karny to obrońca. Obrońca bierze pod swoje skrzydła – a raczej pod swoją obrończą togę – oskarżonego i jest odpowiedzialny za jego dalsze życie. Zawód adwokata obrońcy może budzić niechęć, dlatego że zabójstwo to rzecz straszna, to okrucieństwo, które wywołuje u ludzi zasadny gniew oraz rodzi sprzeciw i strach. To poczucie z kolei często nieprawnikom nie

⁶ Łukasz Pohl. 2019. *Prawo karne. Wykład części ogólnej*. Warszawa: Wolters Kluwer, 436, 438.

⁷ Ustawa z dnia 12 lipca 1985 r. o zmianie Kodeksu karnego, Kodeksu karnego wykonawczego oraz o podwyższeniu dolnych i górnych granic grzywnien i wiązek w prawie karnym, Dz. U. z 1995 r., nr 95, poz. 475.

⁸ Tj. do 1 września 1998 r.

⁹ Zapadła ona wobec 33-letniego wtedy Zbigniewa Brzozowskiego za zabójstwo dwóch kobiet i wydał ją Sąd Wojewódzki w Elblągu.

¹⁰ Dz. U. z 1989 r., nr 64, poz. 390. Art. 15 stanowił: „Ustawę stosuje się do czynów popełnionych przed dniem 12 września 1989 r.”

¹¹ Aktualnie może ona zostać orzeczona bez możliwości wcześniejszego zwolnienia – art. 77 § 4 kk dodany przez art. 1 pkt 25 lit. b ustawy z dnia 7 lipca 2022 r. zmieniającej m.in. ustawę karną z dniem 1 października 2023 r., Dz. U. z 2022 r., poz. 2600 ze zm.

pozwala dostrzec różnicę między obroną zbrodni jako zbrodni samej w sobie a obroną nieszczęśnika, który się jej dopuścił. Ów nieszczęśnik określony jest przez przepisy kodeksu postępowania karnego jako oskarżony, tj. po przesłaniu aktu oskarżenia przez prokuratora do sądu. Adwokat karny (obrońca) to jedyna osoba, która, będąc prawnikiem z wykształcenia, staje w obronie innej osoby mającej status oskarżonego i broni jej; robi to po prostu w ramach swoich obowiązków obrońcy. *A contrario* kat w ramach swoich obowiązków skraciał kogoś o głowę, ścinając mu ją mieczem, toporem, gilotyną, albo zakładał na szyi stryczek skazanemu na karę śmierci przez powieszenie, albo dusił go garotą. Adwokat obrońca nie broni, ponieważ jest szalony, tylko podejmuje się trudnego zadania, jakim jest obrona w ramach m.in. obowiązującego prawa procesowego, tj. kodeksu postępowania karnego¹².

Adwokat obrońca broni oskarżonego, nawet gdy wszyscy ludzie odwrócą się od niego. Jest on dla oskarżonego jego doradcą prawnym, ale też *quasi*-opiekunem. Obrońca nie może i nie powinien odwrócić się plecami do oskarżonego bez względu na to, jaki zarzut obciąża jego klienta. To, że adwokat prawie zawsze w sprawach karnych jest odwrócony plecami do oskarżonego na sali rozpraw, to tylko wynika z budowy ławy sądowej dla strony oskarżonej i nie dowodzi tego, że tak jest w rzeczywistości. Adwokat obrońca siedzi samotnie w ławie na sali rozpraw, która jest polem bitwy przed sądem; bierze on udział w boju od wywołania rozprawy po mowę końcową, walcząc przed sądem o swojego klienta.

Adwokat obrońca nie może i nie powinien zrażać się chwilowymi porażkami, musi mieć poczucie, że czyni słusznie, powinien być zaciekle intelektualnie sprawny i gotowy głowić się, zastanawiać nad znalezieniem argumentów dla obrony, obrońca musi ruszać ciągle głową, a nogami i rękami już mniej! Bo zazwyczaj, broniąc, siedzi albo stoi. Nie ma niepotrzebnej obrony. Obrona jest jedyną procesową bronią, jaką dysponuje oskarżony, jaką może posiadać, na jaką mu zezwalają konstytucja i kpk. To nie na obrońcy spoczywa rozstrzygnięcie sprawy, ale on też działa w szeroko rozumianym interesie wymiaru sprawiedliwości i dla jego dobra, bo jest jego elementem.

Czy adwokat obrońca musi zawsze pamiętać, aby zapytać swojego klienta, czy ten czuje się niewinny? Uważam, że nie, że może to pytanie pominąć (zdarzyło mi się to), ale ważne jest, by zawsze zapytał, czy przyznaje się do popełnienia zarzucanego mu w akcie oskarżenia czynu zabronionego. Adwokat obrońca

¹² Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, tj. Dz. U. z 2025 r., poz. 46.

nie może stać z boku z założonymi rękoma i przyglądać się, gdy oskarżony jego klient potrzebuje pomocy, ani zaniechać o niego walki, walki kiedyś przeciwko karze śmierci, a aktualnie karze dożywotniego pozbawienia wolności bez możliwości wcześniejszego przedterminowego zwolnienia, tylko np. z tego powodu, że ma wątpliwości, czy można go obronić skutecznie przed sądem rozpoznającym jego sprawę i orzekającym jako grupą osób (sędziów zawodowych i 3 niezawodowych), która w majestacie prawa pisanego może skazać oskarżonego na określoną karę pozbawienia wolności za zabójstwo.

Adwokat obrońca nie musi być też wcale dla swojego klienta sprawiedliwy, może być dla niego łaskawy (miłosierny); to sąd bowiem ma być sprawiedliwy, wymierzając sprawiedliwość na gruncie obowiązującego prawa. Podjęcie się obrony nie oznacza, że adwokat akceptuje czyny swojego klienta. Adwokat nie daje swojego przyzwolenia na nie, tak samo nie godzi się z nimi, nie godzi się z łamaniem prawa. Obrońca nie broni czynu zarzucanego jego klientowi, broni tylko jego osobę, nie jako poplecznik, ale jako jego obrońca. Co więcej, broni osobę ciągle niewinną, której ewentualna wina zostanie dopiero stwierdzona prawomocnym wyrokiem. Wniesienie aktu oskarżenia wysoce dowodzi popełnienia przestępstwa, a wydanie wyroku, który nie ma przymiotu prawomocnego, owo domniemanie niewinności przełamuje, ale tylko wyrok ostateczny, tj. taki, od którego nie przysługuje kasacja, kończy sprawę.

Obowiązkiem obrońcy jest działać, nawet gdy wydaje się, że wina oskarżonego jest przesądzona, nawet po to, by wyjaśnić przed sądem motywy działania swojego klienta, a to wszystko nawet wówczas, gdy ma się świadomość nieuchronnej przyszłej przegranej. Nadto „adwokat, podejmując się obrony w sprawie karnej, musi zachować niezależność od swego mocodawcy. Rodzaj i charakter spraw karnych wymaga bardzo często samodzielności działania. Obrońca, kierując się dobrem klienta, musi nieraz działać wbrew stanowisku i poglądom klienta, szczególnie wtedy, gdy władze umysłowe oraz możliwość kierowania postępowaniem po stronie klienta nasuwają pewne wątpliwości”¹³. Adwokat jako pełnomocnik procesowy korzysta w dużym zakresie ze swoistej autonomii w stosunku do swego mocodawcy, a to ze względu na publiczno-prawny charakter obrony. Obrońca zajmuje stanowisko samodzielne w procesie karnym, jest w dużym stopniu niezależny od woli oskarżonego, może nawet przedsięwziąć akty procesowe wbrew woli oskarżonego i mimo jego wyraż-

¹³ Orzeczenie Wyższej Komisji Dyscyplinarnej z dnia 21 maja 1960 r. (WKD 40/60). 1960. *Palestra* 10: 110; Wojciech Marchwicki, Marek Niedużak. 2016. *Odpowiedzialność dyscyplinarna oraz etyka zawodowa adwokatów i radców prawnych. Orzecznictwo*. Warszawa: C.H. Beck, 441.

nego sprzeciwu, ale nie zawsze i nie wszystkie, bo choćby w kwestii wniesienia środka odwoławczego, jakim jest apelacja, wola oskarżonego ma znaczenie decydujące.

Czy można nabrać zamiłowania do bycia adwokatem obrońcą? Tak, można – tak uważam. I dobrze jest przy tym, gdy taki obrońca ma predyspozycje do bycia obrońcą, np. jest odważny, chce wygrywać, w miarę dobrze znosi smak porażki, ale i sukcesu. Każda rutyna z czasem może rodzić pewne znudzenie, tak samo jest również z rutyną obrończą. Bycie adwokatem obrońcą to żmudna praktyka, ale na tym polega tzw. adwokatowanie, czyli bronienie kogoś w obrobie, ujmowanie się obroną za kimś.

Usługi adwokackie są dobrem dla oskarżonego, który w danej chwili jako podsądny nie jawi się jako doskonały obywatel, przestrzegający obowiązującego porządku prawnego. Obrona to pomoc w czasie kataklizmu, który często dany oskarżony sam sobie zgotował i w którym może przepaść na długie lata. Adwokat obrońca bada stan sprawy, m.in. zadając krzyżowe pytania świadkom oskarżenia; „bada słowem” takich świadków, by np. wykazać słabość oskarżenia. Świadomość oskarżonego, że jego adwokat obrońca nie cierpi go, czuje do niego niechęć, obrzydzenie za to, co on zrobił, może oskarżonemu odebrać całkowicie wolę walki o siebie i zgasić iskierkę nadziei na własne procesowe ocalenie. Adwokat obrońca może nienawidzić czynu (grzechu) sprawcy, ale nigdy sprawcy (grzesznika) będącego oskarżonym. W ramach dojrzałej i utrwalonej myśli prawniczej adwokat obrońca powinien przyjmować, że zbrodnia stanowi jedynie fragment zachowania się oskarżonego jako jednostki i że jest on sądzony nie za całokształt, za całe swoje dotychczasowe życie, tylko za dany konkretny czyn mu zarzucany w akcie oskarżenia.

Złośliwi pewnie myślą sobie, że adwokat obrońca staje przed sądem i żebrze po prośbie o łagodny wymiar kary rozumiany jako łaska dla swojego klienta. Tak, prawdą jest to, że adwokat obrońca staje przed sądem, prosząc o łaskę, nigdy jednak taka prośba nie powinna być dla niego – tak jak zresztą dla nikogo – prośbą niestosowną przed jakimkolwiek sądem powszechnym, Sądem Najwyższym czy trybunałem w Polsce, w Europie i na świecie. Adwokat obrońca nie jest nienormalny z tej racji, że broni złego człowieka, ani też nie jest nawiedzony. Po prostu wykonuje swoje powinności, swoją robotę.

Adwokat obrońca nie jest panem procesu, ale jest też postacią pierwszoplanową, a przez to jest narażony na niezrozumienie, na afronty dopuszczane przez procedurę karną (np. odebranie głosu czy też jego nieudzielenie przez przewodniczącego składu orzekającego) czy też emocjonalne urazy. Adwokat obrońca staje przed dylematem, jaką przyjąć linię obrony, ażeby przeko-

nać sąd, aby ten chciał być łagodny, miłosierny wobec zabójcy, który sam był pozbawiony miłosierdzia.

Dlaczego adwokat podejmuje się obrony, dlaczego to robi? Robi to w imię zasad, które wyznaje. Czy jest to z jego strony odwaga, że idzie w bój procesowy, na bitwę, jaką jest rozprawa na sali sądowej przed sądem karnym? Osobiście uważam, że tak, że jest to rodzaj odwagi zawodowej, zakrawającej czasami nawet na pewien heroizm. W przeszłości było tak, że wiele przestępstw, a wśród nich niewielkiego kalibru (w ujęciu globalnym), zagrożonych było karą śmierci (np. odprawianie czarów). Obecnie w Polsce, w Unii Europejskiej żadna zbrodnia – i na całe szczęście – nie jest zagrożona karą śmierci. W przeszłości wywalczenie przez adwokata obrońcę dożywotniego pozbawienia wolności było uratowaniem życia. Państwo, wykonując karę śmierci, odbierało życie skazanemu na nią. Wielu ludzi poniosło śmierć przez wykonanie kary śmierci, również na Opolszczyźnie.

Kara śmierci była kiedyś sposobem na usunięcie ze społeczności jednostki zagrażającej innym, a to głównie z powodu braku więzień – i nie zawsze była wykonywana w taki sposób, który nie miał zadać nadmiernego bólu. Tak zwana kara śmierci kwalifikowana polega na tym, że śmierć jest jednym z elementów wyroku, a równie ważnym zadaniem egzekucji jest zadanie skazanemu cierpienia (ukamienowanie, spalenie na stosie żywcem czy po uduszeniu).

Ilu z tych, których np. powieszono czy którym ścięto głowę, przyznało się do winy? Chciałbym się dowiedzieć tego jako obrońca, ale raczej się tego nie dowiem. Zastanawiam się, czy orzeczenie kary śmierci wyrokiem to jest zaszczyt dla tego, który ją orzekł, jak również dla tego, który się jej domagał? Ktoś powie, że to było spełnieniem obowiązku przez wydanie wyroku skazującego na karę śmierci na podstawie obowiązującego wówczas prawa stanowionego. Kodeks karny stanowi akt woli ustawodawcy czy też ludzi, ta wola jednak zmienną jest i na pstrym koniu jeździ, zwłaszcza gdy zależna jest od haseł wyborczych polityków.

Przykładem są skazani na karę śmierci w głośnych procesach¹⁴. Na przykład wobec Stanisława Wawrzeckiego orzeczono karę śmierci za przestępstwo gospodarcze w tzw. aferze mięsnej (wyrok skazujący na karę śmierci zapadł 2 lutego 1965 r.)¹⁵. Skazany na nią oskarżony zapewnił sobie, chcąc nie chcąc,

¹⁴ *Lista osób skazanych na karę śmierci w Polsce po 1945 roku*. https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_os%C3%B3b_skazanych_na_kar%C4%99_%C5%9Bmierci_w_Polsce_po_roku_1945 (12.12.2024).

¹⁵ Skazany przez Sąd Wojewódzki w Warszawie; wyrok wykonano 19 marca 1965 r. w zakładzie karnym w Warszawie.

nieśmiertelność. Ten pseudobiznes w postaci uzyskiwania za karę śmierci swoistej nieśmiertelności w ludzkiej pamięci ciągle mnie osobiście szokuje. Ostatecznie ów wyrok został uchylony przez wyrok Sądu Najwyższego z 27 lipca 2024 r. po rozpoznaniu kasacji wniesionej przez Rzecznika Praw Obywatelskich, który stwierdził, że „wymiar kary nie może być aktem o charakterze «zbiorczym», w konsekwencji zaś sąd powinien czyn każdego z uczestników zbiorowego działania oraz jego osobę poddać oddzielnej ocenie pod kątem właściwej kary. Oznacza to, że właściwości i warunki osobiste każdego sprawcy, jak i okoliczności subiektywne (w tym przede wszystkim stopień zawinienia) oraz obiektywne wpływające na dokonany akt wymiaru kary, należy brać pod uwagę w stosunku do każdego sprawcy odrębnie i przekonująco uzasadnić, nie uciekając się do ogólników. Wskazane kryteria ulegają, z oczywistych przyczyn, zaostrzeniu w wypadku orzeczeń sięgających po kary najsurowsze”¹⁶.

Jako adwokat obrońca nie mam pretensji do osób, które, sprawując urząd prokuratorski czy będąc sędziami, takiej kary się domagały albo ją orzekały, bo tak przewidywało ówczesne prawo, choć uważam, że ówczesna represja karna w swojej istocie zmierzała do zadania skazanemu na karę śmierci cierpienia, w tym psychicznego, i była nadmiarowo okrutna. W miarę, jak przybywa mi lat praktyki adwokackiej, jako obrońca coraz mniej jestem skory do całkowitego potępienia danego oskarżonego. Ciągle dla mnie najsmutniejszym doznaniem w danej tragedii, jaką jest konkretna zbrodnia, jest również sytuacja, gdy najbliższa rodzina (np. rodzice czy dzieci) nie odwiedza skazanego, kiedy ten odbywa karę dożywotniego pozbawienia wolności czy też długoterminową karę pozbawienia wolności. Zawsze w takich sytuacjach mam z tyłu głowy, że skoro najbliższa rodzina (np. rodzice) nie okazuje litości własnemu synowi czy córce, odwiedzając ich w więzieniu, to jak można oczekiwać od sądu penitencjarnego, by ten np. wyraził zgodę na przedterminowe zwolnienie z odbycia reszty kary czy też przerwę na leczenie poza zakładem karnym. Należy pamiętać, że w przeszłości – i to w sumie jeszcze aż tak nieodległej w przypadku naszego kraju – gdy adwokat obrońca przegrał walkę procesową i oskarżony został skazany na karę śmierci, czekała na niego już tylko jedna osoba i był nią nie kto inny, jak kat. Uważam więc za uprawnione stwierdzenie, że „wygrana adwokata to przegrana kata w walce o życie ludzkie”. Żywię nadzieję, że moje niniejsze swoiste didaskalia oddają ducha tego wykonywanego przecież przez wiele osób ciekawego, a zarazem i trudnego zawodu prawniczego.

¹⁶ Wyrok SN z 27 lipca 2024 r., II K 332/03, OSNKW 2024, nr 9, poz. 87; Lex nr 124993.

Kończąc, chcę w tym miejscu odwołać się do tekstu polskiej pieśni patriotycznej *Warszawianka 1831 roku*, parafrazując jej słowa, które dla Polaków napisał pod wpływem wydarzeń powstania listopadowego w języku francuskim poeta Jean François Casimir Delavigne, a przetłumaczył Karol Sienkiewicz – przodek Henryka Sienkiewicza, brat jego dziadka, poeta i historyk; jej prapremiera odbyła się w wolnej – bo ogarniętej powstaniem listopadowym – Warszawie¹⁷.

A oto te słowa:

*Hej kto Adwokat na bagnety,
Żyj swobodą Polsko, żyj,
Takim hasłem cnej podniety
Trąbo oskarżonego przed sądem w jego imieniu grzmij!
Trąbo oskarżonego za oskarżonego przed sądem grzmij!*

W sztuce adwokatowania zadawanie pytań przez obrońcę to chleb powszedni. Najbezpieczniejsze są te pytania, na które zna on odpowiedź, ale musi też przecież często zadawać pytania, na które nie zna odpowiedzi, by dociec prawdy. Nie ma zwycięstwa bez ryzyka, które trzeba ponieść, by choć móc się do niego zbliżyć. Praca adwokata polega więc również na ocenie ryzyka procesowego. Pożądane jest, by adwokat miał oczy szeroko otwarte, bo jako profesjonalista, który ma odpowiednie wykształcenie (studia prawnicze) dające wiedzę w zakresie prawa, otarł się o sztukę jego stosowania na aplikacji, na sali ją wykuwa, pracując na swoje imię i nazwisko – często dosłownie i w przenośni – w pocie czoła wysiłku intelektualnego¹⁸.

¹⁷ Muzykę skomponował Karol Kurpiński. Tekst został opublikowany w warszawskim czasopiśmie „Polak Sumienny”, a pieśń wykonano na deskach Teatru Narodowego 5 kwietnia 1831 r.

¹⁸ W fascynujący sposób świat adwokata przedstawiony został również w literaturze popularnej w takich książkach, jak: Irving Stone. 1977. *W imieniu obrony*. Tłum. Jadwiga Milnikiel. Warszawa: Książka i Wiedza; Jacek Dubois. 2016. *Mordowanie na ekranie*. Warszawa: C.H. Beck, oraz w polskim filmie z gatunku dramat psychologiczny pt. *Krótki film o zabijaniu* (w wersji TV noszącym tytuł *Dekalog, pięć*) z 1987 r. w reżyserii Krzysztofa Kieślowskiego, do którego scenariusz napisał m.in. adwokat Krzysztof Piesiewicz.

*

Bibliografia

- Marchwicki Wojciech, Niedużak Marek. 2016. *Odpowiedzialność dyscyplinarna oraz etyka zawodowa adwokatów i radców prawnych. Orzecznictwo*. Warszawa: C.H. Beck, 441.
- Lista osób skazanych na karę śmierci w Polsce po 1945 r.* https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_os%C3%B3b_skazanych_na_kar%C4%99_%C5%9Bmierci_w_Polsce_po_roku_1945 (12.12.2024).
- Orzeczenie Wyższej Komisji Dyscyplinarnej z dnia 21 maja 1960 r. (WKD 40/60). 1960. *Palestra* 10: 110.
- Pohl Łukasz. 2019. *Prawo karne. Wykład części ogólnej*. Warszawa: Wolters Kluwer, 436–438.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 1932 r., nr 60, poz. 571.
- Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 1969 r., nr 13, poz. 93, poz. 98.
- Ustawa z dnia 12 lipca 1985 r. o zmianie Kodeksu karnego, Kodeksu karnego wykonawczego oraz o podwyższaniu dolnych i górnych granic grzywien i nawiązek w prawie karnym, Dz. U. z 1995 r., nr 95, poz. 475.
- Ustawa z dnia 7 grudnia 1989 r. o amnestii, Dz. U. z 1989 r., nr 64, poz. 390.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, tj. Dz. U. z 2025 r., poz. 46.
- Wyrok SN z dnia 27 lipca 2004 r., II K 332/03, OSNKW 2004, nr 9, poz. 87; Lex nr 124993.

TOMASZ PAWŁUSZKO

Studia strategiczne w Polsce. Zasoby i perspektywy¹

Streszczenie

Opracowanie przedstawia analizę polskiego środowiska studiów strategicznych i stojących przed nim wyzwań. Tekst składa się z kilku sekcji. Autor przedstawia założenia teoretyczne, a następnie rozważa genezę studiów strategicznych, rozwój tej branży w Polsce oraz obecne problemy. W podsumowaniu dokonano rekapitulacji i przedstawiono możliwe rozwiązania. Tekst wykorzystuje perspektywę wspólnot epistemicznych i wstępnie studiuje praktyki działania grona ekspertów, określanego jako badacze studiów strategicznych.

Słowa kluczowe: strategia, polityka, bezpieczeństwo, geopolityka, wspólnota epistemiczna.

Abstract

Strategic Studies in Poland. Resources and Perspectives

The paper presents an analysis of the Polish strategic studies environment and the challenges it faces. The text consists of several sections. The author presents theoretical assumptions and then considers the origins of strategic studies, the development of this industry in Poland and current problems. The summary includes a recapitulation and possible solutions. The text uses the perspective of epistemic communities and initially examines the practices of a group of experts referred to as strategic studies researchers.

Keywords: strategy, politics, security, geopolitics, epistemic community.

Wprowadzenie

Wojna Rosji z Ukrainą doprowadziła do wzmożonego zainteresowania opinii publicznej i nauki problematyką bezpieczeństwa międzynarodowego. Celem niniejszego szkicu jest zarysowanie perspektyw rozwoju studiów strategicznych jako pola badawczego wspólnego dla kilku nauk społecznych. Na gruncie tych studiów łączy się problematyka wojskowa, politologiczna, ekono-

¹ Autor wygłosił referat w ramach Interdyscyplinarnego Areopagu 22 XI 2024 r. na Wydziale Teologicznym UO. Ponadto tezy zebrane w tym tekście były prezentowane i dyskutowane na konferencji „Polska strategia” na Uniwersytecie Warszawskim 27 stycznia 2025 r.

miczna i prawna. Nagromadzenie problemów związanych z bezpieczeństwem prowadzi na całym świecie do wyodrębnienia się środowisk specjalistów, którzy podejmują zagadnienia strategiczne. Nie inaczej jest w Polsce. Tekst będzie stanowić również zarys zasobów i zadań, które dotyczą rozwoju takiego środowiska w Polsce. Zainteresowanie tym tematem kontynuuję od przeszło dekady, a niniejszy materiał pozwoli podsumować niektóre wnioski z tej pracy².

Tekst ma odpowiedzieć na kilka pytań. Czym są dzisiaj studia strategiczne? Jaka jest ich relacja do religii? Jaka jest ich przydatność? Jakie tematy należy podjąć? Jak budować środowisko naukowo-ekspertkie w tym obszarze? Odpowiedzi na te pytania nie będą łatwe, ponieważ dotyczą częściowo przyszłości. Jako, że przyszłość jeszcze nie zaistniała, potrzebujemy dobrej teorii, aby dostrzec odpowiednie elementy rzeczywistości obecnej i założyć pewien prawdopodobny stan rzeczy w przyszłości.

Pisałem już wielokrotnie na temat rozwoju różnych szkół naukowych. W przypadku badania terażniejszości jest to zadanie bardzo trudne, ponieważ ogrom informacji i skomplikowanie mnóstwa czynników utrudnia zbieranie danych i wnioskowanie. Nasza wiedza jest zawsze niepełna, co oznacza, że potrzebujemy dobrej teorii także dlatego, aby uprościć obserwowane procesy i wypełnić luki w niewiedzy. W tekście przyjęto koncepcję wspólnot epistemicznych, która tłumaczy powstawanie środowisk eksperckich wokół ważnych zagadnień polityki publicznej. Ekspertów cechuje zaawansowane wykształcenie, zdolności analityczne i umiejętności wpływania na elity i opinię publiczną w celu rozwiązania określonych problemów³. Pełnią oni rolę informatorów, szkoleniowców i sygnalistów. Rolą ekspertów jest wzmocnić racjonalność procesów podejmowania decyzji politycznych⁴. Podkreślam niniejszym praktyczny wymiar stosowania wiedzy naukowej do opisu, wyjaśniania i prognozowania rzeczywistości.

Badania na potrzeby omawianego tematu prowadzono przez kilka lat. Zastosowano kilka rodzajów metod. Podstawową metodą była, oczywiście, krytyczna analiza porównawcza treści publikacji specjalistycznych, którą prowadzono przez ostatnie dziesięć lat i której pokłosiem były liczne artykuły i książka

² Tomasz Pawłuszko. 2017. „Polish Approach To Security Studies. Between Political Science And Economy”. *Miscellanea Oeconomicae* 21 (4): 105–116.

³ Por. Tomasz Pawłuszko. 2023. „The conflict between Russia and Ukraine: The causes of the war, security studies and the formation of an epistemic community in Poland”. *Security. Theory and Practice* 3: 11–28.

⁴ John Mearsheimer, Sebastian Rosato. 2024. *Jak myślą państwa? Racjonalność w polityce zagranicznej*. Tłum. Jan Sadkiewicz. Warszawa: Prześwity.

Nauki o bezpieczeństwie. Budowanie szkoły naukowej, ukończona w 2020 r.⁵ Drugą metodą była obserwacja uczestnicząca, jako że autor pracuje w środowisku naukowym i eksperckim, którego działania opisywał. Do moich zadań należało m.in. śledzenie rynku publikacji, ocena wyników badań, uczestnictwo w konferencjach specjalistycznych, szkolenie cywilów i żołnierzy w Akademii Wojsk Lądowych, praca redakcyjna w „Roczniku Bezpieczeństwa Międzynarodowego”, ewaluacja dorobku naukowego w obszarze nauk o polityce i administracji oraz nauk o bezpieczeństwie na zlecenie MEiN, jak również publikowanie raportów i analiz w kilku think tankach na temat strategii i bezpieczeństwa. Wiedza praktyczna zdobyta poprzez kilkuletnią aktywność w sektorze eksperckim i w mediach pozwoliła mi na dobór teorii, efektywną selekcję i analizę materiałów roboczych, niezbędnych dla tego przekrojowego tekstu. Trzecią metodą były wywiady i ankiety na temat stanowiska polskich badaczy wobec problemu wojny rosyjsko-ukraińskiej zebrane jesienią 2022 r. i później. W pracy badawczej dominowały zatem metody jakościowe.

Tekst składa się z kilku części. Najpierw wyjaśniam, czym są studia strategiczne. Następnie opisuję, jak powstały i wskazuję sposoby ich rozwijania w obecnym kontekście. Przedstawiam również autorską matrycę poziomów analizy w studiach strategicznych, co pozwoli zarysować program rozwoju środowiska w Polsce. Wierzę, że po lekturze całego materiału Czytelnik pozyska odpowiedzi na pytania, które postawiłem wyżej.

1. Związki religii i nauk o polityce i strategii

Współcześnie strategzy są doradcami władzy, a więc pełnią rolę, którą w kulturze europejskiej przez setki lat pełnili duchowni. Próby „stanięcia w prawdzie”, a następnie oceny i przewidywania zjawisk politycznych w makroskali mają w sobie coś eschatologicznego. Często myślenie strategiczne uważane jest za najbardziej ogólny poziom refleksji na temat przyszłości danego państwa, narodu czy regionu. W historii zarówno polityka, jak i wojna czy strategię bywały sakralizowane. W ten sposób dokonywało się również powiązanie między władzą świecką a duchowną. Ponadto rozwój uniwersalizmu świeckiej nauki wzorował się na uniwersalizmie religijnym, o czym przekonująco pisał choćby klasyk nowoczesnej nauki o państwie, czyli Hans Kelsen. Poni-

⁵ Tomasz Pawłuszko. 2020. *Nauki o bezpieczeństwie. Budowanie szkoły naukowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

żej znajduje się zestawienie zależności między rozwojem refleksji o państwie i polityce a teologią, zrekonstruowane kilka lat temu przez krakowskiego politologa Arkadiusza Górnisiewicza.

Tabela 1. Analogie w strukturze nauki o państwie i teologii wedle Hansa Kelsena

Zagadnienie	Nauka o państwie	Teologia chrześcijańska
Centralne pojęcie	suwerenność to najwyższa władza; państwo nie ma nad sobą żadnej innej władzy	wszechmoc Boga jako wszechwładza
Personifikacja	państwo jako osoba – wola państwa	osobowy Bóg – wola Boża
Dualizm struktur	państwo jako byt wyniesiony ponad prawo i zarazem związany z prawem	transcendencja Boga względem świata i zarazem jego pozytywny stosunek do niego
Rozwiązanie problemu dualizmu	państwo ustanawia porządek prawny i dobrowolnie się mu podporządkowuje	samoograniczenie boskiej wszechmocy – uobecnienie się Boga w świecie (wcielenie); Bógczłowiek poddaje się ustanowionemu przez siebie porządkowi świata
Obszar wyjątku	sytuacyjne nieskrępowanie państwa własnym prawem pozytywnym	nieskrępowanie Boga wobec ustanowionych przezeń praw natury
Obszar prawdy	możliwość bezprawnego działania organów państwa – wyższa konieczność	uzasadnienie istnienia zła w świecie – teodycea
Stosunek do człowieka	osoba jako podmiot prawny (w odróżnieniu od jednostki biologicznopsychicznej)	dusza (w odróżnieniu od człowieka jako jednostki biologicznopsychicznej)
Cel	jedność polityczna – między jednostką a państwem	jedność religijna – między duszą a Bogiem
Negacja	anarchizm	ateizm

Źródło: opracowanie na podstawie: Arkadiusz Górnisiewicz. 2016. „Nauka o państwie a teologia w ujęciu Hansa Kelsena”. *Politeja* 6 (45): 87–107.

Powyższa tabela wskazuje na liczne analogie między zachodnimi wizjami państwa a teologiczną wizją Boga w ujęciu chrześcijańskim⁶. W myśli politycznej i prawnej wielu nowożytnych autorów przypisywało państwu cechy osta-

⁶ Arkadiusz Górnisiewicz. 2016. „Nauka o państwie a teologia w ujęciu Hansa Kelsena”. *Politeja* 6 (45): 87–107.

teczne, takie jak: podmiotowość, zwierzchność, suwerenność, bycie twórcą (świeckiego) porządku normatywnego, co dostrzegalne jest w myśli Nicollo Machiavellego, Jeana Bodina czy Thomasa Hobbesa. Państwo cechuje swoisty woluntaryzm, co wydaje się zbliżone do antycznych koncepcji św. Augustyna. Suwerenne państwo europejskie wchodzi niejako w rolę boską, co w XIX i XX w. zaowocuje również wizjami i praktykami władzy totalnej. W państwach demokratycznych rolę „boską” przejął demos, zgodnie z powiedzeniem: *Vox populi, vox Dei* (głos ludu głosem Boga).

Przez stulecia państwo było traktowane jako „osoba”, czego dowodem i dziś pozostają liczne wypowiedzi politologów, że „Polska i Niemcy porozumiały się”, czy „Ukraina podejrzewa podstęp”. Proces antropomorfizacji państwa jest pokłosiem zarówno teologii, jak i feudalizmu oraz absolutyzmu, gdy wola monarchy (jako pomazańca Bożego) była równoznaczna z wolą państwa, a niekiedy i z wolą Boską. Rozwój świeckich nauk politycznych, a później i nauk o bezpieczeństwie oraz pokrewnych, zasada się na pojęciach podmiotowości i sprawstwa oraz licznych teoriach efektywnego sprawowania władzy⁷, które w wielu miejscach odwzorowują dawne wzorce myślenia na temat Absolutu, którego przymiotem była władza nad światem stworzonym.

Poniżej rozważane będzie pojęcie strategii, którego specyfika również zdradza pewne podobieństwa do myślenia teologicznego. Strategia była uważana za państwową wizję prowadzenia wojny (ujęcie wąskie), tudzież uporządkowania świata (ujęcie szerokie), a w XX w. wyodrębniła się w osobne pole badawcze w celu obrony państwa przed apokaliptycznymi (!) zagrożeniami, takimi jak zagłada nuklearna. Obecnie pole znaczeniowe pojęcia strategii pozostaje mocno zdywersyfikowane, ale niektóre analogie nadal są widoczne.

2. Czym są studia strategiczne?

Studia strategiczne wyłoniły się w USA w czasie zimnej wojny dla rozwijania wiedzy na temat zapewniania bezpieczeństwa państwa w epoce broni jądrowej. Rodowód zachodniej myśli strategicznej sięga jednak antyku. Samo słowo „strategia” pochodzi z języka greckiego. Jego źródłosłów to terminy: *stratos* – oddział wojskowy, *agein* – prowadzić. Od czasów Ksenofonta strategią nazywano sztukę prowadzenia wojny. Także w czasach antycznych powstało

⁷ Por. Krzysztof Pałecki. 2021. *Teoria władzy*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

pokrewne pojęcie taktyki, które dotyczyło ustawiania wojsk do walki. Współcześnie pojęcie strategii wykorzystywane jest w wielu dziedzinach wiedzy⁸.

W okresie od średniowiecza do tzw. oświecenia wojna była zjawiskiem dozwolonym i częstym, ale ograniczonym. Wojnę prowadziły różne podmioty, ale z biegiem lat monopol na przemoc uzyskało suwerenne państwo. Armie stały się zawodowe i podlegały władcy. Bycie żołnierzem stało się profesją. Jednocześnie w czasach napoleońskich i w epoce kolonializmu państwa europejskie zaczęły tworzyć ogromne armie z poboru, aby utrzymać zagarnięte posiadłości na całym świecie. Rewolucja przemysłowa pozwalała na produkcję coraz bardziej zaawansowanych typów broni. Wojna stała się poważną sprawą gospodarczą i angażowała całość rozwijającego się stale aparatu państwowego⁹. Wzrost skomplikowania pola walki sprawił, że strategia zyskała wymiar polityczny. Nowoczesna władza potrzebowała już nie pospolitego ruszenia, ale zorganizowanych systemów gospodarowania zasobami i planowania działań. Carl von Clausewitz twierdził, że wojna jest aktem przemocy mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli. Z kolei Antoine-Henri de Jomini uważał, że strategia jest planem przedsięwzięć wojskowych. Odtąd zaistniały dwa główne sposoby pojmowania strategii. Wąskie rozumienie strategii dotyczyło spraw wojskowych i sztuki prowadzenia wojen. Rozumienie szerokie uczyniło strategię instrumentem planowania politycznego¹⁰.

Demokratyzacja państw europejskich doprowadziła również do dużego zainteresowania ludności sprawami polityki i wojska. Słowo „strategia” zaczęło oznaczać polityczne planowanie najwyższego szczebla¹¹. Strategia wojskowa stała się jednym z wymiarów politycznej strategii państwowej. Z czasem obok wojskowego rozumienia strategii pojawiły się inne uprawnione rozumienia tego pojęcia – strategie polityczne, gospodarcze, dyplomatyczne. Problemami tymi zaczęli zajmować się naukowcy. Historycy skupiali się w swych badaniach na historii kampanii wojennych, ekonomiści – na szacowaniu wysiłku wojennego, mobilizacji oraz powojennej odbudowie, natomiast politolodzy – na problemach władzy zarządzającej wysiłkiem wojennym. W XX w. powstało wiele państw

⁸ Por. Stanisław Jarmoszko. 2015. *Militarne dziedzictwo a współczesne aplikacje strategii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

⁹ Michael Howard. 1990. *Wojna w dziejach Europy*. Tłum. Tadeusz Rybkowski. Wrocław: Ossolineum; John Keegan. 1998. *Historia wojen*. Tłum. Grzegorz Woźniak. Warszawa: Książka i Wiedza.

¹⁰ Tomasz Pawłuszko. 2019. „Geneza studiów strategicznych jako rdzenia programu badań nad bezpieczeństwem”. *De Securitate et Defensione. O bezpieczeństwie i obronności* 1: 72–95.

¹¹ Mirosław Banasik. 2016. *Planowanie strategiczne bezpieczeństwa narodowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

i doszło do rozpowszechnienia nacjonalizmu, a to wpłynęło na umasowienie wojen i upolitycznienie problemów bezpieczeństwa, co obserwujemy do dziś.

Po zakończeniu II wojny światowej Stany Zjednoczone stały się światowym liderem politycznym, gospodarczym i militarnym. Po trwającym całe XIX stulecie procesie dominacji na zachodniej półkuli Stany Zjednoczone w XX w. stały się globalnym hegemonem, pokonując kolejne mocarstwa europejskie. Źródłem wzrostu potęgi USA był w znacznej mierze rozwój technologii wojskowych. W pierwszej połowie XX w. na polu walki pojawiły się: broń masowego rażenia, lotnictwo, wojska pancerne i raketowe. Do zagadnień tych po II wojnie światowej dołączyły: broń atomowa, wyścig zbrojeń, wojny w Korei i w Wietnamie oraz sojusze wojskowo-polityczne nowego typu. USA zaczęły inwestować duże środki w analizę polityki bezpieczeństwa międzynarodowego. Rozwijano liczne instytuty akademickie i think tanki, mające na celu rozpoznanie problemów bezpieczeństwa światowego z perspektywy interesów USA. Tak powstały studia strategiczne.

Istotnym dla tego tekstu zagadnieniem jest fakt podjęcia przez powojennych strategów próby unaukowania strategii. Bernard Brodie zaproponował rozwój refleksji strategicznej poprzez wzorowanie się na nauce ekonomii¹². Podczas gdy ekonomia zajmuje się badaniem, w jaki sposób zasoby narodowe (materialne i ludzkie) są wykorzystywane w celu maksymalizacji dobrobytu społeczeństwa, cel badań strategii można zdefiniować podobnym pytaniem: W jaki sposób wyżej wymienione zasoby narodowe mogą być wykorzystane w celu maksymalizacji efektywności działań państwa w okresie wojny? Podobnie jak ekonomia, strategia dotyczyła dysponowania ograniczonymi zasobami dla osiągnięcia określonych celów państwowych. Celem głównym dla polityki USA stało się zwycięstwo (*theory of victory*) w zimnej wojnie oraz odstraszenie (*deterrence*) i powstrzymanie (*containment*) Związku Radzieckiego.

Brodie zachował dziewiętnastowieczny podział na wąskie i szerokie rozumienie strategii. Strategia w węższym rozumieniu dotyczyła spraw wojskowych, a w rozumieniu szerszym odnosiła się do kompleksowej analizy spraw bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego. Strategia państwowa miałyby być systemem zarządzania bezpieczeństwem narodowym¹³. Niekiedy szersze rozumienie nazywa się dzisiaj polityką bezpieczeństwa (*security policy*). Argumenty Brodiego na rzecz unaukowania strategii były następujące:

¹² Bernard Brodie. 1949. „Strategy as Science”. *World Politics* 1 (4): 467–488.

¹³ Gene M. Lyons. 1963. „The Growth of National Security Research”. *The Journal of Politics* 25 (3): 489–490.

1. wojna opiera się na doświadczeniu poprzednich wojen, ale teraz, gdy wynaleziono broń atomową, każda wojna może być ostatnią, dlatego teoria musi podążać za praktyką;
2. nauka oferuje systematyczną refleksję; analityk wyposażony w naukową wiedzę o sprawach strategicznych dla społeczeństwa dysponuje narzędziami, by badać zdarzenia przyszłe i unikać błędów zagrażających bezpieczeństwu państwa i społeczeństwa;
3. wojna jest zjawiskiem skomplikowanym i wymaga kompleksowego podejścia¹⁴.

Stratedzy z czasów zimnej wojny uważali, że unaukowanie strategii pozwoli zastąpić wojskowy żargon pojęciami naukowymi. Ponadto wykształcenie strategiczne powinno być powiązane także z wiedzą z zakresu zarządzania, polityki i stosunków międzynarodowych. Celem nowej teorii strategii było nie tylko budowanie podstaw bezpieczeństwa państwa, lecz i szkolenie nowego typu decydentów i dowódców wojskowych.

Głównym przedmiotem zainteresowania amerykańskiej szkoły studiów strategicznych było wykorzystanie wojny atomowej/wodorowej w strategii USA. Pojawienie się tak dalece niebezpiecznej broni oznaczało konieczność wynalezienia refleksji zupełnie innego typu. Przez stulecia myśliciele wojskowi i polityczni analizowali różne wymiary przemocy konwencjonalnej. Posiadanie przez przeciwnika broni atomowej wymagało zmiany logiki myślenia o wojnie. Ryzyko takiej wojny należało racjonalizować i ograniczać. Doprowadziło to do zwiększenia roli refleksji politologicznej w myśleniu strategicznym¹⁵. Popularność zyskała szkoła systemowa i teorie gier. Na znaczeniu straciła z kolei ekonomia, której zadania stały się wtórne (szacowanie kosztów wojny) wobec strategii polityczno-militarnych.

Na przełomie lat 80. i 90. XX w. pojawiło się wiele prac podsumowujących refleksję w obrębie studiów strategicznych¹⁶. Zakończenie zimnej wojny doprowadziło do zmian w całym programie badawczym studiów nad bezpieczeństwem. W latach 90. XX w. popularność zyskały studia bezpieczeństwa (*security*

¹⁴ Brodie. 1949. „Strategy as Science”, 474–476.

¹⁵ Zrozumiano to już w PRL i dość szybko wydano tłumaczenia zachodnich klasyków strategii: Bernard Brodie. 1963. *Strategia w erze broni rakietowej*. Tłum. Antoni S. Wayda. Warszawa: Wydawnictwo MON; Andre Beaufre. 1963. *Wstęp do strategii*. Tłum. Franciszek Dziedzic. Warszawa: Wydawnictwo MON; Basil H. Liddell Hart. 1959. *Strategia. Działanie pośrednie*. Tłum. Edward Bagiński. Warszawa: Wydawnictwo MON.

¹⁶ Daniel Baldwin. 1995. „Security Studies and the End of Cold War”. *World Politics* 48: 117–141; Helga Haftendorn. 1991. „The Security Puzzle: Theory-Building and Discipline-Building in International Security”. *International Studies Quarterly* 35 (1): 3–17.

studies), które analizowały nowe problemy, m.in. bezpieczeństwa ekonomicznego, społecznego czy ekologicznego¹⁷. Badacze chcieli analizować problemy energii, żywności, praw człowieka, operacji pokojowych, nacjonalizmu czy terroryzmu. Globalna rywalizacja mocarstw stała się na kilkanaście lat tematem nieaktualnym. Problematyka strategii militarnej i politycznej stała się tylko specjalizacją w ramach szerszej dziedziny wiedzy. Stany Zjednoczone zaczęły projektować liberalny porządek międzynarodowy, promując liczne instytucje współpracy państw oraz integrowanie gospodarki światowej w duchu zachodniego kapitalizmu.

Pierwsze dekady XXI w. przyniosły zmianę myślenia na temat strategii. Głównymi procesami stały się kolejno: globalizacja, integracja europejska, rewolucja telekomunikacyjna, wzrost potęgi Chin, rewolucja energetyczna w USA i rewolucja sztucznej inteligencji. Każdy z tych procesów składał się z dużej liczby pomniejszych wydarzeń, które przywróciły do łask refleksję strategiczną. W chaosie licznych zmian powróciła potrzeba uporządkowania i racjonalizacji działań państw i firm globalnych. Kluczowe państwa i organizacje międzynarodowe zaczęły publikować swoje wizje, plany, strategie rozwoju i bezpieczeństwa oraz ewaluacje rozmaitych procesów międzynarodowych. Strategie zaczęły publikować również regiony i miasta. Ponowny wzrost znaczenia ekonomii spopularyzował idee zarządzania strategicznego, skąd słowo „strategia” trafiło do najróżniejszych obszarów życia, takich jak: marketing, moda, zakupy czy terapia.

Porażki państw zachodnich w procesie promowania demokracji, a także wzrost siły Chin i Rosji doprowadził do relatywnego spadku znaczenia USA i Unii Europejskiej na świecie¹⁸. Na obrzeżach Europy pojawiły się liczne konflikty polityczne i militarne, począwszy od Białorusi i Ukrainy, aż po kraje Kaukazu, Turcję, Syrię, Irak, Izrael, Egipt, Etiopię i kraje Afryki Północnej. Najbardziej wpływowym wydarzeniem dla zachodniego myślenia strategicznego stała się wojna rosyjsko-ukraińska, toczona bez formalnego wypowiedzenia *de facto* od 2014 r.¹⁹ W obliczu tych wszystkich wydarzeń powróciła również potrzeba refleksji strategicznej o węższym charakterze militarnym i politycznym.

¹⁷ Tomasz Pawłuszko. 2018. „Kierunki badań w światowych studiach nad bezpieczeństwem”. *Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego* 12 (2): 177–194.

¹⁸ Marek Madej. Red. 2017. *Wojny Zachodu. Interwencje zbrojne państw zachodnich po zimnej wojnie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

¹⁹ Por. Roman Kuźniar. Red. 2022. *Bezpieczeństwo Polski w świetle wojny na Wschodzie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

3. Współczesny kształt studiów strategicznych

Na przełomie tysiącleci refleksja nad strategią była bardzo rozwodniona z powodu szybkiej popularyzacji szerokich tematycznie studiów bezpieczeństwa. Spośród trzech podstawowych wzorów relacji międzynarodowych, czyli współpracy, rywalizacji i walki, zaczęła dominować współpraca²⁰. W rezultacie logika ekonomiczna (współpraca, zysk, korzyści, przydatność, sukces, bogactwo) zaczęła dominować nad logikę polityczno-militarną (konflikt, zwycięstwo, władza, status, przemoc, kontrola). Doprowadziło to do licznych konsekwencji.

Świat zachodni doprowadził do ekonomizacji i socjologizacji pojęcia wojny. Uznano, że wojna jest nieopłacalna i nieracjonalna, a zamiast tradycyjnych działań zbrojnych skupiono się na wyjaśnianiu konfliktów wewnętrznych. Mary Kaldor (1998) pisała o kryminalizacji wojen i zacieraniu się różnic między żołnierzem a cywilem. Wang Xiangsui i Qiao Liang (1999) pisali o wojnie bez zasad, gdyż obecnie dzięki technologii wszystko może stać się bronią. Rupert Smith (2004) pisał o wojnach „niewyraźnych”, a Martin van Creveld (2006) o wojnach „asymetrycznych”. Ogromną karierę w debacie publicznej zrobiła „wojna hybrydowa” Franka Hoffmana (2007), a niemniej sławna stała się wizja „wojny nowej generacji” wedle gen. Walerija Gierasimowa (2013). Geraint Hughes spopularyzował koncepcję „wojny zastępczej”, a Mark Galeotti rozpropagował ideę „weaponizacji”, czyli uczynienia wszystkiego bronią (2021). Amerykańska armia zaczęła promować nowy rodzaj wojowania, nazywany „operacją wielodomenową” (2018). Pojęcie wojny zredukowano do różnych typów „zorganizowanej przemocy”. Zapomniano o twierdzeniach Clausewitza, że wojna pozostaje narzędziem polityki²¹. Również zapomniano o tradycyjnej strategii militarnej. Agresywna polityka Rosji doprowadziła do powrotu myślenia o militarnym wymiarze strategii. Także niewielkie państwa zaczęły rozwijać akademie wojskowe, poszerzać edukację i debatę publiczną o zagadnienia bezpieczeństwa i ochrony ludności.

Ostatnie dekady doświadczeń prowadzą do wzrostu samoświadomości badaczy strategii, co sprawia, że potrzebne jest ponowne zakreślenie obszaru badań

²⁰ Mirosław Sułek. 2012. Prakseologiczna teoria stosunków międzynarodowych. W *Wieloiinterdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*. Red. Andrzej Gałganek, Edward Haliżak, Marek Pietraś, 269–286. Warszawa: Wydawnictwo Rambler.

²¹ Krótki spis najnowszych koncepcji wojny pochodzi z opracowania wystąpienia autora na Interdyscyplinarnym Areopagu, które opublikowano jako: Tomasz Pawłuszko. 2024–2025. „Polityczne teorie wojny – trzy ujęcia”. Indeks. Magazyn Uniwersytetu Opolskiego 9–10 (249–250): 58–60.

studiów strategicznych. Powinien on uwzględniać zarówno ustalenia historyczne, jak i nowe trendy debaty publicznej, o których wspomniano wyżej. Uporządkowanie problemu pozwoli dostrzec sposoby pracy w danym polu badawczym i określić ich znaczenie dla rozwoju dalszej refleksji.

W powyższym wywodzie zwróciłem uwagę na obecność wąskiego i szerokiego rozumienia strategii, które jest faktem od przynajmniej XIX w. Uważam, że podział ten zachowuje aktualność, czego przykładem była debata nad studiami bezpieczeństwa w latach 90. XX stulecia. Badacze wojen wskazywali na konieczność zawężenia refleksji do studiów nad użyciem przemocy przez państwa. Przykładem takiego podejścia były argumenty Stephena Walta z 1991 r.²² Ujęcie to opiera się na powrocie do „złotej ery” studiów strategicznych w USA w czasie zimnej wojny. Ignoruje jednak liczne nowe tematy (gospodarka) i podmioty (terroryści, powstańcy, hakerzy) powodujące przemoc niezależnie od polityki państw. Przykładem szerszego rozumienia problemu są prace Barry’ego Buzana i badaczy dawnej tzw. Szkoły Kopenhaskiej, którzy opowiadali się za badaniem pięciu sektorów bezpieczeństwa państwa (militarny, polityczny, ekonomiczny, społeczny, ekologiczny)²³. Buzan podkreślał, że państwa mają różne cele w poszczególnych sektorach (odpowiednio: przetrwanie, suwerenność, dobrobyt, tożsamość, zrównoważony rozwój), dlatego niezbędne jest szerokie i problemowe ujęcie strategii, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii niemilitarnych.

Powyżej podniesiono również kwestię poziomów analizy, co jest znamienne dla politologów, którzy pod pojęciem „polityka” rozumieją kilka różnych rzeczy. W języku angielskim „polityka” rozumiana jest jako „gra kilku graczy o władzę” (*politics*), „podejmowanie decyzji i prowadzenie działań danej instytucji” (*policy*) oraz „idee polityczne” (*polity*). Prowadzi to do rozróżnienia na poziom państwowy/narodowy i międzynarodowy. W ramach tego pierwszego bada się strategię konkretnego państwa (*policy*), a w ramach drugiego studiuje się strategię wielu państw w ich wzajemnych relacjach (*politics*). Rozróżnienia te prowadzą do opracowania matrycy studiów strategicznych, którą zarysowano poniżej. Numeracja ćwiartek wskazuje kolejność poziomów analizy od najbardziej szczegółowego do najbardziej ogólnego.

²² Stephen Walt. 1991. „The Renaissance of Security Studies”. *International Studies Quarterly* 35 (2): 211–239.

²³ Barry Buzan. 1983. *People, States, and Fear. National Security Problem in International Relations*. Brighton: Wheatsheaf Books.

Tabela 2. Macierz studiów strategicznych

	Perspektywa narodowa	Perspektywa międzynarodowa
Rozumienie wąskie	1. Analiza strategii bezpieczeństwa militarnego państwa	3. Analiza międzynarodowych stosunków militarnych
Rozumienie szerokie	2. Analiza strategii bezpieczeństwa narodowego	4. Kompleksowa analiza strategiczna/polistrategiczna

Źródło: opracowanie własne.

Obecnie w studiach strategicznych mieści się kilka tematów. Wedle perspektywy narodowej studia strategiczne obejmują analizę problemów bezpieczeństwa militarnego jednego państwa lub analizę całościowej strategii państwowej (także kwestie niemilitarne). Prace są prowadzone z perspektywy jednego państwa. Badane są np. silne strony i słabości tego państwa oraz wpływ czynników zewnętrznych. Zgodnie z perspektywą międzynarodową bada się grę państw (lub innych podmiotów) w ramach układów międzynarodowych stosunków militarnych (rozumienie wąskie) lub całościowe strategie państw we wzajemnych interakcjach (rozumienie szerokie). W perspektywie międzynarodowej nie przyjmujemy spojrzenia jednego z państw, ani nie „kibicujemy” mu. Zwracamy ogólnie uwagę na całość układu sił i poruszające się w nim elementy i ich relacje. Pozwala to badać złożone procesy, takie jak rozwój wschodniej flanki NATO (ujęcie wąskie – tematyka *stricte* militarna), negocjacje wokół irańskiego programu nuklearnego czy amerykańsko-chińskie konflikty handlowe (ujęcie szerokie).

Każde z ujęć jest fragmentaryczne i ma swoje ograniczenia. Problemy ujęć wąskich, skupionych na kwestiach militarnych, to np. brak dostępu badaczy do bieżących spraw wojska, istnienie trudno uchwytej przemocy niemilitarnej, istnienie stosujących przemoc aktorów niepaństwowych, czy problemy pozamilitarne, takie jak presja gospodarcza lub działania wirtualne. Problemem może być również trudne powiązanie czynników militarnych z pozamilitarnymi. Współczesne strategie są faktycznie sektorowe, gdyż np. kwestie, jak migracje, inwestycje, energia, demografia, specjalizacja w handlu, poziom technologii, wpływają na określenie interesów i następnie strategii działań militarnych państw(a). Co więcej, wiele procesów ma miejsce poza państwem i badacz wyspecjalizowany w jednym państwie może mieć problem z ich identyfikacją.

Problemy ujęć szerokich to „rozwodnienie” i wszelkie ryzyka związane z interdyscyplinarnością, takie jak banalizacja problemu, nadmierne uproszczenia, błędne określenie relacji zmiennych itp. Rozpoznawanie strategii państwowych wymaga wiedzy z zakresu instytucji państwa i sposobów reagowa-

nia na problemy zewnętrzne. Natomiast kompleksowa analiza strategiczna wymaga znajomości trudnych do uchwycenia procesów transnarodowych, mających wpływ na państwo/a. Na przykład negocjacje między Rosją a Ukrainą wpłyną na cały zachodni porządek międzynarodowy w kilku jego sektorach (także energia, żywność *etc.*) i trudno ocenić w jakim zakresie.

Powyższe uwagi wskazują na trudności, przed którymi stoją współczesne studia strategiczne. Z całą pewnością można przyjąć, że celem studiów strategicznych jest tworzenie wiedzy na temat strategii państwowych ze szczególnym uwzględnieniem reakcji państw(a) na problemy bezpieczeństwa międzynarodowego. Państwa obserwują własne środowisko bezpieczeństwa i reagują, podejmując określone działania dla realizacji własnych celów. Jak jednak rozpoznać te cele i jak zaprojektować działania państwa? Zagadnienie to jest tak pojemne, że wymaga odwołania do szerokich kategorii pojęciowych nauk społecznych. Jednym z najszerzych z nich jest kultura, którą należy rozumieć jako całość dorobku materialnego i niematerialnego, związanego z przetrwaniem danej jednostki politycznej (a w innych sektorach: suwerennością, dobrobytem, tożsamością, zrównoważonym rozwojem). Założenie kultury jako tła dla strategii państw(a) wymaga pogłębionych studiów nad tym, co tworzy tak zdefiniowaną kulturę. Jakie są zasoby materialne i niematerialne w każdym sektorze strategii i jak je budować? Tym samym przyjmuje się, że tworzenie, utrzymanie i rozwój strategii państw(a) wymaga posiadania wiedzy na temat kultury strategicznej. W historii studiów strategicznych zaniedbanie kwestii kultury prowadziło do różnych kryzysów, takich jak interwencje USA w Wietnamie czy w Iraku. Inaczej bardzo trudne będzie rozpoznanie dorobku kulturowego do oceny przeszłych oraz programowania bieżących i przyszłych działań instytucji państwa. Dlatego rozwój środowiska akademickiego studiów strategicznych musi być sposobem na kształtowanie kultury strategicznej państwa.

4. Polskie środowisko studiów strategicznych

Po zakończeniu zimnej wojny rozwój studiów strategicznych w Polsce miał miejsce zarówno wśród środowisk cywilnych, jak i wojskowych. Obecnie są one powiązane poprzez rozmaite instytucje i oczekiwania debaty publicznej. Głównym ośrodkiem studiów strategicznych w kraju stał się w latach 90. XX w. Uniwersytet Warszawski. W połowie lat 90. rozpoczęto wydawanie tam czasopisma „Rocznik Strategiczny”, które podsumowywało kluczowe wydarzenia z danego roku. Rocznik ukazuje się do dziś, a środowisko stale jest skupione

wokół prof. Romana Kuźniara, byłego szefa PISM i doradcy ds. bezpieczeństwa jednego z prezydentów RP²⁴. W kolejnej dekadzie powołano we Wrocławiu „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego”, który współtworzyli przez lata prof. Piotr Mickiewicz i prof. Krzysztof Kubiak, a następnie prof. Helena Wyligąła. Po 2011 r. w Poznaniu, dzięki aktywności prof. Sebastiana Wojciechowskiego i jego zespołu, zaczął ukazywać się „Przegląd Strategiczny” – jedno z pierwszych polskich czasopism nauk społecznych, indeksowanych w globalnych bazach SCOPUS i innych. Oprócz tych trzech czasopism istnieje kilku wydawców, którzy publikują prace monograficzne w tym zakresie. Instytucje związane z polską armią wydają liczne periodyki, takie jak: „Przegląd Sił Zbrojnych”, „Polska Zbrojna”, Kwartalnik „Bellona”, „Studia Bezpieczeństwa Narodowego” (Wojskowa Akademia Techniczna) czy „Security & Defence Quarterly” (Akademia Sztuki Wojennej). Wpływowy jest periodyk „Wiedza Obronna”, wydawany od 1973 r. przez Towarzystwo Wiedzy Obronnej.

Ponadto istnieje łącznie kilkanaście innych czasopism specjalistycznych oraz portali (Defence24, Radar, DziennikZbrojny i inne) zajmujących się studiami strategicznymi oraz coraz popularniejszą geopolityką/geostrategią. Współpraca kilku ośrodków spowodowała powstanie Konsorcjum Katedr Studiów Strategicznych, które przekształciło się w Stowarzyszenie Studiów Strategicznych z siedzibą w Warszawie²⁵. Pomimo istnienia kilku uniwersyteckich katedr studiów strategicznych w Polsce nie wyodrębniono jednak osobnego kierunku studiów. Studia strategiczne były specjalizacją na kierunku „stosunki międzynarodowe” lub kursem podyplomowym np. w ramach kierunku Studium Bezpieczeństwa Narodowego. Próby powołania osobnego kierunku podjęły w Polsce Uniwersytet w Siedlcach i Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie po 2023 r.

Środowisko spotyka się na forach kilku corocznych konferencji, jakimi po 2015 r. stały się: Jagiellońska Konferencja Bezpieczeństwa (sześć edycji do końca 2025 r.), Zjazd Katedr Bezpieczeństwa (odbyły się cztery zjazdy, a następnie przekształcono wydarzenie w Kongres Nauk o Bezpieczeństwie), a później „Bezpieczeństwo euroatlantyckie i polityka Federacji Rosyjskiej” (sześć edycji do końca 2025 r.). Konferencje na temat bezpieczeństwa międzynarodowego organizuje corocznie również Uniwersytet Jana Kochanowskiego podczas Międzynarodowego Salonu Przemysłu Obronnego w Kielcach. Duże znaczenie miała

²⁴ Także prof. Kuźniar napisał pierwszy podręcznik: Roman Kuźniar. 2006. *Polityka i siła. Zarys studiów strategicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

²⁵ Stowarzyszenie Studiów Strategicznych, <https://studiastrategiczne.pl/>.

też praca środowisk wojskowych, które regularnie wydają publikacje i organizują konferencje naukowe i eksperckie, takie jak konferencja GLOBSTATE (Centrum Doktryn i Szkolenia SZ RP w Bydgoszczy), Security & Forecasting (SEC, organizowane przez Akademię Sztuki Wojennej) i kilka innych. Ważnym wydarzeniem dla polskich studiów strategicznych są międzynarodowe kongresy, takie jak „Warsaw Security Forum” (organizator: Fundacja Pułaskiego), „Defence24 Day” (organizator: portal Defence24) czy konferencja „Strategic Ark” (organizator: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych). Tematyka strategii pojawia się również podczas cenionych kongresów gospodarczych, takich jak: Forum Ekonomiczne w Karpaczu, Krynica Forum czy Europejski Kongres Gospodarczy w Katowicach. Kluczowe polskie koncerny, takie jak Orlen, czy Polska Grupa Zbrojeniowa, posiadają własne zespoły analityczne, wyspecjalizowane w problematyce strategii i analityce bezpieczeństwa.

Środowiska wojskowe i cywilne razem współpracowały przy kilkuletnim projekcie NUP 2X35, który poświęcony był analizie środowiska bezpieczeństwa międzynarodowego Polski do 2035 r.²⁶ Projekt ten nawiązywał również do analiz strategicznych Narodowy Program Foresight prowadzonych przy Polskiej Akademii Nauk, o czym pisałem już kilka lat temu²⁷. Po inwazji wojsk rosyjskich na Ukrainę w 2022 r. zaczęły powstawać liczne inicjatywy poświęcone tematyce studiów strategicznych, takie jak firmy konsultingowe (Strategy & Future), uaktywniły się think tanki (Centrum Stosunków Międzynarodowych, Fundacja Pułaskiego, Instytut Sobieskiego, Instytut Nowej Europy i inne), a także liczne kanały internetowe, podcasty i raporty.

Łącznie środowisko specjalistów studiów strategicznych w Polsce liczy obecnie około 100 osób, związanych ze środowiskami wojskowymi i cywilnymi, w tym także biznesowymi. Do zasobów środowiska należą ugruntowane instytucje akademickie (katedry, czasopisma, książki, kanały medialne) oraz znaczny dorobek naukowy, publicystyczny i medialny, wypracowany w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Co roku odbywają się liczne konferencje, o których wspomniano wyżej. Nadal istnieje pewien podział środowisk, ponieważ funkcjonują one w dwóch obiegach – cywilnym i wojskowym.

Co robi polskie środowisko studiów strategicznych? Polscy badacze analizują rywalizację mocarstw, monitorują wojnę w Ukrainie oraz inne konflikty zbrojne na świecie, studiują problemy instytucji międzynarodowych i zagad-

²⁶ Analiza środowiska bezpieczeństwa w perspektywie 2035 roku. 2020. Bydgoszcz: Centrum Doktryn i Szkolenia Sił Zbrojnych RP im. Gen. Broni Władysława Sikorskiego.

²⁷ Tomasz Pawłuszko. 2018. „Kwestia bezpieczeństwa w Narodowym Programie Foresight Polska 2020 w kontekście polskich strategii rozwoju”. *Studia Politologiczne* 49: 51–71.

nienia handlu bronią czy modernizacji armii, a także piszą o nowych problemach bezpieczeństwa²⁸. Coraz więcej jest seminariów problemowych i metodycznych, które odbywają się również w Internecie. W marcu 2025 r. ukazała się antologia (ponad 1200 stron) klasycznych tekstów z obszaru studiów strategicznych pt. *Twórcy nowoczesnej strategii*, która będzie dużą pomocą w popularyzacji wiedzy strategicznej również wśród biznesu²⁹. Ukazuje się coraz więcej raportów, a przyszłością będzie pogłębienie współpracy sektora militarnego i pozamilitarnego np. poprzez rozwój rynku ekspertyz, szkoleń, warsztatów, symulacji i gier decyzyjnych.

5. Wyzwania studiów strategicznych

Jakie są wyzwania polskich studiów strategicznych? Głębsze rozważenie tej kwestii wymaga badań ankietowych i pogłębionych wywiadów, ale wstępne obserwacje wskazują na to, że problemy należy podzielić na teoretyczne i praktyczne.

Głównym problemem teoretycznym wydaje się zależność od ogólnych teorii i koncepcji amerykańskich. Proces powstawania studiów strategicznych zarysowano na początku tego artykułu. Powstały one wokół amerykańskich decydentów i wojska, a ich celem było wyjaśnianie elitom świata „zimnej wojny”. Amerykańskie pochodzenie wielu koncepcji sprawia, że nie obejmują wielu zagadnień interesujących dla państwa średniego. Państwo takie jak Polska nie posiada broni atomowej, nie walczy o światową hegemonię, lecz zajmuje się problemami regionalnymi, takimi jak: wzrost potencjału gospodarczego, przewyższanie zależności, rozwój instytucji bezpieczeństwa europejskiego czy budowa przemysłu zbrojeniowego. Obserwacja gry mocarstw jest istotna, ale kluczowe jest rozpoznanie tej kwestii z własnej perspektywy³⁰. Także dlatego podziały wśród środowisk eksperckich w Polsce są dużym problemem, gdyż dorobek światowy i krajowy nie są odpowiednio przetwarzane. Kłopotem może być również rozmywanie się przedmiotu studiów, co wynika z auto-

²⁸ Dobrym przykładem tematyki podejmowanej przez badaczy są prace zbiorowe wydawane pod redakcją prof. Mirosława Banasika w wydawnictwie Difin (około dziesięć tomów).

²⁹ Hal Brands. Red. 2025. *Twórcy nowoczesnej strategii. Od starożytności do ery cyfrowej*. Tłum. Barbara Kocowska, Michał Glatki, Jarosław F. Dąbrowski. Warszawa: MT Biznes.

³⁰ Por. świetną pracę polskiego dyplomaty: Przemysław Grudziński. 2008. *Państwo inteligentne. Polska w poszukiwaniu międzynarodowej roli*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

nomizacji pól badawczych, takich jak: badania ryzyka, foresight, geopolityka czy obronność.

Głównym problemem praktycznym jest natomiast niewielki dostęp do decydentów i ograniczone możliwości moderowania debaty publicznej. Polscy decydenci nie posiadają potrzeb refleksji strategicznej, co wynika z braku przygotowania państwowego, wynikającego zapewne ze stuleci zależności od innych. Jako państwo średnie Polska powinna zwiększyć zdolności adaptacji i działać proaktywnie na rzecz korzystnej dla Warszawy sytuacji międzynarodowej. Na konferencji „Polska strategia” w styczniu 2025 r. Roman Kuźniar podzielił sposoby myślenia strategicznego w Polsce na: (1) strategiczne, (2) a-strategiczne, (3) nie-strategiczne oraz (4) błędne strategie³¹. Dużym kłopotem jest słabość racjonalnego planowania i myślenia o kosztach i zyskach potencjalnych przedsięwzięć, co prowadzi do błędnej percepcji zagrożeń i działań własnych. Zmiana tej sytuacji będzie dużym wyzwaniem dla rozwoju polskich studiów strategicznych.

Polscy decydenci popierają liberalny porządek międzynarodowy, który przyniósł Polsce duże korzyści w ostatnich 30 latach, ale z drugiej strony nadal funkcjonują wśród idei równości narodów, traumy rozbiorów i utraty państwa, romantyzmu, pasywności, klientelizmu i innych elementów polskiej kultury strategicznej, ukształtowanej w minionych stuleciach³². Wielu badaczy zwraca uwagę na impulsywność polskiej debaty publicznej i słabość instytucji formalnych oraz nieformalnych³³, co sprawia, że działania elit państwa są podatne na opinie partyjne i środowiska tzw. influencerów. Topowi polscy politycy (oficjalne wypowiedzi takich osób, jak J. Kaczyński, R. Sikorski, T. Siemoniak) często publicznie przyznają, że czytają i czerpią inspirację z popularnej literatury geopolitycznej, tworzonej przez lokalnych publicystów, a nie przez profesjonalistów wojskowych i cywilnych. Niski poziom świadomości strategicznej elit sprawia, że nie mają one dostępu do rozwiązań problemów politycznych na świecie i pozostają reaktywne wobec polityki innych państw. W epoce licznych kryzysów (wojny, migracje, problemy energetyczne, katastrofy naturalne, ograni-

³¹ Roman Kuźniar, referat niepublikowany, wygłoszony 27 stycznia 2025 r. na konferencji Stowarzyszenia Studiów Strategicznych pt. „Polska strategia”, Uniwersytet Warszawski.

³² Janusz Kochanowicz. 2012. Peryferie i centrum. Gdzie będzie Polska w roku 2050?. W *Wizja przyszłości Polski. Studia i analizy*. T. 3. Red. Bogdan Galwas, Leszek Kuźnicki, 53–77. Warszawa: Polska Akademia Nauk.

³³ Andrzej Zybała. 2016. *Polski umysł na rozdrożu. Wokół kultury umysłowej w Polsce. W poszukiwaniu źródeł niepowodzeń części naszych działań publicznym*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.

czone zasoby, zadłużenie, prowokacje, działania hybrydowe) studia strategiczne stoją przed szansą stworzenia bardzo potrzebnej i wpływowej gałęzi wiedzy.

Podsumowanie

Tekst miał odpowiedzieć na kilka pytań. W kolejnych sekcjach rozważono, czym są studia strategiczne, jaka jest ich przydatność i jakie tematy należy współcześnie podjąć. Pozostaje rozważenie kwestii ostatniej: Jak budować środowisko naukowo-ekspertkie w tym obszarze?

Po przeglądzie zasobów będących w dyspozycji istniejących instytucji należy przyjąć, że podstawowymi zadaniami jest odpowiedź na dwa kluczowe wyzwania, wymienione w sekcji wyżej. Pierwszym wyzwaniem teoretycznym jest rozwój warsztatu, a drugim – rozbudowa praktycznych wpływów środowiska na decydentów i opinię publiczną. Oba te postulaty wiążą się z tworzeniem wspólnoty epistemicznej, o której wspomniano na początku tekstu. Aby eksperci dysponowali określonymi umiejętnościami i zdolnościami ich komunikowania, potrzebne są działania własne środowiska, które wzmocnią jego rangę w nauce i debacie publicznej. Katalog dobrych praktyk w tym zakresie sformułowali kilkanaście lat temu skandynawscy badacze budujący wpływowe obecnie „studia nad pokojem”. Zdaniem P. Wallensteena ważne dla rozwoju środowiska są określone działania, które wskazano poniżej:

- chronić podstawową ideę – temat strategii; czynnikiem wspierającym jest fakt, że niewielka liczba badaczy może łatwo się porozumieć;
- osiągnąć najwyższy standard kompetencji – niezbędny dla dydaktyki i badań, przyciąganie najlepszych studentów, współpraca zamiast rywalizacji;
- utrzymać potencjał jednostek naukowych – oszczędność wydatków;
- zdobyć międzynarodowe uznanie – np. kreowanie debaty międzynarodowej³⁴.

Powyższe sugestie budzą aprobatę autora, ponieważ odwołują się do podnoszenia kompetencji oraz do integracji środowiska eksperckiego, co zwiększy jego widoczność dla decydentów i opinii publicznej. Warto zauważyć, że procesy te już mają miejsce, o czym napisano wyżej. W ciągu dekady do kilku niszowych czasopism dołączyły nowe periodyki, liczne wydarzenia, zwiększyła się ekspozycja

³⁴ Peter Wallenstein. 2011. *Peace research. Theory and practice*. London – New York: Routledge, 5–10.

zycja medialna i zapotrzebowanie opinii publicznej. Integruje się również środowiska cywilne i wojskowe, a także aktywność organizacji pozarządowych.

Nadal jest jednak wiele do zrobienia. Do pełnej triady potrzebne jest zwiększenie współpracy na styku sektora publicznego z biznesem, którego potrzeby informacyjne w dziedzinie strategii znacznie wzrosły (zwłaszcza w obszarze analizy ryzyka geopolitycznego). Temat ten nie był szerzej rozważany w tym szkicu. Liderem polskiego środowiska studiów strategicznych pozostaną zapewne badacze z Uniwersytetu Warszawskiego, którzy zapoczątkowali formułę współpracy wiodących środowisk naukowych. Potrzebne jest jednak szersze otwarcie na media i innych interesariuszy, aby prace naukowe i eksperckie trafiały do obiegu tam, gdzie jest na nie zapotrzebowanie. Duże perspektywy rozwoju stoją przed badaczami związanymi z takimi dyscyplinami nauki, jak: nauki o bezpieczeństwie, nauki o polityce i administracji oraz nauki o stosunkach międzynarodowych. Ważnym elementem dyskursu wokół strategii państwowych mogą stać się nauki ekonomiczne, co zakładał już Bernard Brodie, ale w chwili obecnej udział ekonomistów w debacie pozostaje minimalny.

Szczególne szanse stoją przed badaczami z mniejszych ośrodków akademickich, które uzyskały uprawnienia w zakresie nauk o bezpieczeństwie i czynnie współpracują z siłami zbrojnymi i innymi instytucjami bezpieczeństwa państwa. Większość teorii stosowanych w polu studiów strategicznych pochodzi jednak nadal głównie z nauk o polityce i administracji. Przed wszystkimi interesariuszami stoi jednak wyzwanie, aby tworzyć nowoczesną refleksję ekspercką, dostosowaną do realiów państwa średniego, takiego jak Polska.

*

Bibliografia

- Analiza środowiska bezpieczeństwa w perspektywie 2035 roku. 2020. Bydgoszcz: Centrum Doktryn i Szkolenia Sił Zbrojnych RP im. Gen. Broni Władysława Sikorskiego.
- Baldwin Daniel. 1995. „Security Studies and the End of Cold War”. *World Politics* 48: 117–141.
- Banasik Mirosław. 2016. *Planowanie strategiczne bezpieczeństwa narodowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Beaufre Andre. 1963. *Wstęp do strategii*. Tłum. Franciszek Dziedzic. Warszawa: Wydawnictwo MON.

- Brands Hal. Red. 2025. *Twórcy nowoczesnej strategii. Od starożytności do ery cyfrowej*. Tłum. Barbara Kocowska, Michał Glatki, Jarosław F. Dąbrowski. Warszawa: MT Biznes.
- Brodie Bernard. 1949. „Strategy as Science”. *World Politics* 1(4): 467–488.
- Brodie Bernard. 1963. *Strategia w erze broni rakietowej*. Tłum. Antoni S. Wayda. Warszawa: Wydawnictwo MON.
- Buzan Barry. 1983. *People, States, and Fear. National Security Problem in International Relations*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- Górnisiewicz Arkadiusz. 2016. „Nauka o państwie a teologia w ujęciu Hansa Kelsena”. *Politeja* 6 (45): 87–107.
- Grudziński Przemysław. 2008. *Państwo inteligentne. Polska w poszukiwaniu międzynarodowej roli*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Haftendorn Helga. 1991. „The Security Puzzle: Theory-Building and Discipline-Building in International Security”. *International Studies Quarterly*, 35 (1): 3–17.
- Howard Michael. 1990. *Wojna w dziejach Europy*. Tłum. Tadeusz Rybkowski. Wrocław: Ossolineum.
- Jarmoszko Stanisław. 2015. *Militarne dziedzictwo a współczesne aplikacje strategii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Keegan John. 1998. *Historia wojen*. Tłum. Grzegorz Woźniak. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kochanowicz Janusz. 2012. Peryferie i centrum. Gdzie będzie Polska w roku 2050?. *W Wizja przyszłości Polski. Studia i analizy*. T. 3. Red. Bogdan Galwas, Leszek Kuźnicki, 53–77. Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Kuźniar Roman. 2006. *Polityka i siła. Zarys studiów strategicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kuźniar Roman. Red. 2022. *Bezpieczeństwo Polski w świetle wojny na Wschodzie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Liddell Hart Basil H. 1959. *Strategia. Działanie pośrednie*. Tłum. Edward Bagiński. Warszawa: Wydawnictwo MON.
- Lyons Gene M. 1963. „The Growth of National Security Research”. *The Journal of Politics* 25 (3): 489–508.
- Madej Marek. Red. 2017. *Wojny Zachodu. Interwencje zbrojne państw zachodnich po zimnej wojnie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mearsheimer John, Rosato Sebastian. 2024. *Jak myślą państwa? Racjonalność w polityce zagranicznej*. Tłum. Jan Sadkiewicz. Warszawa: Prześwity.
- Pąlecki Krzysztof. 2021. *Teoria władzy*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Pawłuszko Tomasz. 2017. „Polish Approach To Security Studies. Between Political Science And Economy”. *Miscellanea Oeconomicae* 21 (4): 105–116.

- Pawłuszko Tomasz. 2018. „Kierunki badań w światowych studiach nad bezpieczeństwem”. *Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego* 12 (2): 177–194.
- Pawłuszko Tomasz. 2018. „Kwestia bezpieczeństwa w Narodowym Programie Foresight Polska 2020 w kontekście polskich strategii rozwoju”. *Studia Politologiczne* 49: 51–71.
- Pawłuszko Tomasz. 2019. „Geneza studiów strategicznych jako rdzenia programu badań nad bezpieczeństwem”. *De Securitate et Defensione. O bezpieczeństwie i obronności* 1: 72–95.
- Pawłuszko Tomasz. 2020. *Nauki o bezpieczeństwie. Budowanie szkoły naukowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Pawłuszko Tomasz. 2023. „The conflict between Russia and Ukraine: The causes of the war, security studies and the formation of an epistemic community in Poland”. *Security. Theory and Practice* 3: 11–28.
- Pawłuszko Tomasz. 2024–2025. „Polityczne teorie wojny – trzy ujęcia”. *Indeks. Magazyn Uniwersytetu Opolskiego* 9–10 (249–250): 58–60.
- Sułek Mirosław. 2012. Prakseologiczna teoria stosunków międzynarodowych. W *Wieloiinterdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*. Red. Andrzej Gałganek, Edward Haliżak, Marek Pietraś, 269–286. Warszawa: Wydawnictwo Rambler.
- Wallensteen Peter. 2011. *Peace research. Theory and practice*. London – New York: Routledge.
- Walt Stephen. 1991. „The Renaissance of Security Studies”. *International Studies Quarterly* 35 (2): 211–239.
- Zybała Andrzej. 2016. *Polski umysł na rozdrożu. Wokół kultury umysłowej w Polsce. W poszukiwaniu źródeł niepowodzeń części naszych działań publicznym*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.

URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA

Czy wiara i nauka mogą zgodnie kroczyć ku prawdzie?

Streszczenie

O relacjach pomiędzy pojęciami „wiara” i „nauka” pisano już wiele. W powszechnym przekonaniu nauka i wiara są w stosunku do siebie w kontrze. W dziejach pozostawały one jednak nie tylko w konfliktach, lecz wznosząc się ponad nie, potrafiły zgodnie je pokonywać, przyczyniając się do twórczego wzajemnego ich oddziaływania na rzecz prawdy. W pracy, w części 2, omawia się krótko owe konflikty między nauką i wiarą (wiarą chrześcijańską), a w częściach 3 i 4 wzajemne „współdziałanie” nauki i wiary. W końcowej części artykułu poświęca się nieco uwagi potrzebie uniwersyteckiej współpracy teologów i świeckich naukowców. Pracę rozpoczyna konieczne uściślenie używanych w niej pojęć.

Słowa kluczowe: nauka, wiara, scjentyzm, fideizm, współistnienie i wzajemne oddziaływanie wiary i nauki.

Abstract

Can Faith and Science Proceed Compatibly Toward The Truth?

Relations between the concepts of “faith” and “science” have been written a lot about. It is commonly thought that science and faith remain in opposition to each other. Historically, however, they did not only clash, but rising beyond the conflicts, were able to agreeably overcome them and contribute to their creative impacting the truth. Accordingly, Part 2 of the present work discusses briefly those conflicts between science and faith (Christian faith) and in Parts 3 and 4, “collaboration” of science and belief is presented. In the final part attention is paid to the need for cooperation between theologians and lay research workers on the ground of universities. In all the parts of the work concepts are used, whose indispensable precise clarification is furnished at the beginning.

Keywords: science, faith, scientism, fideism, co-existence and interaction of science and belief.

*Gdy nauka przewodzi, wiara odchodzi
Gdy wiara przewodzi, nauka odchodzi
Gdy nauka i wiara kroczą zgodnie razem
Każde z nich w drodze otrzymuje coś w darze*

1. Podstawowe pojęcia

Zauważmy na wstępie, że problemowe, tytułowe pytanie zawiera terminy bardzo wieloznaczne: „nauka”, „wiara”, „prawda”. Aby więc nie popaść w jakiś chaos językowo-znaczeniowy, będący często przyczyną sporów dotyczących relacji między nauką i wiarą, wyjdźmy w rozważaniach od koniecznych ustaleń terminologicznych i precyzacji pojęciowych.

1.1. Czym jest nauka?

W procesie poznania rzeczywistości zdobywamy wiedzę o niej i gromadzimy ją w jakimś systemie wiedzy. Wiedza ta jest reprezentowana i utrwalana w jakimś systemie znakowym, w jakimś języku. Język ten, rozwijany, doskonalony, a używany w procesie międzyludzkiej komunikacji, jest przetwarzany dzięki stosowaniu praw logiki. Pozwala to zdobywać nową wiedzę, a więc przyczynia się do poszerzania wiedzy już zdobytej, a to z kolei pozwala na lepsze poznanie czy odkrywanie świata, fragmentu rzeczywistości.

W funkcjonalnym znaczeniu nauka składa się z wszystkich zabiegów poznawczych uczonych prowadzących do twierdzeń o badanej rzeczywistości. W interesującym nas tu znaczeniu przedmiotowym (a więc nie w dydaktycznym – jako uczenie się, i nie w psychologicznym – jako pewna sprawność intelektualna) nauka jest zapisem wyników nauki w sensie funkcjonalnym. W podstawowym, przedmiotowym sensie nauka jest usystematyzowanym i uzasadnionym zbiorem zdań o rzeczywistości otrzymanych w procesie poznawczym.

Zdania nauki muszą przy tym¹ być: 1) powiązane wzajemnymi związkami logicznymi, i to w sposób odpowiadający współczesnej metodzie; 2) zestawione w ten sposób celem poznania prawdy. Celem nauki jest zatem poznanie prawdy. Czy celem wiary jest także poznanie prawdy? To oczywiście zależy od tego, jak pojmujemy prawdę i wiarę. Ale o tym potem.

¹ Zob. Józef I.M. Bocheński. 2016. *Logika*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 97–98.

Nauka nawiązuje do wiedzy potocznej, zdroworozsądkowej, która to różni się od naukowej niskim stopniem ogólności i ścisłości. Jest ona jednak wszechstronna, obejmuje wszystkie sfery ludzkiej działalności i chociaż jest zawodna, po wyeliminowaniu z niej wszystkich niedoskonałości i udoskonaleniu wszystkiego tego, co jest w naszej samorzutnej wiedzy wartościowe, a co wiąże się z pragnieniem poznania i zrozumienia świata zewnętrznego, poznania wewnętrznego świata ludzkich myśli i uczuć oraz relacji społecznych i międzyludzkich, stanowi ona podbudowę nauki.

„Dzisiejsza nauka – jak pisze Mieczysław Lubański – to wynik wielowiekowego rozwoju poznawania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości, siebie samego i swoich wytworów. Jest ona złożonym tworem, w skład którego wchodzi wiele różnych dziedzin wiedzy”². Z punktu widzenia charakteru przedmiotu badań Lubański wyróżnia trzy podstawowe typy nauki: nauki formalne (logika formalna i matematyka), nauki empiryczne (przyrodnicze, społeczne lub humanistyczne, techniczne) oraz nauki kompleksowe, pojawiające się dopiero w XX w. (naukoznawstwo, cybernetyka, teoria komunikacji, teoria informacji, teoria systemów). Aby dobrze zrozumieć, czym jest nauka, potrzebne jest pewne rozeznanie w metodach stosowanych w naukach, pewna znajomość ogólnej metodologii nauk. Z punktu widzenia metod stosowanych badań podział nauk jest inny. Zdania nauki mogą być bowiem ustalane bądź poprzez poznanie bezpośrednie (są to wtedy zdania uznane na skutek doświadczenia, czy takie, które się uznaje bez udziału doświadczenia jako oczywiste, czy też takie, które uznajemy wyłącznie dlatego, że tak chcemy, bo w nie np. wierzymy), bądź na drodze poznania pośredniego za pomocą innych zdań w oparciu o jakieś rozumowanie, wykorzystujące prawa logiki formalnej.

Z punktu widzenia metody badawczej stosowanej w nauce dla ustalenia jej twierdzeń możemy wyróżnić metodę fenomenologiczną, gdy dochodzimy do ich ustalania poprzez poznanie bezpośrednie. Gdy zaś ustalając jej twierdzenia stosujemy poznanie pośrednie, w oparciu o rozumowanie, rozum, wyróżniamy zazwyczaj dwie metody: dedukcyjną i redukcyjną³. Metoda fenomenologiczna jest metodą duchowego patrzenia i opisywania tego, co zobaczone. Jest ona stosowana przez znaczną część dzisiejszych filozofów. Metodę dedukcyjną stosuje się zaś zarówno w naukach formalnych, jak i empirycznych. Nauki dedukcyjne to nauki, w których stosuje się wyłącznie rozumowanie dedukcyjne (z prze-

² Mieczysław Lubański. 1997. *Logika*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Warszawskiej Szkoły Zarządzania Szkoły Wyższej, 74–75.

³ Metody te są dobrze opisane w książce: Józef M. Bocheński. 1992. *Współczesne metody myślenia*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

słanek rozumowania logicznie wynika wniosek w oparciu o prawa logiki formalnej; od zdań prawdziwych prowadzi ono zawsze do zdań prawdziwych); w naukach tych nie występują żadne zdania doświadczalne. Nauki formalne są naukami dedukcyjnymi. Nauki redukcyjne to nauki, w których używa się metody dedukcji, lecz główną metodą badawczą jest metoda redukcji oparta na rozumowaniu redukcyjnym (z przesłanek takiego rozumowania wniosek nie wynika, lecz z jego wniosku wynikają jego przesłanki; nie zawsze prowadzi ono od zdań prawdziwych do zdań prawdziwych, a więc bywa zawodne); w naukach redukcyjnych występują zdania doświadczalne, a najczęstszą metodą uzasadniania twierdzeń jest tzw. abdukcja, redukcyjne rozumowanie wyjaśniające fakty czy wyniki eksperymentów. Nauki przyrodnicze (fizyka, chemia, biologia, socjologia) są przykładami takich nauk. Postęp takich nauk zawdzięczamy temu, że wychodzą one poza doświadczenie, nie ograniczają się do opisywania jedynie rzeczywistości empirycznej. Zauważmy, że teologię zalicza się do nauk redukcyjnych. Jest ona podobna do fizyki. Różni się jednak od nauk przyrodniczych tym, że obok zdań doświadczalnych występują w niej także zdania o wierze, zastępujące zdania doświadczalne.

Jakość nauki zależy od uprawianej w niej metody czy metod. Wyniki badań naukowych są tym bardziej precyzyjne, im stosowane w nich metody są bardziej subtelne, poprawne. Skoro zasadniczym celem nauki jest poznanie prawdy, twierdzenia, prawdy nauki powinny być poprawnie uzasadnione. W naukach empirycznych stosuje się jednak tylko metody uprawdopodobniające, np. hipotetyczno-dedukcyjną bądź uogólnionej indukcji, metody należące do zawodnych przecież metod redukcyjnych. Stąd z czasem jedne takie nauki w drodze ich rozwoju zostają zastąpione innymi, bardziej „prawdziwymi”, bo lepiej wyjaśniającymi badaną rzeczywistość. Wiąże się to zazwyczaj z jakimś poglądem na świat – światopoglądem, który zawsze oparty jest na jakiejś wierze. Jego uznanie jest zawsze aktem wiary.

1.2. Czym jest wiara?

Z interesującej nas tu perspektywy filozoficznej i tomistycznej różne znaczenia słowa „wiara” są dokładnie omówione przez Józefa Herbuta w haśle „wiara”, zamieszczonym w zredagowanym przez niego leksykonie⁴. Różne postaci „wiary” to – zgodnie z Herbutem – „uznanie czegoś za prawdę na pod-

⁴ Józef Herbut. 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 534–536.

stawie czynników nie dających całkowitego uzasadnienia”⁵. Analiza „wiary”, jak stwierdza Herbut, „ujawnia – z jednej strony – jej związki z wiedzą i racjonalnością, a z drugiej – z wewnętrznym doświadczeniem człowieka”⁶. Tak więc to ogólne pojęcie wiary jest nadawaniem dużego prawdopodobieństwa prawdziwości twierdzenia na podstawie niewystarczającej wiedzy. Pojęcie to nie jest jednolite. Rozważane z podmiotowego punktu widzenia, jako wiara wyrażana poprzez akceptację prawdziwości stosownych zdań, może być pojmowane trojako:

1. bądź akt uznania przez człowieka jakiegoś zdania za prawdziwe;
2. bądź akt uznania przez kogoś zdania mówiącego coś o istnieniu kogoś lub czegoś (B) lub/i jego właściwościach za prawdziwe;
3. bądź akt uznania przez kogoś, że zdania głoszone, podane czy przekazane przez B są prawdziwe.

To trzecie rozumienie pojęcia wiary odpowiada zarazem aktowi ufności tego kogoś do B i wiąże się z wiarą na podstawie autorytetu, jest wiarą w oparciu o czyjś autorytet. Wiara taka jest też wtedy zwana wiedzą z drugiej ręki. Większość naszej wiedzy jest właśnie taką wiarą. Powyższe trojaki ujmowanie ogólnego pojęcia wiary różni się od pojęcia „wiary religijnej”. To ostatnie jest pojęciem podrzędnym w stosunku do wszystkich trzech wariantów 1–3 ogólnego pojęcia wiary; wiara religijna, wiara religijna w Boga jest wyrażalna w języku danej religii objawionej, określającej stosunek do Boga (B). Częściowym uzasadnieniem takiej wiary zajmuje się o. Józef I.M. Bocheński⁷.

W dalszym ciągu interesować nas będzie wiara religijna w Boga, zwłaszcza wiara chrześcijańska. Jest ona aktem uznania wszystkich zdań opisowych konstytuujących podstawowy dogmat religii, zawierający zdania objawione przez Boga, czyli *credo* danej religii – podstawowe prawdy wiary. Zauważmy przy tym, że wiara chrześcijańska w dużej mierze jest osadzona na wierze na mocy autorytetu świadków, którzy przekazali nam nauczanie Pana Jezusa, choć oczywiście nie tylko. Dzięki wierze religijnej człowiek znajduje prawdę o własnym życiu, o otaczającym go świecie i o Bogu. Wiara taka jest komponentem religii.

Za Janem Salamuchą przyjmujemy bowiem, że religia jest konglomeratem a) pewnej wiedzy (m.in. naukowej, a więc obiektywnej), b) wiary i c) pewnych

⁵ Herbut. 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*, 534.

⁶ Herbut. 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*, 534.

⁷ Józef I.M. Bocheński. 1993. Logika religii. W Józef I.M. Bocheński. *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. Jan Parys, 324–368. Warszawa: Wydawnictwo PWN. Zob. także Józef I.M. Bocheński. 1988. *Między Logiką i Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, 161–192. Montricher (Suisse): Les Editions Noir Sur Blanc.

obrzędów⁸. Zdania opisowe religii chrześcijańskiej są zatem zdaniami związanymi zarówno z wiedzą, prawdami nauki, jak i z prawdami wiary. Tak więc komponenty a) i b) religii pozwalają rozważać ją w kategoriach relacji nauka – wiara i stanowią oparcie dla obu rodzajów prawd w dążeniu do wspólnej prawdy.

1.3. Czym jest prawda?

Prawda jest najgłębszą potrzebą ludzkiego intelektu. Rozum w swej naturze jest zwrócony ku prawdzie; jest wyposażony w środki, by do niej dotrzeć. Poszukiwanie prawdy jest głęboko zakorzenione w naturze człowieka⁹. Poszukiwanie definicji prawdy jest jednak zadaniem niezwykle trudnym i sięga już czasów starożytnych. Według starożytnej filozofii *p r a w d a* to zgodność poznania z rzeczywistością; pojęcie to funkcjonowało w scholastyce (św. Tomasz z Akwinu) i dominowało w teologii. Jest ono teoriopoznawczym pojęciem prawdy wywodzącym się od Arystotelesa. Według klasycznej (arystotelesowskiej, korespondencyjnej) definicji prawdy w sensie poznawczym jest ona zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, polegającą na tym, że intelekt stwierdza istnienie tego, co jest, albo nieistnienie tego, czego nie ma¹⁰. Zgodnie z tą definicją *p r a w d a* to właściwość zdań (sądów) uzyskanych w procesie poznania, polegająca na ich zgodności z faktycznymi stanami rzeczy, których dotyczą. Takie znaczenie słowa „prawda” występuje w każdej nauce i wszystkie inne jego definicje zakładają w jakiejś mierze to klasyczne znaczenie.

W potocznym rozumieniu prawda to stwierdzenie w formie zdania oznajmującego czegoś o pewnym fakcie, wyrażone tak, jak ma lub miało to miejsce w rzeczywistości¹¹. Formy prawdy mogą być różne. Zależne są one od trzech form poznania: bezpośredniego, pośredniego i poprzez wiarę. Jan Paweł II wyróżnia trzy takie formy prawdy¹²: a) prawdy oparte na dowodach bezpo-

⁸ Zob. Jan Salamucha. Wiedza i wiara. 1997. W Jan Salamucha. *Wybrane pisma filozoficzne*. Red. Jacek J. Jadacki, Kordula Świątorzecka. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; definicja ta, w odniesieniu do religii katolickiej, jest jednocześnie zgodna z deklaracją sformułowaną przez redaktorów tego tomu w Posłowniu (s. 522).

⁹ Por. Jan Paweł II. 1998. *Encyklika „Fides et ratio”*. O relacjach między wiarą a rozumem. Poznań: Pallottinium, 46–47.

¹⁰ Zob. Herbut. 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*, 437.

¹¹ Okazuje się, że – jak to po raz pierwszy w dziejach w 1933 r. wykazał sławny logik Alfred Tarski – pojęcia prawdy nie można zdefiniować w języku potocznym. Podana przez Tarskiego słynna definicja prawdy, zgodna z klasycznym jej pojmowaniem, jest oparta na języku sztucznym, sformalizowanym.

¹² Jan Paweł II. 1998. *Encyklika „Fides et Ratio”*, 47.

średnio dostępnych lub które można potwierdzić eksperymentalnie; b) prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu poprzez rozumowanie, oraz c) prawdy religijne, które w pewnej mierze sięgają korzeniami do filozofii, a które są zawarte w odpowiedziach, jakie różne religie udzielają na fundamentalne pytania; w religii chrześcijańskiej należą do nich prawdy objawione, prawdy jej wiary.

W religii chrześcijańskiej Prawda to Słowo, które pochodzi od Boga, a które ujawnia się w osobie Jezusa Chrystusa, będącego ośrodkiem wiary chrześcijańskiej. Prawda objawiona w Jezusie Chrystusie, a w związku z tym i prawdy wiary chrześcijańskiej pozostają w pewnym związku z prawdami nauki wyrosłymi z refleksji filozoficznej (w naukach redukcyjnych) lub czysto logicznej (w naukach dedukcyjnych). Związek ten dotyczy oczywiście relacji wiara – nauka czy wiara – rozum, bo wiąże się z dwoma porządkami poznania: poznania naukowego i poprzez wiarę, prowadzącymi do odkrywania czy docierania do prawdy. Od lat pozostaje on kwestią sporów, a nawet konfliktów pomiędzy wiarą a nauką, nauką a religią.

1.4. O konflikcie między wiarą a nauką

Konflikt między wiarą a nauką ma już długą historię. Wiąże się on z pytaniem: Czy wiara i nauka stoją ze sobą w kontrze? Dyskusję na ten temat można znaleźć w różnych pismach. Jedną z takich dyskusji (rozmów) spotykamy w wydanej niedawno, świetnej i przystępnie napisanej książce autorstwa Jacka Wojtasika (filozofa) i Piotra Sachy (dziennikarza)¹³. Filozof w odpowiedzi na postawione przez dziennikarza pytanie: „Skąd się bierze przekonanie o konflikcie między wiarą a nauką?”, podaje i dokładnie omawia trzy powody: pierwszym jest pewna koncepcja lub interpretacja nauki jako wyczerpującej całe nasze poznanie, rugując z niego poznanie religijne; drugim – niedoskonałość zapisów Biblii dokonanych przez ludzi epoki starożytnej; trzecim – pojawiające się niezgodności między tym, co wiemy z doktryny religijnej nie tylko o Bogu, ale i o człowieku, jego naturze i dziejach, w które Bóg miał ingerować, a tym, co wiemy z niektórych nauk.

Pierwszy z podanych tu powodów konfliktu między wiarą i nauką wiąże się z akceptacją poglądu i podejścia metodologicznego, zwanego *s c j e n t y z m e m*, przypisującego poznaniu naukowemu (zwłaszcza przyrodniczemu) naczelne

¹³ Jacek Wojtasik, Piotr Sacha. 2024. *Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu*. Katowice: Instytut Gość Media, 149–185.

miejsce i usiłującego zastąpić nauką nie tylko filozofię, lecz także religię. Fascynacja poznawczymi możliwościami nauki sięga czasów nowożytnych i ma źródło w sukcesach nauk empirycznych. Postawa scjentyistyczna, która zyskała popularność w XIX w., odznacza się wrogością do religii i polega na uznawaniu poznania naukowego jako jedyne go sposobu uzyskania prawdziwej, pozbawionej tajemnic, wiedzy o świecie i człowieku. Uważano przy tym nawet, w duchu poglądu zwanego naturalizmem, że poza światem przyrody nie ma nic, że istnieją wyłącznie siły i prawa fizyki. W myśl naturalizmu nasz świat jest jedyną rzeczywistością. Negowano całkowicie istnienie chrześcijańskiego świata pozaziemskiego. Sposobu uprawiania nauki metodami empirycznymi, redukcyjnymi (obok metody fenomenologicznej) nie ograniczano tylko do nauk empirycznych, lecz próbowano go także stosować do nauk społecznych i humanistycznych. Pod koniec XIX i na początku XX w. kult nauki i zaufanie do jej wyników jako jedyne go źródła pewnej, wiarygodnej, obiektywnej wiedzy o świecie ujawnia się w materialistycznej wizji świata Marksa i Lenina. Religia i wiara religijna są w odwrocie. Ich miejsce zajmuje nauka jako wzorcowy sposób realizowania ludzkiej racjonalności. Zaznacza się wyraźny konflikt między wiarą a nauką.

Z historycznego punktu widzenia jednym z kluczowych momentów, który znacznie wcześniej doprowadził do omawianego konfliktu, był proces Galileusza w XVII w., w którym Kościół katolicki skazał tego uczonego za twierdzenie, że Ziemia krąży wokół Słońca. Konflikt ten nie wynikał oczywiście z postawy scjentyistycznej, ale z postawy fideistycznej, akcentującej naczelną rolę wiary, a nie rozumu, nauki w poznaniu ludzkim. Powodem konfliktu był jeden z wcześniejszym wymienianych – błędna, dosłowna, a nie alegoryczna interpretacja zapisu fragmentu Biblii, zaprzeczająca prawdziwości modelu kopernikańskiego.

Sam fideizm – jako pogląd i postawa – występuje już u starożytnych sofistów, a rozwinął się w średniowieczu i dotyczy relacji wiara – rozum. Odznacza się postawą wyłączenia wiary z płaszczyzny racjonalnej krytyki i kwestionuje zazwyczaj naukową wartość argumentacji na rzecz istnienia Boga. Obniża lub nawet eliminuje wartość ludzkiego rozumu, a więc i poznania naukowego, na rzecz poznania przez wiarę przekazywaną w Kościele i Piśmie Świętym. Przyczynia się tym samym do zaistnienia omawianego konfliktu. Nie sprzyja jego usunięciu również powstały w ubiegłym stuleciu tradycjonalizm – doktryna zbliżona do fideizmu, jako skrajna reakcja na racjonalistyczną wizję świata, przyznającą rozumowi całkowicie nadrzędną w stosunku do wiary, autonomiczną rolę. Na wspomniany konflikt między wiarą i nauką, jak wiemy, miały również wpływ: odkrycie przez Karola Darwina teorii ewolucji oraz stworzenie przez Alberta Einsteina teorii względności.

W ostatnim stuleciu obserwujemy pewne przejawy ukrytego fideizmu czy też scjentyzmu (skrajnego racjonalizmu). Dlatego w nawiązaniu do tradycji chrześcijańskiej, opartej na jedności wiary i rozumu, ważne są poszukiwania nad właściwą relacją między wiarą i rozumem, wiarą i nauką w dążeniu człowieka do prawdy przekraczającej jego samego. Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli i opowiadanie się po stronie rozumu oderwanego od wiary doprowadził do odrywania się od wiary i od samego rozumu (sceptycyzm, agnostycyzm). Z drugiej strony – utrzymywanie, że wiara jest pozbawiona wszelkich racjonalnych argumentów, nie sprzyjało współistnieniu wiary i nauki. Pogląd było to stopniowo rozdział między wiarą i rozumem, powodowało zubożenie oraz osłabienie ich wzajemnych odniesień.

Zarówno scjentyzm, jak i fideizm nie służył pełnej prawdzie, ani dochodzeniu do niej w jej klasycznym rozumieniu. Czy zatem w dążeniu do prawdy, unikając tych skrajnych postaw lub poglądów na świat i człowieka oraz ich poznanie, a także usuwając inne wzmiankowane powody konfliktów między wiarą i nauką, można jakoś pogodzić wiarę z nauką? Pytanie to wyprzedzają pytania: Czy nauka w pełni wyklucza wiarę? Czy wiara w pełni wyklucza naukę? A jeśli odpowiedź na te pytania jest negatywna, to rodzą się nowe: Czy wiara i nauka się dopełniają? Czy mogą oddziaływać wzajemnie na siebie? Na ostatnie dwa pytania znajdujemy pozytywną odpowiedź u różnych współczesnych filozofów i myślicieli teologicznych oraz w stosownej literaturze.

2. Czy wiara i nauka mogą żyć zgodnie?

Wiara i nauka dotyczą różnych aspektów rzeczywistości (rzeczywistości duchowej, nadprzyrodzonej i rzeczywistości materialnej). Ma to związek z różnymi podejściami do poznania świata i człowieka w dochodzeniu do prawdy, a więc z różnymi wzmiankowanymi typami poznania: bezpośredniego, pośredniego (przez rozumowanie) i przez wiarę. Czy wiara i nauka mogą więc współistnieć? Wiara i nauka – jako twory, wartości czy pojęcia – rozpatrywane statycznie stoją ze sobą w opozycji, bo mają zakresy przeciwne, wykluczające się. Nie są one jednak pojęciami sprzecznymi, bo ich zakresy nie są sprzeczne¹⁴.

¹⁴ Zauważmy, że zgodnie z definicjami tych pojęć przyjętymi w pierwszej części pracy, ich zakresami są zbiory zdań: zbiór zdań wiary, prawd wiary oraz zbiór twierdzeń, praw nauki, odpowiednio. Zbiory te pozostają w logicznym stosunku wykluczania, a dokładnie – przeciwieństwa, ale nie sprzeczności, bo chociaż żadne zdanie wiary nie jest zdaniem nauki i odwrotnie, to w klasie uniwersalnej zdań mamy przecież jeszcze zdania nie będące ani zdaniami wiary, ani zdaniami nauki.

Rozpatrywane w kategoriach swojego historycznego rozwoju i z perspektywy lepszego lub głębszego ich poznania, a więc w aspekcie dynamicznym, są one wzajemnie sprzężone. Mówi się wtedy często, że wiara i nauka dopełniają się, że nie są niezgodne, a nawet, że łączy je wzajemne oddziaływanie.

Zauważmy najpierw, że zarówno doktrynie fideistycznej, jak i doktrynie scjentystycznej można zapobiec przez refleksyjną i krytyczną analizę wymienionych typów poznania przez – z jednej strony – oparcie przekonań religijnych na racjonalnej argumentacji, z drugiej – przez unikanie doktrynalnych scjentystycznych założeń w wywodach naukowych. Nie należy zatem przedkładać poznawczej wartości rozumu i nauki nad poznanie przez wiarę, ani też uznawać wyższości wiary nad nauką. Tylko w ten sposób możemy uniknąć znanych sporów dotyczących wiary i rozumu oraz zbliżyć się do poznania pełnej prawdy, które to jest pragnieniem i celem bytowania człowieka.

Próby racjonalnego uzasadniania treści prawd wiary chrześcijańskiej są znane od czasów starożytnych, a i od dawna Kościół przez swych reprezentantów głosił i wciąż głosi, że pełny pogląd na świat, sens istnienia człowieka i jego dążenie do prawdy może dać dopiero wiara. Nie można więc rozdzielać wiary od rozumu ani nauki od wiary. W czasach nam współczesnych kard. Stefan Wyszyński twierdził, że dla człowieka czynu wiara i rozum są jak obydwie nogi, na których człowiek, członek Kościoła, przewyciężając trudności, wspiera się w drodze do prawdy¹⁵. Jan Paweł II, używając innej metafory, rozpoczyna wstęp do encykliki *Fides et ratio* od przesłania, że dla człowieka ducha wiara i rozum są jak dwa skrzydła, które unoszą go do kontemplacji tej prawdy¹⁶. Obaj polscy wielcy Kościoła katolickiego, chociaż oczywiście nie tylko oni, utrzymywali, że wiara i rozum (logika, nauka) mogą żyć zgodnie, wspierać się i wzajemnie na siebie oddziaływać. Zastanówmy się zatem jeszcze nad tym, kiedy takie oddziaływanie miało i dziś ma miejsce oraz jakie wnosi korzyści.

3. O wzajemnym oddziaływaniu nauki i wiary

O długotrwałej relacji nauk przyrodniczych i teologii chrześcijańskiej oraz jej przebiegu w historii możemy się dokładnie dowiedzieć z książki Michała Hellera – znanego polskiego filozofa, teologa i kosmologa, jednego z najwybit-

¹⁵ Porównania tego kard. Stefan Wyszyński używał w swoich przemówieniach jako Prymas Polski, mówiąc o trudnej sytuacji Kościoła w powojennej Polsce i roli jego członków. Zob. np. Przemówienie podczas konsekracji archikatedry warszawskiej z 9.06.1960. WAW, 59.

¹⁶ Jan Paweł II. *Encyklika „Fides et ratio”*, 3.

niejszych na świecie znawców problematyki relacji wiara – nauka¹⁷. Do wypowiedzi Hellera związanych z tą relacją nawiążemy nieco później. Przedtem zwróćmy uwagę na odnośne przypomnienia, które znajdziemy w szczególności w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, analizując relację między wiarą a filozofią w ciągu dziejów i podkreślając zasługi św. Anzelma z Canterbury, nowszych myślicieli, a następnie św. Tomasza z Akwinu – największego chyba propagatora wspierania wiary przez rozum i doskonalenia rozumu przez wiarę, podaje pewne zasady stanowiące punkt odniesienia pomagający właściwie określać tę relację. Pokazuje, że istnieje wzajemna harmonia między rozumem a wiarą, że nie mogą one sobie zaprzeczać, bo wiara opiera się na rozumie, który ją doskonali, zaś rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od jego ograniczeń i uzyskuje potrzebną moc, potrafi unieść się na wyższy poziom refleksji, by wznieść się ku poznaniu pełnej prawdy, a więc i prawdy objawionej. Wzajemne oddziaływanie przez dwa różne porządki poznania prawdy (naukowy i przez wiarę) polega tu na tym, że „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”¹⁸. Pouczające, historyczne przypomnienie tego wzajemnego oddziaływania, zgodności wiary i rozumu znajdziemy w wykładzie papieża Benedykta XVI, wygłoszonym na uniwersytecie w Ratyzbonie w 2006 r.¹⁹ Także wybitny filozof Stefan Świeżawski na temat tego oddziaływania pisze, że „pełny pogląd na świat i powszechny probierz wartości może dać dopiero wiara” i to „wiara domagająca się intelektu”, wiara zgodna z tradycyjnym programem myśli chrześcijańskiej: *fides quaerens intellectum*²⁰, bo – jak stwierdza – „trzeba bardzo głębokiego i intensywnego życia umysłowego i wysiłku myśli, aby jasno poznać sens świata i naturę człowieka oraz jego rolę w tym świecie”²¹.

3.1. Co może dać wiara, religia nauce?

Wiara może więc motywować pogłębianie wiedzy naukowej. Przez wiarę rozum staje się bowiem bardziej przenikliwy. Dzięki oparciu na wierze rozum

¹⁷ Michał Heller. 2013. *Bóg i nauka*. Kraków: Copernicus Center Press, 57–129.

¹⁸ Jan Paweł II. 1998. Encyklika „*Fides et ratio*”, 55–65.

¹⁹ Zob. Benedykt XVI. 2017. *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*. Kraków: WAM, 27–52.

²⁰ Autorem tej scholastycznej formuły jest św. Anzelm.

²¹ Stefan Świeżawski. 1960. *Rozum i tajemnica*. Lublin: KUL, 187.

i argumentacja logiczna otwierają się na nowe wymagania, jakie im stawia religia. Z historycznego punktu widzenia religia chrześcijańska pobudziła naukę do rozwoju, głosząc, że świat nie jest światem mitycznych bóstw, lecz jest dziełem Boga i że człowiek jest powołany oraz zobowiązany do jego poznania, że może go badać w poszukiwaniu prawdy. Doprowadzenie do pełnej prawdy dokonuje się w wierze i poprzez wiarę, co jest dziełem Ducha Świętego. Wiara w Boga wzbudza zachwyt nad Jego sprawczą mocą; jej głębokie przeżywanie prowadzi nie tylko do duchowych uniesień, zadumy, ale pozwala otwierać się na różne wyzwania naukowe. Natchnienie chrześcijańskie nadaje myśli właściwą polaryzację i ukierunkowanie.

Jak wspomina o. Józef Maria Bocheński, Jan Łukasiewicz – jeden z najwybitniejszych polskich i światowych logików XX w. – na jednym z posiedzeń filozofów w Krakowie w 1936 r. mówił: „Ilekczo zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logicznym, tylekczo mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowodnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej coraz nowe szczegóły, zdobywając prawdy nie wzorcowane i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący odpowiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego”²².

Współczesny amerykański teolog Gavin Ortlund pisze zaś: „Idee, matematyka i logika cechują się stałością i niezmiennością, a według opowieści chrześcijańskiej poznawanie ich to jakby odsłanianie zakodowanej wiadomości od kogoś wysoce inteligentnego”²³. Dalej Ortlund stwierdza: „Nade wszystko opowieść chrześcijańska pozwala zrozumieć fakt, że źródło sensu świata jest ukryte nie w świecie”²⁴. Ponadto konstatuje, że świat swój początek bierze z jakiegoś transcendentnego źródła, a z niego – także swoje zawile znaczenie. Matematyka i logika miały i mają fundamentalny wpływ na postęp dokonujący się w naukach przyrodniczych. Historycy nauki głoszą przy tym tezę, że rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych był zainspirowany przez objawienie biblijne i chrześcijańską wizję rzeczywistości. Michał Heller wspomina o tym w swojej wcześniej wspomnianej książce²⁵. Z perspektywy wiary religijnej i teologii poszukiwanie współczesnych modeli powstania i stwarzania świata płynie

²² Cytat z: Bocheński. 1988. *Między logiką i wiarą*, 139.

²³ Gavin Ortlund. 2022. *Dlaczego Bóg nadaje sens światu. Jak wiara i nauka wzajemnie się dopełniają*. Tłum. Paweł Borkowski. Kraków: Wydawnictwo eSPe, 242.

²⁴ Ortlund. 2022. *Dlaczego Bóg nadaje sens światu*, 242.

²⁵ Zob. Heller. 2013. *Bóg i nauka*, 78–83.

z doktryny wiary. Jak pisze Heller w innej książce: „wydaje się, że najwyraźniejszym «śladem stworzenia» (w sensie teologii) jest racjonalność świata, czyli jego własność, dzięki której świat daje się racjonalnie badać. Z teologicznego punktu widzenia należałoby stwierdzić, że stworzenie świata przez Boga było aktem rozumnym. Nauka nie czyni nic innego, jak krok po kroku rozszyfruje pewne elementy rozumnego zamysłu, wedle którego świat został stworzony”²⁶. Tak więc racjonalność w nauce jest następstwem stworzenia świata przez Boga. Świat jest „logiczny”, ma swój początek w Logosie, przez który został stworzony. To głosili i wciąż głoszą ojcowie Kościoła. Z drugiej strony cała historia nauki pokazuje, że w uprawianiu nauki należy kierować się racjonalnością, racjonalnym uzasadnianiem jej twierdzeń. Nie przekreśla to jednak możliwości oddziaływania nauki na religię wobec nieustannego, dynamicznego jej rozwoju. Osiągnięcia kosmologii mogą służyć do popierania twierdzeń o istnieniu Boga jako Stwórcy, ale jest to sprawa interpretacji jej podstaw.

3.2. Co dzisiejsza nauka może dać religii?

Prawdziwa wiara (wiara religijna) wymaga zrozumienia, wysiłku myślowego, odwołania się do logiki i rozumowania. Nie można jej uzasadnić wyłącznie rozumowaniem dedukcyjnym, gdyż zawiera pierwiastki irracjonalnie. Jednak szeroko pojęta logika pozwala na częściowe, racjonalne jej uzasadnienie, gdy dogmaty, zdania wiary, stają się aksjomatami. Takie częściowe racjonalne uzasadnienie religii, jak wspomniałam, podaje Józef Maria Bocheński w swojej znanej na świecie *Logice religii*²⁷. Wspomniany już współczesny teolog Gavin Ortlund, przeciwstawiając się naturalizmowi (ten świat jest jedyną rzeczywistością), podejmuje inną próbę uzasadnienia wiary, religii. Nie opiera się przy tym oczywiście na logice formalnej, na dedukcji, ale na logice redukcji, rozumowaniu uprawdopodobniającym, abdukcji, rozumowaniu redukcyjnym; argumentuje, że sensowności wiary w Boga nie można ujmować wyłącznie w kategoriach intelektu, rozumu (klasyczne argumenty za istnieniem Boga przedstawia w nowej odsłonie i w perspektywie prawdy, dobra i piękna)²⁸. Logika, rozum stawały teologom zadania związane z potrzebą uzasadniania religii. Dokonujący się zaś wciąż postęp i niesamowity rozwój nauk przyrodniczych przy-

²⁶ Michał Heller. 1998. *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 171.

²⁷ Bocheński. 1993. *Logika religii*, 324–368.

²⁸ Ortlund. 2022. *Dlaczego Bóg nadaje sens światu*, 193–240.

czyniały się do kontemplacji nad sensem świata i pojawiania się wciąż nowych pytań oraz nierozstrzygniętych zagadnień.

Nie można dziś badać świata bez matematyki, stosowania logiki formalnej i metod empiryczno-dedukcyjnych. Okazało się jednak, że stosowane metody naukowe nie muszą być skuteczne. Za sprawą logika Kurta Godla, który w latach trzydziestych ubiegłego wieku udowodnił słynne twierdzenia mówiące o nieistnieniu pełnego, dostatecznie bogatego i niesprzecznego systemu dedukcyjnego, w którym dałoby się udowodnić każde jego prawdziwe zdanie, okazało się, że matematyka, jej dedukcyjna metoda kryje w sobie pewne ograniczenia, że w naukowej metodzie, mimo jej racjonalnej podstawie, tkwią ograniczenia. Nasuwa to przypuszczenie, że obok świata fizycznego, badanego za pomocą matematyki, może istnieć inny, tajemniczy świat. Racjonalne badanie naszego świata daje jednak nauce wspaniałe wyniki. Racjonalne metody badania świata ukazują jego bogatą, lecz uporządkowaną, choć wciąż niezgłębianą, tajemniczą strukturę. Dzisiejsza nauka uczy nas pokory nad jego tajemniczością. Na pytanie: Co dzisiejsza nauka daje religii? Michał Heller odpowiada tak:

Myślę, że jak nigdy dotychczas uczy nas zmysłu tajemnicy. W nauce z tajemnicą obcujemy niemal co dzień. (...) Dobry naukowiec wie, że balansuje pomiędzy tym, co już zbadane, a tym, co zaledwie przeczute pojawiającym się właśnie pytaniem. I wie on także, że pytania otwierają nas na światy, które wykraczają poza możliwości naszej wyobraźni, ćwiczonej na okruchach, jakie zdołaliśmy wyrwać tajemnicom świata. (...) Oczywiście, mam tu na myśli tajemnice w znaczeniu względnym – tajemnice które być może już jutro staną się dobrze zbadanymi prawdami. Czy jednak tego rodzaju tajemnice nie wskazują na Tajemnicę (przez duże „T”)? Czy to, co obecnie wykracza poza (transcenduje) granice nauki, nie odnosi się jakoś do Transcendencji w najmocniejszym znaczeniu, czyli tego, co wykracza poza wszelkie możliwości naukowej metody? (...). To prawda, że Tajemnica nie znajduje się w twierdzeniach nauki, lecz w jej horyzoncie. Ale horyzont ten przenika wszystko²⁹.

Wizja porozumienia nauki i religii otwiera nowe horyzonty myślenia o świecie i o Bogu. Heller oraz inni myśliciele poszukiwanie Boga i pełnej prawdy widzą w sukcesach nauki oraz w odkrywaniu i rozszyfrowywaniu Jego stwórczej mocy. Jak widzimy, drogi poznania prawdy są rozmaite. Chodzi więc o to, by kroczyć do niej zgodnie z rozumem i wiarą, bo wtedy przynosi to wymierne korzyści i człowiekowi nauki, i wyznawcy wiary, a ogólnie – i nauce, i religii.

²⁹ Heller. 1998. *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, 209–210. Zob. też: Wojtasik, Sacha. 2024. *Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu*, 164–165.

Wiare i naukę łączy bowiem wspólny cel – służenie człowiekowi w poszukiwaniu prawdy.

4. O potrzebie uniwersyteckiej współpracy teologów i świeckich naukowców

Zdarza się, że współcześni myśliciele chrześcijańscy są nieczuli na wymagania krytycyzmu i racjonalizmu. Często też badacze naukowci odżegnują się od kontaktów z teologami, będąc podejrzani o nieracjonalność swoich poglądów. Wolność wygłaszania poglądów oraz umożliwianie ich wymiany jest rolą uniwersytetów. Przysługujące człowiekowi prawo do wolności nie może jednak naruszać prawdy, która jest jego wrodzonym pragnieniem. Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie o człowieku i otaczającym go świecie, a to wiąże się z trudem jej poznawania i rzetelnego, niesfałszowanego przekazywania. Wolność uniwersytecka nie może więc być sprzeczna z jego misją poszukiwania, dociekania i dążenia do prawdy, do pełnej prawdy – tej, którą uzyskujemy przez rzetelną analizę rzeczywistości, i tej, która wypływa z przekonania religijnych, z wiary. Do prawdy takiej prowadzi zarówno posiadanie wiedzy naukowej, jak i wiedzy o wierze, którą może dostarczyć teologia.

Uniwersytet jest kuźnią myślenia uniwersalnego, otwartego na różne dziedziny wiedzy, a więc i wiedzy teologicznej. Uzasadnione jest więc miejsce teologii na uniwersytecie obok różnych nauk. Wynika to z dwóch różnych porządków poznania i dwojakiej natury prawdy. Teologia potrzebuje „świeckiej” wiedzy, a „świecka” nauka potrzebuje wiedzy z zakresu teologii. Teologia jako dyscyplina poszukująca rozumowego uzasadnienia wiary może pełnić szczególną rolę w naukowym dialogu społeczności uniwersyteckiej, którą łączy służba prawdzie i idea dochodzenia do prawdy. Ta idea nadaje członkom tej społeczności transcendentálną wartość, gdyż wynosi ich ponad tych, którym wiedza intelektualna wydaje się niepotrzebna. Uniwersytet jako obejmujący wiele dziedzin nauki powinien być kuźnią partnerskich relacji interdyscyplinarnych, gdyż osiągnięcie głównego celu nauki – poszukiwanie prawdy i dochodzenie do niej, powinno być oparte na wzajemnej wymianie myśli i poglądów naukowych, ich weryfikowaniu oraz uzgadnianiu spornych kwestii. Zadaniem uniwersytetu jest nie tylko przekazywanie wiedzy naukowej, lecz również zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz ich tworzenie. Ścieranie się poglądów naukowych i wymiana myśli poprzez interdyscyplinarną współpracę nauczycieli akademickich z teologami może przyczynić się do lepszego czy głębszego poznania prawdy poprzez odkrywanie

różnych form prawdy, a nawet współtworzenia prawdy nowych. Zadaniem teologa-pasterza dusz na uniwersytecie, jak stwierdza to Benedykt XVI na własnym przykładzie, jest uwrażliwianie na prawdę, podtrzymywanie tej wrażliwości, zachęcanie do szukania pełnej prawdy i pobudzanie umysłu do tego, by dostrzegał pomocne światła, jakie pojawiły się w wierze chrześcijańskiej³⁰. Kontakty i organizowane spotkania naukowe między specjalistami różnych wydziałów uniwersyteckich wespół z wydziałem teologicznym budują nie tylko więzi społeczności uniwersyteckiej, lecz przynoszą nauce i religii wymierne korzyści, pomagają w pogodzeniu wiary z nauką oraz we wdrażaniu i umacnianiu uniwersalnych wartości: prawdy, dobra i piękna.

*

Obecność wydziałów teologicznych na polskich uniwersytetach ma długą tradycję. W powojennej Polsce, w czasach stalinowskich istniejące jeszcze wydziały teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Warszawskim zostały jednak przez władze państwowe zlikwidowane. Toteż powstanie w 1994 r. Uniwersytetu Opolskiego wraz z Wydziałem Teologicznym było niewątpliwie wymownym, znaczącym wydarzeniem nie tylko dla społeczeństwa Opolszczyzny; miało ono przełomowe, historyczne znaczenie dla dokonujących się w Polsce głębokich przemian ustrojowych i dla powrotu do starych tradycji. W powstaniu nowego uniwersytetu wraz z wydziałem teologicznym szczególną rolę odegrał sam Jan Paweł II, który w słowie skierowanym do społeczności akademickiej na dzień uroczystej inauguracji pierwszego roku akademickiego 1994/1995 na Uniwersytecie Opolskim podkreślił: „Obecność Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Opolskim jest bardzo wymowna również z tego powodu, że świadczy o tym, iż nowy Uniwersytet swą służbę prawdzie rozumie w sposób uniwersalny, tzn. nie pomija Prawdy Najwyższej, jaką jest sam Bóg. Poznawanie tej prawdy jest właśnie zadaniem teologii i teologów. W czasach dzisiejszych, w dobie daleko posuniętej specjalizacji, grozi człowiekowi zagubienie pośród prawdy cząstkowych, jeśli utraci z pola widzenia blask owej Prawdy Najwyższej. Tak więc teologia polska ubogaca się w nowy ośrodek studiów akademickich, organicznie złączony ze wspólnotą uniwersytecką”³¹.

³⁰ Por. Benedykt XVI. 2017. *Poznanie prawdy*, 78.

³¹ Zob. Jan Paweł II. 1995. Słowo Ojca Świętego Jana Pawła II skierowane do społeczności akademickiej Uniwersytetu Opolskiego. W *Godność, dostojność i posłannictwo uniwersytetu*. Red. Franciszek A. Marek, 8–9. Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski.

Między innymi dzięki 25-letniej już działalności Duszpasterstwa Pracowników Akademickich, działającego przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego pod pieczęć ks. profesora Marcina Worbsa, Uniwersytet Opolski, powołany do ofiarnej i rzetelnej służby prawdzie, wypełnia swą uniwersalną misję. Można mieć nadzieję, że nieoceniony wkład teologów Uniwersytetu Opolskiego w umacnianie wzajemnego dialogu z nauczycielami opolskich ośrodków akademickich przyniesie dalszą wspólnotową więź społeczności akademickiej, przyczyniając się do pogłębiania i współtworzenia tego wszystkiego, co nadaje prawdziwy sens pracy i życiu nauczyciela akademickiego i człowieka nauki.

*

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2017. *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*. Kraków: WAM.
- Bocheński Józef I.M. 1988. *Między logiką i wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*. Montricher (Suisse): Les Editions Noir Sur Blanc, 161–192.
- Bocheński Józef I.M. 1992. *Współczesne metody myślenia*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Bocheński Józef I.M. 1993. Logika religii. W Józef I.M. Bocheński. *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. Jan Parys, 324–368. Warszawa: PWN.
- Bocheński Józef I.M. 2016. *Logika*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Heller Michał. 1998. *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller Michał. 2013. *Bóg i nauka*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Herbut Józef. 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. 1998. *Encyklika „Fides et ratio”. O relacjach między wiarą a rozumem*. Poznań: Pallottinum.
- Lubański Mieczysław. 1997. *Logika*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Warszawskiej Szkoły Zarządzania – Szkoły Wyższej.
- Ortlund Gavin. 2022. *Dlaczego Bóg nadaje sens światu. Jak wiara i nauka wzajemnie się dopełniają*. Tłum. Paweł Borkowski. Kraków: Wydawnictwo eSPe.
- Salamucha Jan. 1997. *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*. Red. Jacek J. Jadacki, Kordula Świątorzecka. Lublin: KUL.
- Świeżawski Stefan. 1960. *Rozum i tajemnica*. Lublin: KUL.

- Wojtasik Jacek, Sacha Piotr. 2024. *Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu*. Katowice: Instytut Gość Media.
- Wyszyński Stefan. 1960. *Przemówienie podczas konsekracji archikatedry warszawskiej z 9.06.1960*. Warszawa: WAW.

W kręgu zagadnień
przyrody i techniki

KRYSTYNA BORECKA

Zintegrowane ujęcie ekologii w encyklice *Laudato si'* i jego cenne owoce

Wstęp

W przeżywanym obecnie roku jubileuszowym mija 45 lat od ogłoszenia przez papieża Jana Pawła II św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów, a także 10 lat od uznania go za patrona ekologii integralnej i od wydania encykliki *Laudato si'* przez obecnego papieża. Tytuł encykliki został zaczerpnięty z *Pieśni słonecznej* św. Franciszka, obchodzącej właśnie swoje 800-letnie urodziny. Wydaje się, że jubileusze te są dobrą okazją do przypomnienia zaprezentowanego w encyklice chrześcijańskiego myślenia o przyrodzie, o klimacie, o zaburzonych relacjach: Bóg i Jego stworzenie, człowiek – przyroda, człowiek – środowisko, jak również do refleksji o tym, jak w minionym dziesięcioleciu Kościół odnosił się do tych relacji i jakie podejmował inicjatywy dla ich poznawania i kształtowania. Jaka była wówczas, a jaka jest dziś społeczna recepcja treści encykliki, od razu okrzykniętej w mediach „zieloną”? Na ile proponowane przez papieża Franciszka rozwiązania udało się wdrożyć do codziennej praktyki i jakie są, według niego, perspektywy ograniczenia negatywnego wpływu działalności człowieka na środowisko?

Kwestie te będą przedmiotem niniejszych rozważań, przy czym w szerszym zakresie zostaną zaprezentowane zagadnienia dotyczące „rodowodu” i założeń papieskiej koncepcji zintegrowanego podejścia do troski o wszystkich ludzi i środowisko ich życia w ramach „ekologii integralnej”. Poszerza ona dominujący w naukach o środowisku (*environmental science*) paradygmat o etyczne i duchowe wymiary tego, jak ludzie powinni postępować w stosunku do siebie nawzajem i do świata przyrody, czerpiąc przy tym z własnej kultury, wspólnoty, rodziny, religii i różnych cnót, w tym szacunku dla

wspólnego dobra. Dla przykładu, zostanie opisanych kilka inicjatyw o charakterze edukacyjnym oraz społecznym, podejmowanych dla realizacji tych założeń w praktyce. Poglądy i wypowiedzi papieża będą przywoływane najczęściej w formie cytatów zaczerpniętych z tekstu tytułowej encykliki, głównie z zamiarem zaprezentowania wyjątkowej komunikatywności papieskiego przekazu.

1. Encyklika *Laudato si'* ważnym głosem we współczesnej debacie o ekologii

Encyklika *Laudato si'* i będąca jej kontynuacją adhortacja apostołska *Laudate Deum* są pierwszą próbą całościowego ustosunkowania się Kościoła do zagadnień ekologicznych. Papież Franciszek uznał, że problemy związane z zagrożeniami środowiska i klimatu mają w obecnych czasach fundamentalne znaczenie; nie dotyczą określonych grup społecznych czy spraw jakiegoś regionu, lecz mają zasięg globalny, przez co zasługują na szczególną uwagę. Uznał, że jest to konkretny duszpasterski temat i przygotował dokumenty wyjątkowej wagi, będące częścią ciągłego dialogu prowadzonego zarówno w ramach Kościoła katolickiego, jak i między katolikami a ogółem społeczeństwa. Zawarta w encyklice *Laudato si'* idea zintegrowanego podejścia do „troski o wspólny dom” ma swoje korzenie w Piśmie Świętym i w historii nauczania katolickiego, zwłaszcza w tradycji katolickiej nauki społecznej, sięgającej końca XIX w.

Zagadnienia związane z zagrożeniami i ochroną środowiska przyrodniczego ustawicznie nabierały znaczenia, odsłaniając stopniowo od lat 60. ubiegłego stulecia jego złożoność i kompleksowość. Jednak do tego czasu środowisko, pomimo poważnych i często brzemiennej skutki ingerencji człowieka, było dla niego w miarę spolegliwą przestrzenią życia. Współczesna faza rozwoju gospodarczo-społecznego, wykorzystująca na niespotykaną skalę nowoczesne technologie komunikacji i informacji, inżynierię genetyczną oraz sztuczną inteligencję, nabiera coraz bardziej globalnego wymiaru, co prowadzi do coraz bardziej dotkliwych następstw dla środowiska życia człowieka. Powoduje to, że po raz pierwszy w dziejach ludzkości człowiek jest bliski nieodwracalnego zachwiania podstawami swojej egzystencji, a nawet ich zniszczenia, zwłaszcza w sytuacji coraz częściej pojawiających się objawów postępującego paraliżu naszej cywilizacji wobec alarmujących wyzwań przyszłości.

Na początku XXI w., kiedy stało się bezdyskusyjne, że stan środowiska zależy wprost od skutków działalności społeczeństw ludzkich, czyli intensywności antropopresji, nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości z dyskursu na temat zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*) na problemy globalnych zmian środowiska (*global change*). Za globalne uznano zmiany wywołane antropogenicznie w zakresie głównych parametrów środowiska Ziemi, mogące skutkować przekroczeniem ekologicznej wydolności Ziemi, tj. naturalnej pojemności ekosystemów (zwłaszcza ekosystemu globalnego). Już wtedy znanych było około 100 trendów zmian z 16 głównymi syndromami opisującymi poniekąd „choroby Ziemi”, dotyczące zarówno sfery przyrodniczej, jak i społecznej. Zarysowująca się coraz wyraźniej przewaga człowieka nad przyrodą wywołała pilną konieczność wzrostu poczucia jego ekologicznej odpowiedzialności, a wręcz wykreowania jej nowej formy.

Dziedziny ludzkiego poznania pojmowane scjentyistycznie (klasyczne dyscypliny naukowe) na ogół nie są w stanie sformułować jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak żyć w harmonii z wymogami środowiska we wszystkich formach jego różnorodności, nie przekraczając naturalnej pojemności ekosystemów. W połowie ubiegłego stulecia pojawiła się nawet idea (prof. Aldo Leopold, University of Wisconsin) utworzenia tzw. *Land ethic* („Etyka Ziemi”) – nauki o powinnościach istoty ludzkiej wobec całego obszaru świata przyrodniczego, nadającej status etyczny nie tylko człowiekowi, lecz każdej istocie żywej. Warto dodać, że u podstaw tej idei leżało m.in. bliskie papieżowi Franciszkowi pojmowanie ekologii jako nauki dostarczającej przesłanek do holistycznego ujęcia przyrody w postaci wspólnoty różnych organizmów i ekosystemów.

Nietrudno zauważyć, że problematyka dotycząca zarówno dewastacji środowiska przyrodniczego, jak i wysiłków jego ratowania ma charakter społeczny, obejmując sferę ludzkich czynności i działań. Te, jak wiadomo, są opisywane i analizowane za pomocą kategorii moralnych. To człowiek i jego działania warunkowane wyznawanym systemem wartości są źródłem i przyczyną zmian zachodzących w otaczającym go środowisku. Niestety, jak pokazuje doświadczenie, normy etyczne bardzo często przegrywają w konfrontacji z ludzkim nieopanowaniem w dążeniu do zaspokajania nadmiernych potrzeb i materialnego dobrobytu. Dlatego działania moralne powinny być wsparte myślą teologiczną, tym bardziej, że wyrastające z religii chrześcijańskiej wartości stanowią fundament, na którym kształtuje się świadomość (w tym świadomość ekologiczna) społeczeństw zarówno w wymiarze osobowym, jak i zbiorowym. Dopiero wówczas, gdy w świadomości społecznej utrwali się przekonanie, iż

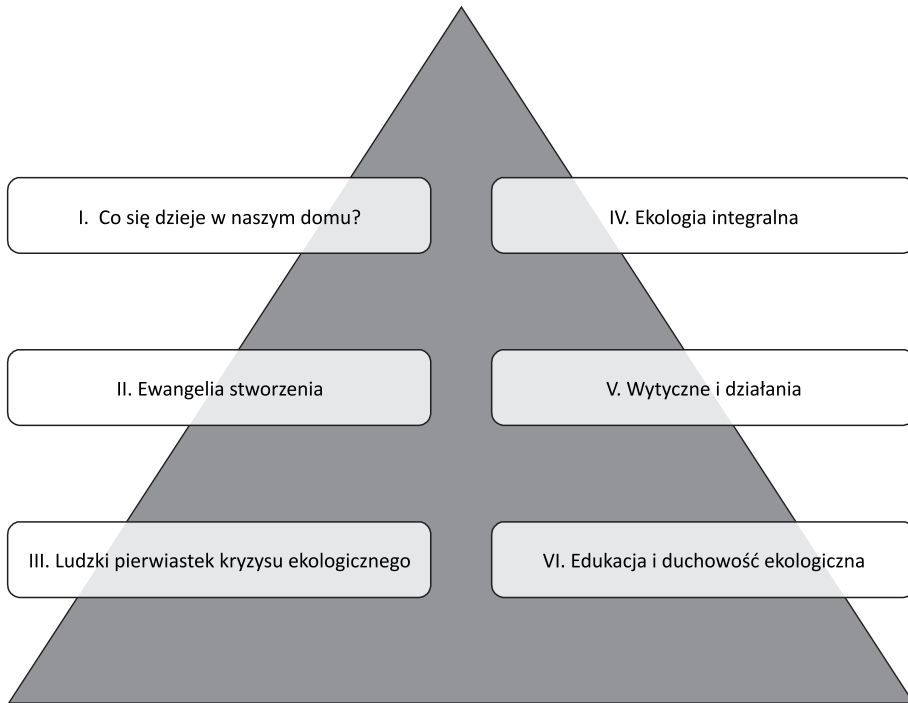
dbałość o środowisko życia człowieka jest nie tylko sprawą dobrowolnego wyboru, lecz sprawą moralnego nakazu, oczekiwania dotyczące zmiany obecnej sytuacji przestaną być iluzoryczne.

Z perspektywy minionego dziesięciolecia wyraźnie widać, że ważne miejsce w szerokim dialogu dotyczącym najbardziej istotnych wyzwań przyszłości przypadło obecnemu papieżowi, który, stanowiąc w chwili wyboru na urząd biskupa Rzymu św. Franciszka z Asyżu swoim „przewodnikiem i inspiracją”, praktycznie od początku pontyfikatu przekonywał o tym, jak nieodzowna jest wyważona dyskusja i współpraca w kwestiach środowiskowych. Stąd wielka intelektualna pokora i prostota Papieża, połączona z nadzieją i optymizmem w odważnym podejmowaniu wielkich pytań nurtujących odwiecznie człowieka. Właściwie przy każdej okazji zarówno w wydawanych oficjalnych dokumentach, jak i w katechezach głoszonych podczas audiencji generalnych czy innych spotkań, a także w trakcie swoich licznych pielgrzymek udawał, że jako narzędzia Boga wszyscy możemy współpracować w trosce o dzieło stworzenia – każdy ze swoją kulturą i doświadczeniem, swoimi inicjatywami i możliwościami. Najdobitniej swoje poglądy w tej kwestii Franciszek przedstawił w encyklice *Laudato si'* (dalej: LS).

Ta „ekologiczna” encyklika (6 rozdziałów dzielonych na paragrafy 1–245) papieża Franciszka wywołała różne reakcje. Obok wielu pochwał spotkała się także z krytyką, nie zawsze zresztą słuszną. Paradoksalnie okazało się, że im więcej było niesłuszných osądów i krzywdzących opinii, tym większy rozgłos i popularność encyklika zyskiwała w kręgach naukowych i społecznych, stając się przedmiotem wielu badań i szczegółowych analiz. Praktycznie od chwili ogłoszenia jej przesłanie, dające zdecydowanie głębsze podstawy dla etyki ekologicznej niż etyka świecka, poza wieloma innymi zaletami, znakomicie pełniło i nadal pełni tak potrzebną Kościołowi rolę pomostu między wierzącymi a społeczeństwem zsekularyzowanym. „Kościół nie usiłuje zdefiniować zagadnień naukowych, ani też zastępować polityki, ale zachęca do uczciwej, przejrzystej debaty, aby potrzeby indywidualne lub ideologie nie wyrządzały szkód dobru wspólnemu” (LS, 188). Zawsze pamiętajmy, że „jedność jest ważniejsza niż konflikt” (LS, 198), a „rzeczywistość jest ważniejsza od idei” (LS, 201).

2. Od ochrony przyrody i ochrony środowiska do ekologii integralnej

Papież Franciszek, wychodząc od akademickiego rozumienia ekologii jako dziedziny łączącej różne poziomy organizacji biologicznej, mocno podkreśla jej



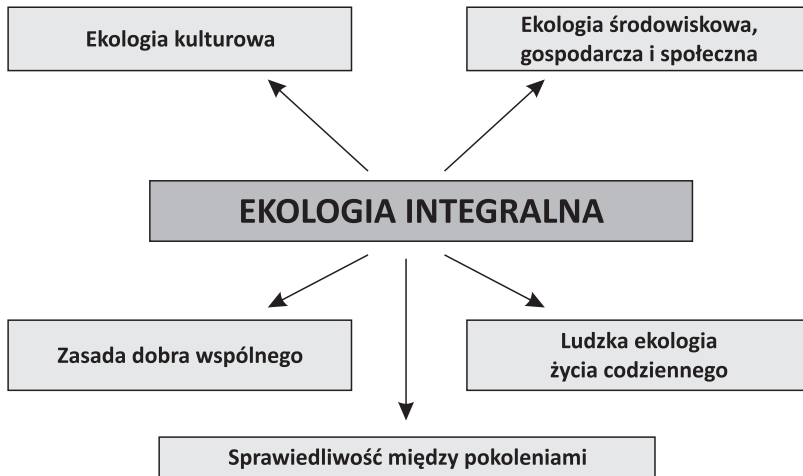
Rycina 1. Schematyczne odwzorowanie struktury treści encykliki *Laudato si'* (oprac. własne)

rolę integrującą rozwój nowych interdyscyplinarnych nauk, niezbędnych przy rozwiązywaniu skomplikowanych problemów środowiskowych. Terminu „ekologia” używa w takim rozumieniu, w jakim pojęcie to stosowane jest w języku potocznym, tzn. jako synonim ochrony przyrody czy środowiska, bądź sposobu i stylu życia, przenosząc jednak bardzo wyraźnie punkt ciężkości z ujęć katastroficzno-apokaliptycznych na wymiar moralny ekologii oraz na „wrażliwość i globalne nawrócenie ekologiczne” (por. LS, 220–221). Traktuje przy tym ochronę środowiska jako zespół środków i działań zmierzających do utrzymania środowiska w stanie zapewniającym optymalne warunki bytowania człowieka i gwarantującym ciągłość najważniejszych procesów w biosferze. Ekologia czy ochrona środowiska nie jest więc dla niego antytezą działalności gospodarczej, a tylko regulatorem jej kierunków i zakresów w interesie człowieka (por. LS, 217–218). Zauważa, że już dla papieża Polaka było jasne, iż kryzys ekologiczny ma swoje źródło w kryzysie wartości, w braku poszanowania życia człowieka, co zaowocowało wyłonieniem przez niego „ekologii człowieka”. Schematycznie taki zakres znaczeniowy terminu „ekologia” można przedstawić w ogólnym zarysie następująco (ryc. 2):

E	Ekonomia przyrody, ekonomia człowieka, walka z ubóstwem (spłata „ekologicznego długu” bogatej Północy), czyli wspólne " E" ekologii i ekonomii
K	Konsekwencje nadmiernej konsumpcji, czyli jak dążyć do umiaru i równowagi, do osiągnięcia rozwoju zrównoważonego
O	Ochrona życia i środowiska człowieka, odnawialne źródła energii i zasobów (surowców), czyli bierzmy tyle, ile nam bez krzywdy zezwoli przyroda
L	Logicznie, legalnie, lokalnie, czyli jak odpowiedzialnie działać w ochronie środowiska, pamiętając, że „rzeczywistość jest ważniejsza od idei, a jedność od konfliktu”
O	Organizacje nie tylko ekologiczne, czyli jak ludzie i państwa zwracają się w poszukiwaniu rozwiązań problemów środowiskowych
G	Geny, gatunki, ekosystemy, krajobrazy, czyli po co nam różnorodność biologiczna
I	Inżynieria genetyczna - dobre i złe strony manipulowania przyrodą, czyli czy zastępowanie Stwórcy jest zawsze bezpieczne
A	Aby skutecznie działać, czyli polityka ekologiczna państwa i międzynarodowe zobowiązania

Rycina 2. Syntetyczne ujęcie zakresu znaczeniowego terminu „ekologia” stosowanego w encyklice *Laudato si'* (oprac. własne)

Papież Franciszek zaznacza z naciskiem, że to, co jest oczywiste, z perspektywy wiedzy potocznej i codziennego doświadczenia niekoniecznie pozostaje takie samo, gdy próbujemy to ująć w określonej formułę sensu naukowego. Nieodzowny jest zatem, według niego, dialog między naukami. Przestrzega też przed ekologią powierzchowną czy pozorną, „która umacnia pewną ospałość i bezmyślną nieodpowiedzialność (...), co pomaga nam kontynuować nasz styl życia, produkcji i konsumpcji” (LS 59). Dla papieża jest oczywiste, że analiza problemów środowiskowych zawsze powinna uwzględniać analizę sytuacji człowieka, rodziny, pracy, kontekstu urbanistycznego oraz relacji każdej osoby z samym sobą, co nie pozostaje bez wpływu na kontakt z innymi osobami i ze środowiskiem. Najistotniejszą rolę przypisuje Franciszek „ekologii integralnej” obejmującej wspólną nazwą jej pięć odgałęzień (ryc. 3), zajmujących się analizowaniem percepcji przyrody w świadomości ludzi, w nauce, w życiu codziennym, w kulturze i religii. Jest ona odzwierciedleniem połączenia w jeden system treści ekologicznych z ogólniejszymi zagadnieniami z obszaru ekohumanizmu (podobnie jak *ecologia humana* Jana Pawła II), należącymi głównie do antropologii i etyki chrześcijańskiej. „Nie ma ekologii bez właściwej antropologii” (LS, 118). Ubolewa, że nieodpowiednia prezentacja antropologii chrześcijańskiej doprowadziła do promocji błędnego przekonania na temat relacji człowieka ze światem. Podkreśla, że właściwie odczytywane teksty biblijne zachęcają nas do „uprawiania i doglądania” ogrodu świata, przy czym „uprawianie”



Rycina 3. Schemat papieskiej idei „ekologii integralnej” (oprac. własne)

to oranie i kultywowanie, a „dogłądanie” oznacza chronienie, zachowanie, czuwanie. Prawidłową interpretacją stwierdzenia: „czyńcie sobie Ziemię poddaną” i pojęcia człowieka jako „pana wszechświata” jest więc rozumienie go w sensie „odpowiedzialnego zarządcy” (por. LS, 116).

Graficzne odwzorowanie odgałęzień „ekologii integralnej” (*Ekologia środowiskowa, gospodarcza i społeczna; Ekologia kulturowa; Ludzka ekologia życia codziennego; Zasada dobra wspólnego; Sprawiedliwość między pokoleniami*), kolejno scharakteryzowanych w rozdziale IV encykliki, przedstawiono na rycinie 3.

Charakteryzując cywilizacyjne powiązania przejawów życia społecznego z etyczną odpowiedzialnością za biologiczne istnienie życia na Ziemi, papież wyraźnie zaznacza, że „ekologia społeczna musi być instytucjonalna (...), począwszy od podstawowej grupy społecznej, od rodziny, przez społeczność lokalną i naród, aż po życie międzynarodowe” (LS, 142). Jednocześnie Franciszek zauważa: „Większość mieszkańców naszej planety deklaruje się jako ludzie wierzący, co powinno pobudzać religie do nawiązania dialogu, ukierunkowanego na opiekę nad naturą, obronę ubogich, budowanie sieci braterstwa i szacunku” (LS, 201).

Podkreślając konieczność uwzględnienia obok postępującej degradacji środowiska przyrodniczego także zagrożeń dziedzictwa historycznego, artystycznego i kulturowego, papież nakłada na ekologię kulturową „troskę o bogactwa kultury ludzkości w najszerszym tego słowa znaczeniu” (LS, 143). Natomiast w odniesieniu do „ludzkiej ekologii życia codziennego” Ojciec Święty zwraca

szczególnością uwagę na różne interakcje człowieka ze środowiskiem miejskim, konstatując, że „pozytywne i oparte na czynieniu dobra życie społeczne mieszkańców staje się światłem w środowisku, w którym na pierwszy rzut oka nie da się żyć” (LS, 148). Człowiek ma duże zdolności dostosowawcze i adaptacyjne, niemniej autentyczny postęp powinien gwarantować zintegrowane polepszenie jakości życia, gdy chodzi o przestrzeń publiczną, mieszkania, transport miejski itp. (por. LS, 150–154). W bezpośredniej relacji z otoczeniem i innymi istotami żywymi ekologia człowieka stawia także nasze ciało. „Akceptacja własnego ciała jako daru Boga jest niezbędna, by przyjąć cały świat jako dar Ojca i wspólny dom, natomiast logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem” (LS, 155). Ekologia ludzka – pisze dalej – oznacza również „niezbędną relację życia człowieka z prawem moralnym wpisanym w jego naturę, relację konieczną, by można było stworzyć bardziej godne środowisko” (LS, 155). Nie wystarczy pogodzić na drodze kompromisu troski o naturę z przychodami finansowymi lub ochronę środowiska z postępem. W tej kwestii drogi pośrednie są tylko małym opóźnieniem katastrofy. „Taki rozwój technologiczny i gospodarczy, który nie pozostawia świata lepszym, a jakości życia integralnie wyższej, nie może być uznany za postęp” (LS, 194). Należy więc przededefiniować pojęcie „postęp”. Ekologia integralna wymaga też zaangażowania „na rzecz dobra wspólnego”, co oznacza podjęcie solidarnych wyborów w oparciu o „opcję preferencyjną na rzecz ubogich”, zwłaszcza gdzie „istnieje wiele nierówności, a coraz więcej osób jest odrzucanych, pozbawianych podstawowych praw człowieka” (LS, 158).

3. Najważniejsze wyzwania edukacji ekologicznej i związane z nią inicjatywy

Współczesna edukacja ekologiczna, czy szerzej: edukacja środowiskowa, próbując uwzględnić coraz obszerniejszy zbiór desygnatów pojęcia „ekologia” oraz pojawiające się nowe wyzwania cywilizacyjno-społeczne, znacznie powiększyła swój pierwotny merytoryczny i dydaktyczny zakres. Szczególnie istotny wpływ miało przy tym łączenie wielu aspektów ochrony i kształtowania środowiska w taki sposób, aby możliwa była realizacja zasad trwałego i ekologicznie zrównoważonego rozwoju. Konkluzja ta ma ważne znaczenie głównie ze względu na niewielki stopień rozróżnialności w ogólnej świadomości społecznej zakresu edukacji ekologicznej (EE) i edukacji dla zrównoważo-

nego rozwoju (EZR). Linia ewolucji przebiega tu bowiem wyraźnie od edukacji wyłącznie przyrodniczej czy środowiskowej w kierunku edukacji holistycznej, uwzględniającej wzajemne powiązania między dbałością o przyrodnicze zasoby a jakością życia społeczeństw. Edukacja dla zrównoważonego rozwoju to staranie podejmowane przez całe życie – wyzwanie dla każdego z nas, dla instytucji i całych społeczeństw, by na życie patrzeć z perspektywy jutra jako dnia należącego do nas wszystkich. Istotne zadanie w realizacji tego wyzwania przypada formalnej i nieformalnej edukacji ekologicznej przez całe życie (*LLL – Long Life Learning*). I właśnie takie ujęcie edukacji ekologicznej prezentuje encyklika *Laudato si'*, przy czym, jak z jej treści wynika, jeśli ta edukacja nie będzie usiłowała szerzyć nowego modelu w stosunku do człowieka, życia, społeczeństwa i jego relacji z naturą, to może okazać się nieskuteczna, a jej wysiłki będą bezowocne (por. LS, 215).

Papież Franciszek uważa, że edukacja ekologiczna powinna przede wszystkim starać się „przywrócić różne poziomy równowagi ekologicznej: tej wewnętrznej, z samym sobą, solidarnej z innymi, naturalnej ze wszystkimi istotami żywymi, duchowej z Bogiem” (LS, 210). Wielokrotnie mocno podkreśla, że konieczne jest połączenie troski o środowisko ze szczerą miłością do człowieka i ciągłym zaangażowaniem wobec problemów społecznych. Ważne jest jednak, by popularyzacja wiedzy z obszaru nauk o środowisku nie ograniczała się wyłącznie do naukowych dywagacji i katastroficznych prognoz, lecz zmierzała do kształtowania u uczniów właściwej, tj. zgodnej z tradycją św. Franciszka z Asyżu, wrażliwości i wyobraźni oraz odpowiedzialności ekologicznej. Papież proponuje za podstawowe cele i zadania tej edukacji przyjmując m.in. wychowanie: do odpowiedniej ascezy, do naznaczonego wdzięcznością podziwiania świata, do wrażliwości na kruchość ubogich i środowiska oraz do zastąpienia kultury śmierci kulturą miłości i towarzyszenia, a kultury odrzucenia kulturą spotkania (por. LS, 213–215).

Wydaje się, że jedną z piękniejszych i jednocześnie bardzo konkretną odpowiedzią na ten apel był pionierski projekt pt. „Święty Franciszek z Asyżu i jego ponadczasowe ideały (propozycje zajęć edukacyjnych)”, zrealizowany pod patronatem Kurii Diecezji w Opolu i Miejskiego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w Opolu wkrótce po opublikowaniu encykliki (2015) przez kilkunastoosobowy zespół nauczycieli i katechetów szkół podstawowych i średnich Opolszczyzny. Pracami zespołu kierował dr Józef Szewczyk (biolog-ekolog, długoletni konsultant i doradca metodyczny MODN), a ich zwieńczeniem było 15 scenariuszy zajęć opublikowanych pod jego redakcją i pod tym samym tytu-

łem, co projekt, w książce, która została zadedykowana i przekazana w połowie 2016 r. papieżowi Franciszkowi. Należy podkreślić, że wielkimi sprzymierzeńcami tego projektu od samego początku byli: biskup opolski Andrzej Czaja i biskup gliwicki Jan Kopiec – autor jednego z rozdziałów w książce, a także hojny darczyńca jej wydania. O niezaprzeczalnych walorach wymienionej publikacji pisałam obszernie w swojej recenzji. Podkreślił je również bardzo mocno bp Czaja we wstępnym *Słowie do Nauczycieli*: „Św. Franciszek z Asyżu to postać, która nieustannie nas fascynuje, zachwyca, pociąga i inspiruje. Heroizm jego świętości, skromność, ubóstwo i pokora, bezgraniczne oddanie Bogu, umiłowanie każdego człowieka i otaczającego świata – to cechy, którymi szczególnie zasługuje na to, by dziś ukazywać go jako wzór dla dzieci, młodzieży oraz każdego, kto boryka się z przeciwnościami, kto czuje się niezrozumiany, odrzucony albo słaby (...). W dzisiejszych czasach, gdy dzieci i młodzież nierzadko cierpią z powodu zaburzonych relacji rodzinnych oraz braku wzorców dojrzałej religijności, potrzeba właśnie tak czytelnego, a zarazem prostego przykładu do naśladowania”. Najlepszym potwierdzeniem trafności tych słów było przesłane (8 lipca 2016 r.) na adres dra Szewczyka podziękowania papieża wraz z gratulacjami, życzeniami „obfitych darów nieba” i apostołskim błogosławieństwem dla „wszystkich zaangażowanych w wydanie Publikacji”, podpisane przez mons. Paolo Borgia.

Naturalnie, ramy niniejszego opracowania ograniczają obszerniejsze rozwijanie tego wątku, niemniej ze względu na stosunkowo niewielki „edukacyjny odzew” w naszym kraju po wydaniu encykliki *Laudato si'* nie można nie wspomnieć o artykule ks. Jerzego Kostorza, późniejszego kierownika Wydziału Katechetycznego opolskiej kurii, na temat uwzględniania jej tematyki w szeroko rozumianej katechezie, opublikowanym bezpośrednio po wydaniu encykliki, a także o podobnych inicjatywach nauczycieli akademickich. Jedna z nich polegała na włączeniu encykliki *Laudato si'* przez piszącą te słowa do zbioru zalecanych materiałów źródłowych i jej wykorzystywaniu w latach 2015–2017 podczas zajęć konwersatoryjnych z przedmiotu „kształtowanie społecznych postaw w ochronie środowiska”, na kierunkach Ochrona Środowiska i Architektura Krajobrazu w Uniwersytecie Opolskim. O szczególnej przydatności tekstu encykliki, zwłaszcza podczas prowadzonych w trakcie zajęć dyskusji lub przygotowywania się do nich, zdecydowały w opinii studentów dwa elementy: wyjątkowo czytelny zakres tematyczny i przejrzysta struktura treści oraz przystępny i wyrazisty język wypowiedzi papieża. Podział treści encykliki na rozdziały, a tych na kilkudzaniowe, wyraźnie wyróżnione i ponumerowane punkty/paragrafy, zdecydowanie ułatwiał, według nich, bardziej sku-

teczne (niż w przypadku innych źródeł z Internetem włącznie) odnajdywanie i przywoływanie potrzebnych w danej chwili poglądów i argumentów, będących nierzadko inspiracją do dalszych przemyśleń i poszukiwań. Większość studentów uświadomiło sobie, jak opacznie interpretowali do tej pory słowa: „czyńcie sobie Ziemię poddaną” i jak aktualna jest tradycja św. Franciszka z Asyżu, do której Kościół odwołuje się, nie zawsze skutecznie, od niemal 800 lat. Uczyniło to z encykliki *Laudato si'* jeden z ulubionych materiałów źródłowych i przyczyniło się do zintensyfikowania rzeczywistego udziału studentów w planowanych i spontanicznych debatach, zapewniając im właściwe tempo i odpowiedni poziom merytoryczny.

Drugim przykładem akademickiej inicjatywy zainspirowanej encykliką *Laudato si'* jest międzynarodowy projekt Erasmus Plus o akronimie CHANCES (*Climate Change related to Catholic Education as Subject in the academic programmes of educational science*), realizowany przez Akademię *Ignatianum* w Krakowie w latach 2020–2022 we współpracy z uniwersytetami w Barcelonie i Rzymie. Projekt dotyczył kształtowania chrześcijańskiego, a zarazem zgodnego ze stanem współczesnej wiedzy naukowej stosunku do środowiska studentów kierunków katechetycznych w ramach kursu „Teologia stworzenia i etyka ekologiczna”, złożonego z trzech modułów tematycznych: 1. Pojęcie stworzenia i jego konsekwencje. 2. Kosmos i kryzys społeczno-ekologiczny. 3. Etyka ekologiczna. Głównym celem projektu było opracowanie szczegółowego sylabusu do tego kursu wraz z towarzyszącym mu podręcznikiem metodycznym dla wykładowców oraz obudową technologiczną w postaci e-portfolio, zawierającego materiały e-learningowe. Podstawowym zamiarem realizatorów tej inicjatywy było zapewnienie pomocy w przygotowaniu przyszłych katechetów do realizacji w praktyce edukacyjnej założeń ekologii integralnej, prezentowanej w encyklice *Laudato si'*. Dlatego w projekcie dodatkowo uczestniczyły szkoły podstawowe z Polski, Hiszpanii i Włoch, w których były przeprowadzane praktyki studenckie z uczniami klas 1–3.

Papież Franciszek za równie istotny i konieczny, jak wyżej opisana współpraca, uznaje otwarty i przyjazny oraz konstruktywny dialog między różnymi organizacjami i ruchami ochrony środowiska, ponieważ, jak uważa, „nie brakuje między nimi walk ideologicznych”. Dlatego apeluje: „Kiedy jesteśmy w stanie przewyciężyć indywidualizm, to można skutecznie wypracować alternatywny styl życia i staje się możliwa poważna zmiana w społeczeństwie” (LS, 208). Konieczne jest propagowanie stylu życia stojącego w opozycji do zachłanności, zgodnego z ideą „ekologicznego minimum”, tj. wyważenia między potrzebami a zachciankami i unikania tego, co niepotrzebne.

4. Przykładowe „ruchy” i inne działania wspólnotowe

Pomimo postępującego pogłębiania się kryzysu społeczno-ekologicznego papież uważa, że osądzanie kogokolwiek za stan środowiska życia człowieka nie zmieni świata, za to każdego z nas może zmienić w nieufnego egocentryka. Mając świadomość, że decyzje i działania związane z ochroną środowiska i klimatu czy dostępnością odnawialnych źródeł energii i innych rozwiązań na dużą skalę przekraczają możliwości pojedynczych jednostek, namawia do podejmowania strategicznych działań na rzecz pozytywnych zmian zarówno na arenie międzynarodowej i krajowej, jak i na poziomie lokalnym (w różnych wspólnotach) lub za pośrednictwem organizacji pozarządowych. Apel ten stał się głównym impulsem, zwłaszcza w przestrzeni praktyki chrześcijańskiej, do podjęcia w jeszcze szerszym zakresie tematyki ekologicznej w ramach wielu organizacji, ruchów i wspólnot działania. Z przeglądu internetowych doniesień na temat globalnych i lokalnych inicjatyw podejmowanych z zamiarem przekazywania światu założeń papieskiego nauczania w encyklice *Laudato si'* wynika, że najwcześniej, bo w styczniu 2015 r., a więc jeszcze przed opublikowaniem encykliki, powstał Światowy Ruch Katolików na rzecz ochrony środowiska (GCCM). W 2021 r. na skutek niesłabnącego znaczenia i rozwoju inspiracji treściami encykliki na różnych płaszczyznach i poziomach społeczności międzynarodowych nastąpiła zmiana jego nazwy na Ruch *Laudato si'*, łączący zarówno organizacje, zrzeszenia, jak i członków indywidualnych. Kierując się duchem pomocniczości, przyjęto także nową programową deklarację tożsamości. Dodajmy, że Ruch *Laudato si'* przygotował kilka użytecznych podsumowań treści encykliki, mających pomagać we wprowadzaniu idei papieża Franciszka do codziennej praktyki. Podążając w ślad za „duchem ekologii integralnej”, wiele z kluczowych inicjatyw tego ruchu nosi nazwy zaczerpnięte z tytułu encykliki: Animatorzy LS, Tydzień LS, Koła LS, Pokolenie LS, Rekolekcje LS itp.

Z innych wspólnot podejmujących działania inspirowane encykliką na pewno wymienić trzeba także: *Caritas Internationalis Laudato si'* wraz ze Wspólnotami Działania LS, watykańską Platformę Działań LS czy organizację *Greenpeace* (w tym *Greenpeace Polska*). Wymowny jest również przykład „Ekonomii Franciszka” – rezultatu spotkania w Asyżu we wrześniu 2022 r., na którym papież wezwał przedsiębiorców i ekonomistów z całego świata do budowania nowej ekonomii. Na apel odpowiedziało ponad 2000 młodych ludzi z 45 krajów i najważniejsi współcześni ekonomiści, co umożliwiło powstanie międzynarodowej sieci wydarzeń (*The Economy of Francesco*), mającej swoją agendę także w naszym kraju. Podobną historię ma ruch *End Ecocide in Europa*

(Zakończmy ekobójstwo w Europie) o nieco mniejszym zasięgu, działający przy Centrum Promocji Ekorozwoju jako europejska inicjatywa obywatelska na rzecz dyrektywy zakazującej niszczenia ekosystemów w czasie pokoju i uznania ekobójstwa jako piątej zbrodni przeciwko ludzkości. Warto wiedzieć, że pozostające w użyciu od około pół wieku określenie *ecocide* (ekobójstwo, ekoksterminacja ze skutkiem ekocyd – zagłada ekologiczna: rozległe niszczenie lub utrata ekosystemu) jest związane z wysiłkami w przezwyciężeniu kryzysu ekologiczno-etycznego, wywołanego m.in. działaniami wojennymi. W encyklice *Laudato si'* i w osobie papieża Franciszka wysiłki te zyskały niespodziewanie potężnego sojusznika, który swoje stanowisko wyraźnie zaakcentował 15 listopada 2019 r. na XX Kongresie Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego: „Elementarne poczucie sprawiedliwości wymaga, aby pewne zachowania nie pozostawały bezkarne, w szczególności «ekocydywistyczne»: masowe zanieczyszczenie powierzchni Ziemi, zasobów wodnych, niszczenie na dużą skalę flory i fauny oraz wszelkie inne, prowadzące do katastrofy ekologicznej czy zniszczenia ekosystemów. Trudności normatywne oraz instytucjonalne międzynarodowego uznania przestępstw ekologicznych tym bardziej ponagląją do podejmowania działań prowadzących do nawrócenia ekologicznego poszczególnych ludzi, ich wspólnot, o co w przypadku katolików i ludzi dobrej woli apeluje Kościół na czele z Biskupem Rzymu”. Od tego czasu coraz więcej autorytetów, ale i zwykłych ludzi, a nie tylko aktywistów, dostrzega potrzebę opracowania kodeksu karnego dla ograniczenia rosnących szkód ze skutkami na przyszłe pokolenia w ekosystemach, zasobach naturalnych i środowisku życia populacji.

Jak widać, papież Franciszek aktywnie włącza się w funkcjonowanie „ruchów LS” na całym świecie, o czym świadczą wydawane dokumenty, udział w różnych konferencjach, kongresach i komitetach, publicznych debatach, spotkaniach itp. Także jako kontynuator tradycji Światowych Dni Młodzieży dba z dużym zaangażowaniem o bardzo wyraźny – oprócz ewangelizacyjnego – ekologiczny przekaz tych spotkań. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w dokumencie końcowym ŚDM w Portugalii (sierpień 2023 r.), gdzie podkreślono konieczność koncentrowania wysiłków na realizacji celów wytyczonych treściami encykliki *Laudato si'* oraz Agendy 2030 (działającej przy ONZ na rzecz zrównoważonego rozwoju).

W dalszej kolejności należy jeszcze wymienić kilka naszych krajowych organizacji, takich jak np.: Caritas Polska LS, Wspólnoty Działania LS (z koordynatorem krajowym o. Cordianem Szwarcem OFM oraz portalem: Caritas/laudatosi/caritas/pl), Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA), Ekonomia

Franciszka, Kongres Katolików i Katoliczek, Koalicja Klimatyczna, Zespół LS przy KEP oraz wiele innych, zrzeszających aktywistów klimatycznych i propagandystów działań proekologicznych w różnym wieku i różnych profesji. Organizują oni różnorodne akcje lub happeningi, aby, promując przesłanie encykliki *Laudato si'*, „wpływać” na rządy państw w kierunku podejmowania konkretnych działań lub ograniczenia niekorzystnych dla środowiska inwestycji. Przykładowo można tu wymienić międzynarodowy Projekt Caritas *Laudato si'* na lata 2023–2025 „Aktywna edukacja wspólnot Caritas w zakresie przeciwdziałania zagrożeniom cywilizacyjnym”, realizowany do tej pory przez nasze wspólnoty w 12 diecezjach i archidiecezjach, w ramach 263 projektów lokalnych.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące proekologicznych działań było przedmiotem czterodniowego spotkania w czerwcu 2024 r., poświęconego recepcji i dalszemu wdrażaniu założeń encykliki *Laudato si'* w praktykę, zorganizowanego przez Konferencję Biskupów Europy w Monachium. Polskę na konferencji reprezentowali duchowni i świeccy członkowie Zespołu *Laudato si'* przy KEP. Z wykładem plenarnym wystąpił prof. Cezary Kościelniak (UAM, autor m.in. różnych ekspertyz, np. dla REFA), który przygotował sprawozdanie z przebiegu konferencji, opublikowane przez portal chrześcijańskich ekologów Święto Stworzenia (poza oficjalnym sprawozdaniem KEP). Wynika z niego, że sytuację w Polsce w kwestiach środowiskowych można określić tak: „siedzimy w wygodnym pociągu myśląc, że on jedzie, tymczasem to tylko odjechał nam peron”. Profesor wyraził też swoje z troską faktem, że Episkopat nadal nie korzysta z doświadczenia i wiedzy teologów-ekspertów (np.: o. dr Stanisław Jaromi OFM Conv, o. prof. Józef Bremer SJ, ks. prof. Jarosław Babiński), jak również świeckich profesjonalistów zajmujących się tymi zagadnieniami, a nadal niebędących członkami Zespołu LS przy KEP, co od lat budzi liczne kontrowersje.

W kontekście refleksji nad recepcją encykliki *Laudato si'* nie można nie zauważyć, że od czasu jej ogłoszenia pojawiło się wiele nowych problemów zagrażających życiu na Ziemi, np. migracje klimatyczne, intensywniejsze i częstsze zjawiska ekstremalne (powodzie, pożary) oraz jeszcze bardziej dotkliwe dla gospodarek, nawet państw wysokorozwiniętych, konsekwencje zmian klimatycznych. Towarzyszyło temu wspieranie przez zamożnych lobbystów najbardziej toksycznych modeli światowej gospodarki i finansów, niewolnicza praca i wyzysk ubogich oraz bezwzględna eksploatacja zasobów naturalnych. Nadal trwa niepokonana konsumpcja, militaryzacja, rosnące nierówności społeczne, kolejne wojny, przemoc w przestrzeni publicznej, rosnąca ilość odpadów itp.

Papież Franciszek, dostrzegając pojawienie się tych nowych i pogłębienie wcześniej istniejących zjawisk zagrażających życiu na Ziemi, 4 października 2023 r., we wspomnienie św. Franciszka z Asyżu, skierował do społeczności międzynarodowej ponowne przejmujące orędzie – adhortację apostolską *Laudate Deum. Do wszystkich ludzi dobrej woli o kryzysie klimatycznym*. Ukazała się ona dokładnie rok po premierze filmu fabularnego *The letter* („List”), wyjaśniającego w przystępny sposób sens encykliki *Laudato si'*. Z pewnością także adhortacja warta jest dokładniejszej lektury i głębszych analiz, co mogłoby być przedmiotem osobnego przedłożenia. Puentując, można krótko stwierdzić, że obydwa dokumenty Franciszka, zarówno encyklika *Laudato si'*, jak i adhortacja *Laudate Deum*, wzywają katolików do wkraczania na arenę krajową i międzynarodową, aby przeciwstawiać się rządóm państw stawiających na pierwszym miejscu krótkoterminowe korzyści i skutecznie promować długoterminowe dobro wspólne drogą ekologii integralnej.

Na zakończenie należałoby jeszcze podkreślić, że właściwie cała, nie tylko publikacyjna, aktywność papieża Franciszka w obszarze ochrony środowiska i przeciwdziałania zmianom klimatycznym obejmuje dwie płaszczyzny: polityczną, właściwą dla głowy Państwa-Miasta Watykanu, oraz religijno-duchową, właściwą dla zwierzchnika Kościoła katolickiego. Jako przewodzący ponad miliardowej populacji Franciszek staje się kluczowym ogniwem w globalnej dyskusji na temat ratowania życia na Ziemi. W sytuacji, kiedy wielu polityków jedynie deklaruje działania w tym zakresie bez rzeczywistych zobowiązań i prawdziwych inicjatyw, papież zdecydowanie wpływa na intensyfikację zaangażowania społecznego w duchu patrona swojego pontyfikatu – św. Franciszka z Asyżu. Ojciec Święty, nie będąc pierwszym z papieży, który podjął się działań na rzecz ochrony środowiska i klimatu, z pewnością jest pierwszym, który zaangażował się w nią w sposób zarówno programowy, jak i systemowy. Jak mało kto z rządzących swoim codziennym życiem w całej rozciągłości potwierdza maksymę: *verba docent, exempla trahunt*, konkretyzując ją licznymi przykładami postaw i zachowań prośrodowiskowych. Prostota, oszczędność, skromność – oto przesłanie, z którym papież występuje wobec wiernych i jest w nim absolutnie wiarygodny. Powszechnie znane są jego – nietypowe jak na głowę państwa – nawyki i preferencje oraz przywiązanie do prostoty w stroju i wybo-rze akcesoriów codziennego użytku, takich jak: obuwie, okulary (nieraz wielokrotnie reperowane), teczka czy środki transportu. Na przykład: podczas pielgrzymki w naszym kraju, w Krakowie 28 lipca 2016 r. z rezydencji biskupów przy ul. Franciszkańskiej przejechał na Błonie tramwajem, a w ciągu całego pontyfikatu wykorzystuje samochody o niskim spalaniu i niewielkim śladzie

węglowym (np. VW Golf, Fiat 500). Zdecydował też (co ogłosił w liście *Fratello Sole* w 2024 r.), że w Stolicy Apostolskiej na terenie używanym rolniczo i ogrodniczo zostanie wybudowana instalacja fotowoltaiczna, mająca pokryć zapotrzebowanie Watykanu na energię elektryczną. Projekt ten ma również znaczenie świadectwa, jakie daje Państwo Watykańskie, które jest obecnie najbardziej przyjaznym środowisku państwem świata. Płynący ze Stolicy Apostolskiej tak wartościowy przykład, wzmacniający globalny przekaz proekologiczny, zapewnia Franciszkowi dużą popularność i pozytywne oddziaływanie także w mediach społecznościowych, np. przez powszechne wykorzystywanie jego wizerunku w obrazach kreowanych przez sztuczną inteligencję. Papież Franciszek, piętnując relatywizm dotychczasowych deklaracji politycznych i pozorowane akcje, zamiast krytyki czy osądzania kogokolwiek wybiera duszpasterski apel i zachętę do otwarcia się na nawrócenie ekologiczne, prowadzące do przemiany serca i umysłu. W encyklice *Laudato si'* nie ma hierarchii bytów. Jeżeli jako ludzie jesteśmy ważniejsi, to tylko poprzez naszą większą odpowiedzialność i zadania, które przed nami stoją.

*

Bibliografia

- Bar Wiesław. 2020. „Ekobójstwo i grzech ekologiczny. Dwa terminy – dwa porządki – wspólna sprawa”. *Studia Prawnicze KUL* 2 (82): 33–58.
- Borda Michał, Ceglarek Roman. 2016. *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki „Laudato si'”*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- Borecka Krystyna. 2016. Św. Franciszek z Asyżu patronem ekologów – kierunki ekologii i edukacji ekologicznej w świetle encykliki „Laudato si'” papieża Franciszka. W *Święty Franciszek z Asyżu i jego ponadczasowe ideały (propozycje zajęć edukacyjnych)*. Red. Józef Szewczyk, 151–165. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Borecka Krystyna. 2019. *Wczoraj i dziś edukacji uniwersyteckiej w zakresie ochrony środowiska człowieka*. Niedziałki: Wydawnictwo Fundacja PRO CHEMIA przy Wydziale Chemii UJ, 1–11.
- Czaja Andrzej. 2016. Słowo do nauczycieli. W *Święty Franciszek z Asyżu i jego ponadczasowe ideały (propozycje zajęć edukacyjnych)*. Red. Józef Szewczyk, 21. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Franciszek. 2015. „Laudato si'”. W *trosce o wspólny dom*. Kraków: m.

- Franciszek. 2023. *Laudate Deum*. (28.02.2025) www.vatican.va/content/francesco/pl/apost.-exhortations/documents/2023.
- Interdicasterial Working Group of the Holy See on Integral Ecology: 2020. *Journeying Towards Care for Our Common Home. Five Years after „Laudato si'”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jaromi Stanisław. 2016. „Franciszkańskie przesłanie „Laudato si'””. *Polonia Sacra* 20 (3): 64–80.
- Jaromi Stanisław. 2024. *Laudate Deum. Papieża Franciszka walka o klimat*. Kraków: WAM.
- Kaźmierczak Paweł, Gałkowski Stanisław. 2021. „Teologia stworzenia i etyka ekologiczna. Wprowadzanie wątków ekologicznych do programu kształcenia katechetów”. *Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce* 16 (63): 25–35.
- Kostorz Jerzy. 2015. „Katechetyczne znaczenie encykliki „Laudato si'””. *Studia Oecumenica* 15: 69–79.
- Kościelniak Cezary. 2024. *Biskupi Europy o ekologii i ochronie klimatu*. (20.02.2025) www.swetostworzenia.pl.
- Poznański Jacek, Jaromi Stanisław. Red. 2016. *Kościół i nauka wobec ekologicznych wyzwania: źródła, inspiracje i konteksty encykliki „Laudato si'”*. Kraków: WAM.
- Rice Christopher. 2022. *Najlepsze podsumowanie encykliki „Laudato si'”*. (15.02.2025) <https://laudatosimovement.org/news/najlepsze-podsum>.
- Skowroński Antoni. Red. 2006. *Rozmaitości ekofilozofii*. Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej.
- Szewczyk Józef. Red. 2016. *Święty Franciszek z Asyżu i jego ponadczasowe ideały (propozycje zajęć edukacyjnych)*. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Tomaszewski Krzysztof. 2024. „Globalna polityka klimatyczna i religia – kazus papieża Franciszka”. *Studia Politologiczne* 74: 343–363.

TADEUSZ CHMIELEWSKI

Rzecz o mostach

W ramach pielgrzymek i wyjazdów studyjnych organizowanych przez Duszpasterstwo Pracowników Akademickich mieliśmy okazję zwiedzić wiele sanktuariów i ciekawych obiektów w kraju i za granicą. Jako inżynier budownictwa interesowałem się przy tym szczególnie techniką budowy kościołów w różnych kulturach, ukazującą różnorodność i bogactwo architektoniczne, a także duchowe dziedzictwo społeczeństwa. Niejednokrotnie zwracałem wtedy uwagę na mistrzostwo budowniczych tych kościołów, pamiętając o tym, że w pierwszych wiekach budowy była to głównie praca ręczna. Podejmując decyzję o napisaniu eseju do niniejszej monografii, początkowo chciałem skrótowo opisać najczęściej spotykane style architektoniczne w nawiązaniu do obiektów sakralnych zwiedzanych w trakcie naszych wspólnych wyjazdów. Jednak pod wpływem lektury książek naszego duszpasterza, ks. prof. Marcina Worbsa, doszedłem do wniosku, że lepiej będzie, gdy w moim przyczynku zajmę się fenomenem mostu, albowiem wiedza o stylach architektonicznych na ogół jest dość powszechna. Myślę, że czytelnikom tej interdyscyplinarnej publikacji warto przybliżyć pewne techniczne informacje dotyczące konstrukcji, materiałów i rozwoju technologii projektowania i budowy mostów. Być może będą one pomocne w pełniejszym rozumieniu wymowy obrazu mostu, który odgrywa przecież ważną rolę w chrześcijańskiej refleksji teologicznej i w chrześcijańskim przepowiadaniu. Uwzględniając istotną cechę mostu, jaką jest połączenie dwóch brzegów terenów rozdzielonych, w teologii podkreśla się, że Jezus Chrystus jako Pośrednik tworzy pomost pomiędzy ludźmi i Bogiem. Także w chrześcijańskim przepowiadaniu często spotyka się motyw mostu, zwłaszcza wtedy, kiedy zachęca się do budowania pomostowych więzi między ludźmi.

Mostem nazywamy rodzaj przeprawy w postaci budowli inżynierskiej, której konstrukcja pozwala na pokonanie przeszkody wodnej lub lądowej, skonstru-

owana w taki sposób, że pod nią pozostaje wolna przestrzeń. Przęsłem mostu nazywa się element konstrukcyjny łączący dwie podpory lub przestrzeń między nimi. Historia budowy mostów sięga starożytności, kiedy pierwsze mosty były budowane z drewna i kamienia, czyli z materiałów łatwo dostępnych w tamtych czasach. Starożytne cywilizacje (np. Persowie lub Rzymianie) były pionierami w budowie mostów. Most *Allahverdi Khan* w Iranie, znany lokalnie jako *Si-o-se-pol*, jest jednym z najwspanialszych kamiennych mostów na świecie. Rzymianie z kolei zasłynęli z budowy kamiennych akweduktów i mostów łukowych, które przetrwały wieki. W średniowieczu rozwój technologii mostowej przyspieszył dzięki takim wynalazkom, jak mosty zwodzone i kamienne mosty łukowe. Konstrukcja mostów i technologia ich budowy ewoluowały przez wieki, dostosowując się do zmieniających się potrzeb.

Rodzaje mostów:

- przepusty – budowle mostowe prowadzone przez nasypy (według innych definicji są to niewielkie mosty do rozpiętości 2–3 metrów);
- mosty rzeczne – nad przeszkodami wodnymi (rzeki, jeziora, zatoki, morskie cieśniny itp.), popularnie zwane mostami;
- mosty zalewowe – przęsła lub mosty nad terenami zalewowymi;
- wiadukty – nad suchymi przeszkodami (doliny, wąwozy), również nad drogowymi i kolejowymi trasami komunikacyjnymi;
- estakady – nad terenami zabudowanymi.

Klasyfikacje mostów:

1. ze względu na rodzaj drogi prowadzonej po moście dzielone są one następująco:
 - drogowe – przez most prowadzony jest ruch komunikacji samochodowej;
 - kolejowe – przez most prowadzona jest trasa kolejowa;
 - wodne (akwedukty) – przez most prowadzony jest kanał wodny bądź grawitacyjnie strumień wody;
 - mosty przemysłowe (suwnice, mosty przeładunkowe);
 - kładki piesze – dla ruchu pieszego (szczególnym przypadkiem kładek są żywe mosty);
2. ze względu na charakter ustroju nośnego:
 - stałe;
 - ruchome (obrotowe, przesuwne, podnoszone, klapowe);
3. ze względu na rodzaj materiału mostu:
 - drewniane;

- masywne (kamienne, ceglane, betonowe, żelbetowe, sprężone);
- metalowe (żelazne, stalowe, żeliwne);
- kompozytowe;

Można spotkać rozwiązania, w których podpory wykonane są z innego tworzywa niż przęsła, np. stalowe przęsła na filarach z cegły (most stalowo-ceglany);

4. z uwagi na liczbę przęseł można wyróżnić mosty: jedno-, dwu- lub wieloprzęsłowe;
5. w zależności od konstrukcji pomostu wyróżnia się mosty: płytowe, belkowe, skrzynkowe, a także sklepione, łukowe i kratowe;
6. z uwagi na sposób podparcia przęsła mosty dzielone są na: obrotowe, uchylne i przetaczane.

Warto wyróżnić:

- Most podwieszony (most wantowy) – most o płycie przęsła zawieszanej na cięgnach mocowanych na wieżach, zwanych również pylonami. Przykładem takiego mostu jest największy i najdłuższy most w Polsce – most Solidarności w Płocku przez Wisłę o rekordowej rozpiętości najdłuższego przęsła (375 m), będącego najdłuższym przęsłem w Polsce i w tej części Europy. Długość mostu głównego (podwieszonoego) wynosi 615 m, natomiast długość całkowita mostu to 1712 m.
- Most wiszący – płyta przęsła zawieszona jest na cięgnach (kablach) mocowanych na podporach lub na wieżach zwanych, podobnie jak w moście wantowym, pylonami. Ciekawymi przykładami mostu wiszącego są:
 - najstarszy most wiszący na świecie – w Pensylwanii z 1801 r.;
 - najstarszy most wiszący w Polsce – w Ozimku, zbudowany w 1827 r.;
 - most Grunwaldzki we Wrocławiu.

Mosty są jednym z najważniejszych elementów infrastruktury, które umożliwiają nam przemieszczanie się nad przeszkodami, takimi jak: rzeki, doliny czy drogi. Z czego jednak składa się most? W dalszej części przyjrzymy się różnym elementom, które tworzą mosty, oraz ich funkcjom.

Podstawowe elementy każdego mostu to:

- podpory (skrajne – przyczółki, pośrednie – filary);
- ustrój nośny (dźwigary główne, pomosty, stężenia);
- fundamenty;
- belki nośne;
- tablice jezdne;
- bariery;

- oświetlenie;
- systemy odprowadzania wody;
- elementy dekoracyjne.

Opis poszczególnych elementów

1. Fundamenty

Pierwszym elementem, od którego zaczyna się budowa mostu, są fundamenty, czyli ogromne betonowe lub kamienne bloki, umieszczane pod ziemią i służące do podtrzymywania całej konstrukcji mostu. Fundamenty muszą być solidne i wytrzymałe, aby utrzymać ciężar mostu, tj. przeciwdziałać sile grawitacji i siłom poziomym (rozporowych) dla konstrukcji łukowych.

2. Filary

Drugim ważnym elementem mostu są filary. Filary są pionowymi strukturami, które podtrzymują belki mostu, zazwyczaj mostu kilkuprzęsłowego. Mogą mieć różne kształty i rozmiary, w zależności od projektu mostu. Zazwyczaj są wykonane z betonu lub stali i muszą być wystarczająco mocne, aby utrzymać całą konstrukcję mostu i napór płynącej wody.

3. Belki nośne

Belki nośne są jednym z najważniejszych elementów mostu. To one przenoszą ciężar mostu i umożliwiają nam bezpieczne przemieszczanie się po nim. Belki nośne mogą mieć różne kształty i rozmiary w zależności od rodzaju mostu. Mogą być wykonane z betonu, stali lub drewna.

4. Tablice jezdne

Tablice jezdne to elementy mostu, na których poruszają się pojazdy i piesi. Mogą być wykonane z różnych materiałów, takich jak beton, asfalt czy drewno. Tablice te muszą być gładkie i wytrzymałe, aby zapewnić bezpieczne i płynne poruszanie się po moście.

5. Barierki

Barierki to elementy mostu, które mają na celu zapewnienie bezpieczeństwa użytkownikom. Są one zazwyczaj wykonane z metalu i mają za zadanie zabezpieczyć przed upadkiem z mostu. Barierki muszą być wystarczająco wysokie i wytrzymałe, aby zapobiec wypadkom.

6. Oświetlenie

Oświetlenie to ważny element mostu, szczególnie w nocy. Odpowiednie oświetlenie zapewnia widoczność i bezpieczeństwo dla użytkowników

ków mostu. Może to być oświetlenie uliczne lub specjalne oświetlenie mostowe, które podkreśla piękno konstrukcji.

7. Systemy odprowadzania wody

Mosty muszą być wyposażone w systemy odprowadzania wody, aby zapobiec zalewaniu i uszkodzeniom konstrukcji. Mogą to być rynny, rury drenażowe lub specjalne systemy odprowadzania wody. Te elementy są niezwykle ważne, aby utrzymać most w dobrym stanie przez wiele lat użytkowania.

8. Elementy dekoracyjne

W niektórych przypadkach mosty mogą mieć również elementy dekoracyjne, które nadają im estetyczny wygląd. Mogą to być rzeźby, malowidła czy specjalne detale architektoniczne. Elementy dekoracyjne dodają mostom charakteru i piękna.

Podsumowanie

Mosty składają się z wielu różnych elementów, które współpracują, aby zapewnić nam bezpieczne i wygodne przemieszczanie się nad przeszkodami. Fundamenty, filary, belki nośne, tablice jezdne, barierki, oświetlenie, systemy odprowadzania wody (i elementy dekoracyjne) – te części składowe są niezbędne do budowy solidnego i funkcjonalnego mostu. Bez nich nasze podróże nad rzekami i dolinami byłyby znacznie trudniejsze i mniej bezpieczne. Mosty odgrywają kluczową rolę w łączeniu ludzi i ich miejsc zamieszkania. Tym samym w swoisty i znaczący sposób przyczyniają się do kulturowej i ekonomicznej współpracy między ludźmi.

Na zakończenie chciałbym wyrazić nadzieję, że wyżej przedstawione – z perspektywy inżyniera budownictwa – techniczne informacje na temat mostów zainteresują czytających te słowa, a zwłaszcza chętnie sięgających po obraz mostu teologów.

*

Bibliografia

Brown David J. 2007. *Mosty. Trzy tysiące lat zmagania z naturą*. Tłum. Andrzej Hildebrandt. Warszawa: Arkady.

- Worbs Marcin. 2019. *Chrystocentryzm w liturgii w ujęciu Josefa Josefa Josefa Jungmanna*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Worbs Marcin. 2023. *Przez Chrystusa. Rozważania na drogę do nieba. Durch Christus. Betrachtungen auf den Weg zum Himmel*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

KRYSTIAN KAŁUŻA

Cuda Jezusa a prawa przyrody

Streszczenie

Wiele nieporozumień z pogranicza nauki i wiary ma swoje źródło w niewłaściwym określeniu stosunku Boga do świata przyrody. Problematyka cudu jest tego zmiennym przykładem. W artykule podjęto próbę ukazania cudów Jezusa w relacji do praw przyrody. Istnieje dziś mocne przekonanie, że nauki empiryczne wyjaśniają wszystkie mechanizmy odpowiedzialne za funkcjonowanie świata przyrody. Ponieważ w tym wyjaśnieniu z założenia nie odwołują się one do czynników zewnętrznych, pozaświatowych, naukowy obraz świata jawi się jako zamknięty i zupełny. Czy w ramach takiego obrazu świata jest jeszcze miejsce na cud? Jak rozumieć cuda Jezusa, o których opowiadają ewangelie? Artykuł podzielono na cztery części. W pierwszej przedstawiono zarys dziejów pojęcia „cud”. W drugiej ukazano przyczyny nowożytnej krytyki cudu. W trzeciej omówiono współczesne rozumienie cudu w teologii katolickiej. W części ostatniej podjęto próbę określenia relacji cudownych działań Boga do praw przyrody oraz zarysowano problematykę rozpoznania cudu.

Słowa kluczowe: cud, prawa przyrody, krytyka cudu, semeiotyczna koncepcja cudu, rozpoznanie cudu.

Abstract

The miracles of Jesus and the laws of nature

Many misunderstandings at the intersection of science and faith arise from an improper understanding of the relationship between God and the natural world. The issue of miracles is a striking example of this. This article seeks to explore the miracles of Jesus in relation to the laws of nature. Today, there is a strong conviction that the empirical sciences explain all the mechanisms governing the natural world. Since these explanations, by definition, do not invoke external or supernatural factors, the scientific view of the world appears closed and complete. Within such a framework, is there still room for miracles? How should we understand the miracles of Jesus as recounted in the Gospels? The article is divided into four sections. The first provides a historical overview of the concept of “miracle”. The second examines the reasons behind the modern critique of miracles. The third discusses the contemporary understanding of miracles in Catholic theology. Finally, the fourth section explores the relationship between God’s miraculous actions and the laws of nature and considers the challenges involved in recognizing a miracle.

Keywords: miracle, laws of nature, criticism of miracle, semeiotic conception of miracle, recognition of miracle.

Cała publiczna aktywność Jezusa była od początku do końca naznaczona działaniami, które ewangelie nazywają „czynami mocy” (*dynameis*) i „znakami” (*semeia*). Kościół od stuleci nazywa je „cudami”. Kto zatem chce powiedzieć coś o Jezusie, ten nie uniknie odniesienia do Jego cudów. Cztery ewangelie zawierają około 30 opowiadań o cudach Jezusa, które można podzielić na: (1) uzdrowienia z chorób fizycznych, (2) uzdrowienia z chorób duchowych (opętania), (3) wskrzeszenia, (4) cuda ocalenia (np. ucieszenie burzy), (5) cuda – dary (np. nakarmienie pięciu oraz czterech tysięcy, przemiana wody w wino)¹. Wszyscy autorzy Nowego Testamentu byli zatem głęboko przekonani, że cuda należą do istoty ziemskiego obrazu Jezusa. Także tradycja teologiczna traktowała cuda jako istotny element działalności Mistrza z Nazaretu.

Od czasów oświecenia kategoria cudu została poddana radykalnej krytyce. Nowy obraz świata, kreowany przez dynamicznie rozwijające się nauki empiryczne, zaowocował nowym rozumieniem natury. Dla średniowiecza natura była przede wszystkim „stworzeniem” (*creatura*) i jako taka stanowiła obraz i symbol Stwórcy. Co więcej, natura była miejscem działania Boga, który w interakcji ze światem stworzonym realizował swój zbawczy plan. W świecie zdeteterminowanym przez nieprzerwany łańcuch bezpośrednich przyczyn i skutków, opisywalnych przy pomocy praw mechaniki Newtona, nie było już miejsca na działanie Boga, zwłaszcza na Jego szczególne interwencje w postaci cudów. Odtąd rzeczywistość można było tłumaczyć czysto immanentnie, bez odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych. Stąd Pierre Simon de Laplace († 1827) zapytany przez Napoleona, gdzie w jego „systemie natury” jest miejsce dla Boga, mógł odpowiedzieć: „Sir, nie potrzebuję tej hipotezy”. Bezpośrednim następstwem nowego obrazu świata był deizm – stanowisko, wedle którego Bóg stworzył świat i wciąż podtrzymuje go w istnieniu, ale nie ingeruje bezpośrednio w jego historię. Według deistów wszystko, co dzieje się we Wszechświecie, winno być wyjaśnione w kategoriach działania wtórnych przyczyn naturalnych.

Współczesny naukowy obraz świata znacznie odbiega od tego, którego wyrazem był Newtonowski mechanicyzm. Mimo to wciąż obecne jest w nim przekonanie, że nauki przyrodnicze wyjaśniają wszystkie mechanizmy odpowiedzialne za funkcjonowanie świata materii, wskazując na działanie odpowiednich praw przyrody. Ponieważ w tym wyjaśnieniu z założenia nie odwo-

¹ Antoni Paciorek. 2015. *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*. Częstochowa: Święty Paweł, 257–258.

łują się one do czynników zewnętrznych, pozaświatowych², naukowy obraz świata jawi się jako zamknięty i zupełny. Jest on zamknięty w tym sensie, że nie domaga się żadnej dodatkowej informacji z zewnątrz, tzn. nie musi uwzględniać żadnych zewnętrznych czynników, które mogłyby mieć wpływ na przebieg procesów przyrodniczych. Czy w ramach takiego obrazu świata jest jeszcze miejsce na cud? Jak rozumieć cuda Jezusa, o których opowiadają ewangelie? Najważniejsze wątpliwości w tej materii dotyczą praw przyrody, a konkretnie tego, czy cudowne działanie Boga musi naruszać bądź zawieszać prawa przyrody.

1. Z dziejów pojęcia cudu

Odpowiedź na powyższe pytania będzie zależała przede wszystkim od tego, jak rozumie się termin „cud”. Najbardziej znaną i najmocniej oddziałującą na współczesną myśl naukową jest definicja cudu zaproponowana przez Davida Hume'a († 1776). Ten radykalny krytyk cudów stwierdził, że cuda – o ile rzeczywiście miały miejsce – byłyby „pogwałceniem praw natury”³. Dlatego cuda w ogóle nie powinny się zdarzać. Byłyby one bowiem działaniami, poprzez które Bóg nieustannie korygowałby swoje dzieło stwórcze. Tego rodzaju interwencje przeczyłyby jednak doskonałości Stwórcy, który w swojej mądrości uczynił Wszechświat doskonale uporządkowanym, niewymagającym permanentnych korekt czy udoskonalania.

Inna znana definicja cudu pochodzi od brytyjskiego pisarza i filozofa C.S. Lewisa († 1963). Głosi ona, że cud to nic innego jak ingerencja siły nadnaturalnej w naturę⁴. Słabością tej definicji jest jej zbyt ogólna, która nie wyklucza aktywności innych sił nadnaturalnych, takich jak opatrnościowe działanie Aniołów Stróżów czy siejące zamęt sztuczki demonów. Opętanie, na przykład, stanowi bez wątpienia ingerencję sił nadnaturalnych w naturę, ale nigdy nie nazwalibyśmy go cudem.

² Zgodnie z postulatem naturalizmu metodologicznego przyrodę należy wyjaśniać samą przyrodą. Nie dlatego, że nie istnieje żadna rzeczywistość poza nią, ale dlatego, że nie można jej uchwycić za pomocą metody empiryczno-matematycznej. Por. Tadeusz Pabjan. 2016. *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*. Kraków: Copernicus Center Press, 26.

³ David Hume. 2007. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Red. Peter Millican, 83. Oxford: Oxford University Press: *A miracle is a violation of the laws of nature*.

⁴ Por. Clive S. Lewis. 2010. *Cuda. Rozważania wstępne*. Tłum. Krzysztof Puławski. Poznań: Media Rodzina, 13.

Współczesna teologia widzi w cudzie znak Bożego działania w świecie dla zbawienia człowieka. Cud pozostaje więc w ścisłym związku z Bożym Objawieniem – jest znakiem zbawczej obecności Boga w świecie. Takie biblijne i historyobawcze rozumienie cudu jest efektem wcześniejszych ujęć i koncepcji, które warto przynajmniej wspomnieć, gdyż każda z nich wskazuje na pewien istotny aspekt naszego zagadnienia.

1.1. Koncepcja psychologiczno-religijna

Koncepcja ta przeważała w okresie patrystycznym (starożytność chrześcijańska). Jej najwybitniejszym przedstawicielem jest św. Augustyn († 430). Biskup Hippony, pasterz i wybitny myśliciel, pisał tak: „Cudem (*miraculum*) nazywamy to, co będąc trudnym i niezwykłym, przekracza oczekiwania i siły podziwiającego”⁵. Ogólnie rzecz biorąc, cud w rozumieniu św. Augustyna to niezwykły fakt, który wzbudza zdziwienie, ponieważ różni się od zwykłego biegu rzeczy (rys psychologiczny), a wskutek tego powoduje zainteresowanie religią i służy jako znak Bożego działania w świecie (rys religijny). Augustyn rozumiał jednak cud szeroko. Uważał, na przykład, że chrześcijanin nie powinien skupiać swojej wiary na cudach jako znakach nadzwyczajnych, ale umieć kontemplować całe stworzenie, które jest wielkim cudem Bożym. Pisał: „Jeśli zmarły wstanie z grobu, ludzie są zdziwieni; tylu co dzień się rodzi i nikt się nie dziwi. O ile jednak głębiej nad tym pomyślimy, to okaże się, że większym cudem jest zaistnienie tego, którego nie było, niż ożywienie tego, który był”⁶. Zdaniem Augustyna znaki cudowne nie przekraczają porządku natury, chcianej i stworzonej przez Boga, ale tylko nasze jej doświadczenie; przekraczają naszą wiedzę o tym, na jakich zasadach natura faktycznie funkcjonuje. Biskup Hippony pisze: „Bo wszystkie znaki dziwne (*portenta*) uważamy, że są przeciw naturze. Tymczasem wcale tak nie jest. Bo jakoż może być coś przeciw naturze, co się dzieje za wolą Bożą, a wola takiego Twórcy jest przecież naturą każdej rzeczy stworzonej. Znak więc dziwny nie jest przeciw naturze, lecz jest przeciw znanej nam naturze”⁷.

⁵ Sancti Aureli Augustini, *De utilitate credendi*, 16, 34.

⁶ Sancti Aureli Augustini, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 8, 1.

⁷ Święty Augustyn. 2002. *O Państwie Bożym*. Tłum. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 870.

1.2. Koncepcja obiektywizująca

Widzenie cudu poprzez przyczynowość sprawczą (przekraczanie praw przyrody) pojawia się w teologii od XI w. Według św. Anzelma z Canterbury († 1109) cud można przypisać tylko Bogu, gdyż przekracza on siły natury. W teologii – głównie za sprawą myśli Arystotelesa († 322 przed Chr.) – zaczyna się podkreślać transcendencję aktu wszechmocy Bożej wobec praw przyrody. Tak właśnie widzi cud św. Tomasz z Akwinu († 1274) – jeden z największych teologów chrześcijańskich. Jego zdaniem o cudzie mówi się w sposób właściwy, „gdy coś się dzieje poza porządkiem całej natury”⁸ i czego sprawcą jest Bóg. Nie znaczy to, że zdarzenia cudowne są pogwałceniem porządku naturalnego, lecz jedynie jego „przekroczeniem” bądź „pominięciem”. Inaczej mówiąc, Tomasz upatruje istoty cudu w nieobecności przyczyny wtórnej, a nie w radykalnym naruszeniu porządku naturalnego.

Na innych miejscach Tomasz uzupełnia, że cud dokonuje się „ponad” prawami natury (*supra naturam*), „przeciw” naturze (*contra naturam*)⁹ lub „poza” porządkiem natury wziętej jako całość (*praeter naturam*). Koncepcja ta nazywana jest obiektywizującą, ponieważ nie ma w niej mowy ani o reakcji psychologicznej człowieka (zdziwienie), która wiodłaby go do wiary, ani o funkcji religijnej cudu jako znaku Bożej miłości. Uwypuklona natomiast zostaje funkcja motywacyjna cudu: jego sprawcą może być tylko Bóg, gdyż jakkolwiek byt stworzony jako podległy powszechnemu porządkowi nie może działać poza Nim, a tym bardziej wbrew Niemu. W ten sposób cud staje się potwierdzeniem prawdziwości chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga. Analogicznie do tego cuda Jezusa są uwiarygodnieniem Jego boskich roszczeń oraz zbawczego posłannictwa. Takie rozumienie cudu będzie charakterystyczne dla neoscholastyki i apologetyki XIX i XX w.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1 q. 110 a. 4.

⁹ O cudach naruszających naturalny porządek przyczyn i skutków Akwinata pisze bardzo mało, a jeśli już o nich wspomina, to czyni to w taki sposób, że można odnieść wrażenie, iż są to cuda przynależące do dwóch pozostałych kategorii. Określenie *contra naturam* należy rozumieć tak, że jedynie z ludzkiego, ograniczonego punktu widzenia cuda te wydają się przeczyć prawom natury, choć w rzeczywistości tak nie jest. Por. Pabjan. 2016. *Anatomia konfliktu*, 146–147.

2. Nowożytna krytyka cudu

Od czasów oświecenia cuda biblijne poddawane są nieustannej krytyce. Jeśli wcześniej były one niemalże oczywistością, która ujawniała boską świadomość Jezusa, teraz zostały zakwestionowane. Jak do tego doszło?

Jak wspomniano, krytyka cudów była spowodowana przede wszystkim zmianą obrazu świata, jaką przyniósł gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych. Wszelkie zdarzenia, które zachodzą w świecie, da się odtąd wyjaśnić przy pomocy praw przyrody, które można poznać i matematycznie opisać. Prawa te gwarantują w takich samych warunkach taki sam rezultat. W nauce zaczyna panować determinizm i naturalizm. Bóg staje się „zbędną hipotezą” (P. S. de Laplace), której miejsce zajmuje rozum. W przyczynowo domkniętym świecie nie ma miejsca na cuda jako „zdarzenia przeciwne naturze”. Bóg nie dokonuje bezpośrednich interwencji w związku przyczynowo-skutkowe w świecie, aby w ten sposób wiarygodnie dowieść swej mocy. Jest On jak doskonały zegarmistrz, który zbudował wspaniałą mechanizm Wszechświata, ale odkąd wprowadził go w ruch, już weni nie interweniuje (deizm). Konieczność tego rodzaju interwencji świadczyłaby tylko o niedoskonałości Stwórcy, który od czasu do czasu musi korygować powstałe błędy. David Hume twierdził, że nie znamy wszystkich sił natury, a więc nie możemy powiedzieć, kiedy zostały przekroczone, a kiedy nie. Z kolei panteista Baruch Spinoza († 1677) pytał: Jak Bóg, twórca ładu, porządku i stałych praw, może je łamać przez swoje interwencje? Czyż nie działałby wtedy przeciwko sobie?

W ten sposób cuda biblijne zaczęto tłumaczyć naturalistycznie. Są one albo skutkiem pomyłki, albo oszustwem, albo wyrazem braku wiedzy naukowej. Co ciekawe, tego typu myślenie, naznaczone naukowym obrazem świata, przeniknęło także do teologii. W ten sposób zrodził się nurt zwany egzegezą historyczno-krytyczną, której wybitnym przedstawicielem był Rudolf Bultmann († 1976), autor programu demitologizacji Pisma Świętego. Słynne stało się jego powiedzenie, iż nie można wierzyć w cuda biblijne, a jednocześnie używać elektryczności, radia i nowoczesnej aparatury medycznej.

3. Rozumienie cudu we współczesnej teologii

Wyjścia z impasu dokonała myśl katolicka, przesuując punkt ciężkości w rozumieniu cudu z aspektu nadzwyczajności i „przekraczania” praw natury na wymiar znaku Bożego. Mogło się to dokonać dzięki powrotowi do źródeł

biblijnych i patrystycznych. Zauważono mianowicie, że ewangelie w odniesieniu do Jezusa mówią o „czynach mocy” (*dynameis*) i „znakach” (*semeia*). Terminologia ta wskazuje, iż w czynach „Boga i Jego Chrystusa” nie chodzi o zdarzenia nadzwyczajne (samo zdarzenie nadzwyczajne nie jest jeszcze cudem), lecz o znaki, poprzez które Bóg nawiązuje dialog zbawczy z człowiekiem. Na tej podstawie w teologii zaczęto mówić o semejotycznej (od gr. *semeion* – znak) lub historiozbawczej koncepcji cudu¹⁰. W takim ujęciu cud jest doświadczalnym zmysłami (element empiryczny) nadzwyczajnym znakiem miłości Bożej, poprzez który Bóg zaprasza do wiary, ponawia dialog z człowiekiem, objawia trwającą obecność planu zbawienia i antycypuje pełnię królestwa Bożego (element znaczeniowy, nadprzyrodzony).

Warto zaznaczyć, że Biblia nie zna słowa „cud” w znaczeniu punktowego przełamывanie praw natury¹¹. Owszem, wydarzenia cudowne zawierają element nadzwyczajności, zaskakują, budzą przerażenie lub wprawiają w zdumienie. Ale cuda mogą też rozbłysnąć w samym środku codzienności, np. w doświadczeniu, że Bóg nieustannie podtrzymuje porządek stworzenia (Ps 136,4-9). W rozumieniu człowieka biblijnego Bóg nieustannie przemawia do swego ludu, dlatego każde szczęśliwe zakończenie, każda historia ocalenia, a nawet wspaniałość stworzenia mogą być doświadczane jako cuda – jako znaki Bożej obecności w świecie.

Aby lepiej zrozumieć istotę cudu, warto odwołać się do teologii łaski. Mówi ona: Gdy człowiek przyjmuje od Boga łaskę, spotykają się dwie wolności – nieskończona wolność Boga i skończona wolność człowieka. Bóg nigdy nie interweniuje w świecie, omijając wolność i samodzielność człowieka. Bóg nie zastępuje tego, co ma do zrobienia człowiek. Wolność Boga nie zajmuje miejsca wolności ludzkiej. Jak głosi jedna z podstawowych prawd teologicznych: Łaska Boża nie unicestwia działania człowieka, lecz umożliwia je i wzmacnia¹². To samo dotyczy całego dzieła stworzenia. Bóg nie interweniuje w świecie bezpośrednio, omijając porządek stworzenia, ale szanuje ów porządek, włą-

¹⁰ Zob. Marian Rusecki. 1996. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 335–371.

¹¹ Por. Paul Ternant. 1990. Cud. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour, 162–163. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.

¹² Béla Weissmahr. 1978. „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“. *Zeitschrift für katholische Theologie* 100 (3) 3: 469. „Im bardziej intensywnie Bóg działa w świecie, tym bardziej intensywnie działa stworzenie uzdolnione do samodzielnej aktywności”. Pod koniec swojego interesującego studium Weissmahr odwołuje się do podstawowej zasady chrystologii Chalcedonu („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia”) i odnosi ją do relacji działania Bożego i ludzkiego w wydarzeniu paschalnym.

czając go w służbę większej całości. Podobnie cud nie „dziurawi” natury, ale ją wywyższa. Nie łamie jej praw, lecz prowadzi do ich wypełnienia. Inaczej mówiąc, dzięki wyzwalającej mocy Boga natura zyskuje zdolność do aktualizacji pełni swoich możliwości.

Ów teandryczny charakter Bożego działania ujawnia się przede wszystkim w odniesieniu do Jezusowych cudów uzdrowienia. Wydarzają się one w ewangeljach tylko wówczas, gdy człowiek „wierzy”. Jezus tak mówi do kobiety cierpiącej na krwotok: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź wolna od swej dolegliwości” (Mk 5,34). Zatem to wiara uzdrowiła kobietę. Była to wiara w Jezusa jako wybawcę, ale była to jej własna wiara. Gdyby nie zdobyła się na taką wiarę, nie zostałoby uzdrowiona. Podobnie jest w wielu innych miejscach Nowego Testamentu. Ewangelista Marek odnotowuje np., że w Nazarecie Jezus nie mógł zdziałać żadnego cudu, bo ludzie tam w Niego nie wierzyli (zob. Mk 6,5-6). Bez wiary nie wydarza się zatem nic. Prawdziwa wiara – zbawcza i lecząca – polega na tym, że człowiek przestaje liczyć na siebie, a zdaje się bezwarunkowo na Boga w Jezusie. Wiara to zorientowanie swojego życia na Jezusa, który wprowadza człowieka w nową, synowską formę istnienia przed Bogiem. Dlatego Jezus zawsze uzdrawia tylko pojedynczych ludzi. Dopiero apokryficzne pisma apostołskie wspominają o masowych uzdrowieniach. Działanie Boga nie jest więc jakimś spektaklem, lecz związane jest z wiarą konkretnych ludzi. Cuda są znakami urzeczywistniającego się królestwa Bożego w świecie. W nich wyraźnie i bezpośrednio ujawnia się panowanie Boga nad chaosem świata. Jednak panowanie to potrzebuje ludzi wierzących, którzy otworzą się na nie w swej wolności¹³.

4. Cuda a prawa przyrody

W kontekście podjętych rozważań należy stwierdzić, że to, co odnosi się do człowieka, odnosi się również do „natury”. Także ona musi uczestniczyć, współdziałać, zachowując swoją słuszną autonomię. Bóg nie łamie jej praw, ale posługuje się nimi, włączając je w dzieło odkupienia. Można tu mówić o „plastyczności”, „elastyczności” materii bądź natury¹⁴. Dlatego też nie ma żadnych

¹³ Por. Gerhard Lohfink. 2012³. *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 208–209.

¹⁴ To, o co chodzi w owej „elastyczności”, Clive S. Lewis opisuje w następujący sposób: „Jeśli wystukam popiół z fajki, zmienię pozycję olbrzymiej liczby atomów – na dłuższą metę i na bardzo wielką skalę – wszystkich istniejących atomów. Jednak natura harmonijnie i bez wysiłku

powodów, by wobec cudów Jezusa wykluczać współdziałanie sił „naturalnych”, które można obserwować w działaniach lekarzy czy doświadczonych pedagogów. Tak samo jak akty ludzkiej wolności nie zawieszają praw fizykalnych, lecz biorą je na swoją służbę, tak samo Jezus bierze w swe władanie siły świata, które sięgają takich głębi, które po dziś dzień zostają dla nas nieprzeniknione. Marginalizowanie owych naturalnych możliwości w odniesieniu do Jezusa oznaczałoby odmawianie Mu prawdziwego człowieczeństwa. Oczywiście, Jezus musiał dostosowywać swoją działalność cudotwórczą zarówno do mentalności ówczesnego człowieka, jak i warunków społecznych swoich czasów. Jest to zresztą jeden z elementów Bożej pedagogii, wpisany w logikę samego Objawienia. Niewykluczone zatem, że gdyby Jezus żył w naszych czasach, uzdrawiałby także za pośrednictwem współczesnej wiedzy i sztuki medycznej. Jak wspomniano: łaska nie znosi natury, ale na niej buduje i ją doskonali.

Z tego też powodu trudno czasem określić granice między „naturą” a nadprzyrodzonym działaniem Boga. Medycyna wie, że – przykładowo w przypadku nowotworów złośliwych – dochodzi czasem do „spontanicznych uzdrowień”, których nie potrafi wyjaśnić, a które jednak mogą mieć związek z takimi fenomenami, jak „wewnętrzne nastawienie” czy „bezw warunkowa woła wyzdrowienia”. Znany jest także „efekt placebo”, czyli obserwacja, że już za sprawą spodziewanego uzdrowienia mogą zostać uruchomione siły samouzdrawienia organizmu, nawet jeśli w ramach leczenia nie podaje się żadnych substancji farmakologicznych. Najwidoczniej takie siły samouzdrawienia są obecne w każdym człowieku. Potrzebują one jednak właściwego czasu, a często i właściwej osoby, która je uaktywni – czyli właśnie uzdrowiciela.

Wszystko to prowadzi nas do wniosku, że teologia nie musi bronić się przed naturalnym wymiarem cudów biblijnych. Jego uznanie wcale nie musi kwestionować ich boskiego, nadprzyrodzonego charakteru. Jak wspomniano, łaska buduje na naturze i ją doskonali. Nie ma tu żadnej sprzeczności. Bóg jest Panem całego stworzenia, w związku z czym uznanie „naturalnego” wymiaru cudu nie wyklucza Jego działania. Bóg zawsze działa poprzez samodzielność świata, tj. poprzez przyczyny naturalne. W konsekwencji zdarzenia cudowne wcale nie muszą oznaczać przekroczenia praw przyrody: Bóg może posługiwać się przyczynami naturalnymi, których nauka na obecnym etapie jeszcze nie potrafi zidentyfikować ani wyjaśnić¹⁵.

w mgnieniu oka asymiluje to zdarzenie ze wszystkimi innymi zdarzeniami. (...) Dorzuciłem po prostu jeszcze jedno zdarzenie do całej rzeki zdarzeń, a ono znajduje tam swoje miejsce i dostosowuje się do nich”. Lewis. 2010. *Cuda*, 97–98.

¹⁵ Por. Lohfink. 2012³. *Jesus von Nazaret*, 210.

Powyższy wniosek ma także ważne konsekwencje dla problematyki rozpoznania cudu. Otóż rozpoznanie cudu może dokonać się tylko w wierze¹⁶. Bez łaski wiary nie możemy poznać Boga. Z drugiej strony cud nie tylko zakłada wiarę, ale ją umacnia i do niej prowadzi. Zauważmy: cuda Jezusa były nie tylko doświadczeniem uzdrawiającej mocy Boga, ale nadto objawieniem i poświadczeniem Jego Boskiej tożsamości. Cud pełni zatem obok funkcji soteriologicznej (zbawczej) również funkcję objawieniową i motywacyjną: jest bezpośrednim znakiem obecności Boga, który w Chrystusie zaprasza człowieka do zbawczego dialogu i wspólnoty miłości. Dlatego w cudach Jezusa dostrzega się także wymiar eklezjotwórczy: cud buduje wspólnotę Kościoła, w której Chrystus nieustannie działa przez swego Ducha dla zbawienia wszystkich ludzi¹⁷.

*

Bibliografia

- David Hume David. 2007. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Red. Peter Millican. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis Clive S. 2010. *Cuda. Rozważania wstępne*. Tłum. Krzysztof Puławski. Poznań: Media Rodzina.
- Lohfink Gerhard. 2012³. *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Pabjan Tadeusz. 2016. *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Paciorek Antoni. 2015. *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*. Częstochowa: Święty Paweł.
- Rusecki Marian. 1996. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

¹⁶ Zob. Marian Rusecki. 1997. *Funkcje cudu*. Sandomierz – Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 261–268. Rusecki zaznacza, że o ile dawniej cuda Jezusa rozumiano w kategoriach dowodu o charakterze apodyktycznym, a tyle dziś ujmuje się je jako znaki Boże, które wymagają interpretacji; stanowią one wezwanie do wiary i podstawę do podjęcia decyzji wiary. Współczesna egzegeza biblijna oraz teologia fundamentalna zwracają także uwagę na fakt, że z jednej strony cuda Jezusa rzeczywiście wzbudzały wiarę w uczniach i wielu świadkach, a z drugiej strony zakładały jakąś zaczątkową formę wiary. Była ona potrzebna do zaistnienia i rozpoznania cudu, gdyż ten jest konkretnym działaniem Boga wzywającym do nawiązania z Nim zbawczego kontaktu. Bóg nigdy nie działa abstrakcyjnie bez ukierunkowania swych cudownych interwencji na człowieka.

¹⁷ Na temat eklezjotwórczej funkcji cudu zob. Rusecki. 1997. *Funkcje cudu*, 203–248.

- Rusecki Marian. 1997. *Funkcje cudu*. Sandomierz – Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz.
- Święty Augustyn. 2002. *O Państwie Bożym*. Tłum. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Ternant Paul. 1990. Cud. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour, 162–170. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.
- Weissmahr Béla. 1978. „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“. *Zeitschrift für katholische Theologie* 100 (3): 441–469.

IZABELLA PISAREK

„Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28) – cywilizacyjny postęp ludzkości a jakość środowiska

Streszczenie

Podstawą zrównoważonego rozwoju jest podejście, którego istota sprowadza się do zaspokajania bieżących potrzeb społeczeństwa bez ograniczania zdolności przyszłych pokoleń do zabezpieczenia ich potrzeb. Zrównoważony rozwój to typ rozwoju społeczno-gospodarczego, który jest realizowany przez człowieka i dla człowieka. Dąży on do osiągnięcia egalitaryzmu środowiskowego. Dotychczasowe modele produkcji i konsumpcji, postępująca urbanizacja, postęp cywilizacyjny powodują, że przyroda ulega degradacji w tempie szybszym niż kiedykolwiek wcześniej. Marnotrawstwo żywności, nierównomierna jej dystrybucja, globalny kryzys środowiskowy, etyczny, społeczny i gospodarczy to przepis na globalną katastrofę. Gdy człowiek nie widzi siebie jako odpowiedzialnego zarządcy dobrami Ziemi i zapomina o swojej powinności względem natury, może stać się zagrożeniem dla siebie i świata zamiast być odpowiedzialnym jej opiekunem.

Słowa kluczowe: zrównoważenie środowiskowe, kryzys ekologiczny, jakość środowiska.

Abstract

“Subdue the earth” (Genesis 1:28) – the civilizational progress and environmental quality

The foundation of sustainable development is an approach whose essence lies in meeting the current needs of society without limiting the ability of future generations to secure their own needs. Sustainable development is a type of socio-economic growth that is carried out by humans and for humans. It aims to achieve environmental egalitarianism. The existing models of production and consumption, ongoing urbanization, and civilizational progress are causing nature to degrade at a faster rate than ever before. Food waste, its unequal distribution, and the global environmental, ethical, social, and economic crises create a recipe for global disaster. When humans do not see themselves as responsible stewards of the Earth's resources and forget their duty toward nature, they can become a threat to themselves and the world, rather than being its responsible caretakers.

Keywords: environmental sustainability, ecological crisis, environmental quality.

Wstęp

Obserwowany na przestrzeni tysięcy lat cywilizacyjny postęp ludzkości, jak zauważa Szymik, niewątpliwie budzi podziw¹. Proces ten, prowadząc do zmian w rozwoju gospodarczym, kulturalnym, technologicznym i społecznym, towarzyszy ludzkości od „zawsze”. Czasami twórczy potencjał człowieka wydaje się nieograniczony, otwierający kolejne drzwi, przełamujący kolejne bariery właściwie we wszystkich dziedzinach życia. Efektem prowadzonej przez człowieka, niewątpliwie, kreatywnej działalności gospodarczej jest stan powodujący (lub łatwo mogący spowodować) szkody dla zdrowia i utratę dobrobytu wielu podmiotów w stosunkowo krótkim czasie, jak i w dalszej przyszłości, co jest swoistym paradoksem, gdyż prowadzona przez człowieka działalność podejmowana jest z zamiarem zaspokojenia własnych, nierzadko niezbędnych potrzeb. Niejednokrotnie działania te uruchamiają szereg procesów i zjawisk, które wpływają negatywnie na wszystkie elementy środowiska, w tym na glebę. Powodują pogorszenie jej fizycznych, chemicznych i biologicznych właściwości. Negatywnie oddziałują na jej żyzność i zasobność, a także uniemożliwiają uzyskanie pełnych, stabilnych i pełnowartościowych plonów. W konsekwencji dochodzi do utraty terenów rolniczych i obniżenia konkurencyjności regionu. Te działania zapoczątkował tzw. postęp cywilizacyjny, rewolucja neolityczna, która rozpoczęła się około 10 000 lat temu. Proces przejścia od społeczeństw łowiecko-zbierackich do osiadłych społeczności rolniczych, jak podaje James C. Scott, nie przełożył się tylko na poprawę życia człowieka i już tysiące lat temu oddziaływał destrukcyjnie na środowisko naturalne². John Gowdy podkreśla, że współczesne społeczeństwo zdaje się być na krawędzi licznych, nieodwracalnych katastrof³. Splecione ze sobą problemy: zmiany klimatu, utrata bioróżnorodności, przeludnienia i niepokoje społeczne zagrażają istnieniu cywilizacji, świata, jaki znamy dziś. Kurczące się zasoby naturalne Ziemi i perspektywa konieczności wyżywienia ludności przy ograniczonym dostępie do wody oraz gruntów uprawnych – to najważniejsze wyzwania dla współczesności. Wymagają one zdecydowanych i skutecznych rozwiązań, podejścia holistycznego – zrów-

¹ Stefan Szymik. 2017. „Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11”. *Verbum Vitae* 31: 21–44, <https://doi.org/10.31743/vv.1758> (16.01.2025).

² James C. Scott. 2020. *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*. Tłum. Fabian Tryl. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

³ Cytat za: *Łowcy-zbieracze i mitologia rynku*. <https://ziemianarozdrozu.pl/lowcy-zbieracze-i-mitologia-rynku/> (16.01.2025).

noważenia środowiskowego w produkcji wszelkich dóbr. System użytkowania ziemi, zwany rolnictwem zrównoważonym, nie jest nowością, gdyż funkcjonował także w przeszłości. Jego podstawowe założenia nawiązują do dwóch dawnych systemów: rolnictwa żarowego i trójpolówki. W tym pierwszym systemie gospodarowania długość rolniczego użytkowania gleby wynikała z jej pierwotnej żyzności. Po okresie kilkuletniej eksploatacji pole całkowicie porzucano. W ten sposób dochodziło do naturalnego odnowienia zasobów próchnicy i składników mineralnych. Trójpolówka – system restauracji gleby w cyklu trzyletnim – funkcjonował w Europie prawie 1000 lat (500–1450 r.). Co trzy lata jedno z użytkowanych pól odłogowano i nawożono obornikiem. W tym czasie plony pszenicy były na poziomie 2t/ha. Wzrost produkcji żywności w latach 60. XX w., spowodowany postępem biologicznym (tzw. zielona rewolucja), polegał na upowszechnieniu w uprawie nowych, wysokoplennych odmian pszenicy, ryżu, kukurydzy oraz zastosowaniu zmienionych technologii upraw (zwiększenie zużycia nawozów mineralnych, pestycydów, nawadniania gruntów, stosowanie intensywnej agrotechniki). Należy podkreślić, iż wzrost produkcji żywności, wyczerpanie nieodnawialnych surowców, nierównomierna dystrybucja dóbr i żywności w skali globalnej to przepis na globalną katastrofę.

Jackson wskazuje, że „nasza planeta, której zasoby haniebnie uszczupliliśmy, po prostu nie udźwignie dalszego «postępu» cywilizacyjnego, definiowanego jako bogacenie się narodów. Pogoń za wzrostem gospodarczym to groźna utopia polityczna”⁴. A zatem: harmonia czy eksploatacja i pogoń za „wielkością”?

1. Od równowagi ekologicznej do kryzysu środowiskowego

Relacja człowieka z przyrodą przeszła długą drogę – od harmonijnego współistnienia z naturą do obecnego stanu kryzysu środowiskowego. Historia ta odzwierciedla zarówno rozwój cywilizacji, jak i zmieniające się podejście człowieka do środowiska naturalnego. W przeszłości społeczności ludzkie funkcjonowały w znacznie bliższym związku z przyrodą. Wspólnoty zbieracko-łowicze i pierwotne rolnicze były silnie zależne od naturalnych cykli i ograniczeń środowiskowych. W wielu kulturach rozwijano systemy wierzeń, które podkreślały harmonię i współzależność człowieka z naturą, traktując ziemię jako dar, który należy szanować i chronić. „Ziemi nie dziedziczymy po naszych

⁴ Tim Jackson. 2015. *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*. Tłum. Marcin Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

rodzicach, pożyczamy ją od naszych dzieci” – to słowa przypisywane Antoine de Saint-Exupéry’emu⁵ – jesteśmy za nią odpowiedzialni, mamy taki obowiązek i przywilej jednocześnie. Czy korzystamy z tego przywileju i dopełniamy dzisiaj tego obowiązku?

Z badań i literatury naukowej wynika, że nie zawsze tak się dzieje. Ten fakt podkreślają przesłania i nauczania przedstawione w encyklikach: *Laudato si’* (Franciszek, 2015; dalej: LS), *Centesimus annus* (Jan Paweł II, 1991; dalej: CA), *Caritas in veritate* (Benedykt XVI, 2009; dalej: CiV) czy *Populorum progressio* (Paweł VI, 1967; dalej: PP). „Każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia jej i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń” (LS, 67). Ziemia jest naszym bliskim „krewnym”, człowiek jest produktem ziemi, składa się z tych samych pierwiastków co ona⁶. Czym jest zatem ziemia/Ziemia? Według *Słownika języka polskiego PWN* to trzecia planeta Układu Słonecznego; warstwa piasku, gliny, próchnicy itp., tworząca powierzchnię lądu; powierzchnia, po której poruszają się ludzie; teren będący czyjąś własnością; podłoga; obszar stanowiący pewną całość, np. etnograficzną, geograficzną; ląd; kraj, ojczyzna; itp.⁷

Dla mnie, gleboznawcy, najbliższą definicją ziemi jest ta, która mówi o niej jako powierzchniowej warstwie litosfery, i ta, którą zdefiniował Ryszard Manteuffel w napisanej u schyłku swego życia *Filozofii rolnictwa*, wskazując na powinowactwo chemiczne człowieka i ziemi⁸. Naturalną funkcją gleby jest tworzenie przestrzeni korzenienia się roślin i tworzenie środowiska życia dla mikroorganizmów i fauny glebowej. Jednakże, poza funkcją *stricte* przyrodniczą, znaczenie gleby w naukach środowiskowych i społecznych jest poszerzone i obejmuje funkcje związane z procesami urbanizacji, industrializacji, poszukiwania surowców naturalnych, pozostałości kulturowych itd. Niezwykle istotne są zatem wskaźniki jakości gleb, które informują o potencjale gleby do realizacji danej funkcji, a także o dynamice zachodzących w niej zmian. Jakość gleby jest miarą jej zdolności do pełnienia funkcji związanych z utrzymaniem odpowiedniego stanu środowiska życia organizmów, akumulacją, magazynowaniem i udostępnianiem wody i składników pokarmowych, two-

⁵ Cytaty – Antoine de Saint-Exupéry. <https://www.gildiapiora.pl/antoine-de-saint-exupery/cytaty?sort=newest&page=13> (19.02.2025).

⁶ Marta Bład. 2017. „Między ekonomią a teologią: ekonomiczne archetypy ziemi w Pięcioksięgu”. *Collectanea Theologica* 86 (3): 27–54.

⁷ *Słownik PWN*. <https://sjp.pwn.pl/sjp/ziemia;2546090.html> (19.02.2025).

⁸ Bład. 2017. „Między ekonomią a teologią: ekonomiczne archetypy ziemi w Pięcioksięgu”: 27–54; Ryszard Manteuffel. 1987. *Filozofia rolnictwa*. Warszawa: PWN.

rzeniem warunków do wzrostu systemu korzeniowego rośliny, ujawnianiem reakcji na zabiegi wykonywane przez rolnika czy jej odporność na każdy rodzaj degradacji. Ziemia to także źródło farmaceutyków i zasobów genowych i jednocześnie fundament pod budowle, budynki, drogi itp. oraz dziedzictwo kulturowe, historyczne (archeologia). Ziemia – gleba, codziennie mamy z nią kontakt, codziennie jej nie doceniamy, codziennie ją niszczymy i codziennie z niej bierzemy wszystkie dobra. Wszystko to, co posiadamy, jest skorelowane z ziemią. Wielu uważa, że – i owszem – trzeba dbać i chronić rzadkie gatunki roślin i zwierząt, ale ziemię? Niby chcemy chronić Ziemię i ziemię, chcemy zachować ją dla przyszłych pokoleń, ale, niestety, wiele naszych działań przeczy temu działaniu (chceni).

2. Śmierć i narodziny jeziora – pustynia i pola uprawne

Bardzo mądre są słowa: „Człowiekowi wolno sprawować odpowiedzialną władzę nad naturą, by jej strzec, uzyskiwać z niej korzyści i pielęgnować ją także na nowe sposoby i stosując nowe zaawansowane technologie, tak by mogła ona godnie przyjąć i wyżywić zamieszkującą ją ludność” (CiV, 50), słowa, które wpisują się w myśl cytowanego wyżej Antoine de Saint-Exupéry („Ziemi nie dziedziczymy po naszych rodzicach, pożyczamy ją od naszych dzieci”). Odpowiedzialne zarządzanie środowiskiem naturalnym jest obowiązkiem nie tylko teraźniejszości, ale także wobec przyszłości, wobec przyszłych pokoleń. Znamy dobrze te słowa, ale nie wsłuchujemy się w ich znaczenie, w ich treść. Historia ludzkości pokazuje dosadnie nasz, człowieka, egoizm i megalomanię. Przykładem, który wpisuje się w tę tezę, jest historia, która miała i nadal ma miejsce w Azji Środkowej, i która zapisała się w dziejach słowami władz ZSRR – słowami, które muszą przerażać: „Aral to pomyłka natury, a bieżące potrzeby społeczeństwa sowieckiego są ważniejsze od opinii ekologów”⁹. Jezioro Aralskie znajduje się na pograniczu Uzbekistanu i Kazachstanu. To jezioro jeszcze w 1960 r. było czwartym pod względem wielkości na świecie, o powierzchni 68,5 km². Ale poczucie wielkości człowieka spowodowało, iż rejon ten stał się miejscem jednej z największych klęsk ekologicznych Azji i świata. Władze ZSRR uznały, że na terenach byłych republik, obecnie państw: Kazachstanu, Uzbekistanu i Turkmenistanu, powstaną największe na świecie planta-

⁹ Jezioro Aralskie (Morze Aralskie): Mujnak i cmentarzysko okrętów. https://www.filmowe-szlaki.pl/2025/01/03/jezioro-aralskie-morze-aralskie-mujnak-i-cmentarzysko-okretow/#Morze_Aralskie_Przyczyna_katastrofy (19.02.2025).

cje tzw. białego złota – bawełny. Wody rzek Amur-darii i Syr-darii skierowano na pustynie Kara-Kum i Kyzyl-Kum. Zbudowane niezgodnie ze sztuką inżynierską i hydrologiczną kanały irygacyjne nie spełniły swojego zadania – były nieuszczelne i płytkie. Bawełna jest rośliną o wysokich potrzebach wodnych i pokarmowych. Skąpe opady w rejonie pustyń i półpustyń, odprowadzanie wody rzek zasilających Jezioro Aralskie spowodowały, iż jezioro zaczęło się kurczyć, brzeg „cofnął się” o 250 km. Nawiewana z nad wyschniętego jeziora sól i związki chemiczne (nawozy sztuczne i pestycydy) stosowane w produkcji bawełny przyczyniły się do zasolenia i skażenia gleb tego regionu i wzrostu zasolenia „resztek” wód Jeziora Aralskiego z 10‰ (1960 r.) do 102‰ (2009 r.). Spowodowało to wyginięcie większości populacji ryb. Odslaniające się dno jeziora zamieniło się w pustynię, nazywaną dziś Aralkum, i stało się miejscem, wręcz symbolem jednej z najpoważniejszych katastrof ekologicznych. Gigantyczne plany władz ZSRR „zrobiły swoje” – Uzbekistan stał się światowym liderem produkcji bawełny, ale koszty, które poniosła natura, w tym mieszkańcy tych terenów, są ogromne. Gdy człowiek traci poczucie jedności z naturą i traktuje ją wyłącznie jako zasób do eksploatacji, może doprowadzić do niszczenia środowiska i w efekcie swojej przyszłości. Jezioro Aralskie umiera (w 2009 r. zajmowało powierzchnię 13,5 km²), a jakie jezioro się rodzi? Na granicy Uzbekistanu i Kazachstanu zbudowano zbiornik zaporowy Chardara, z którego w 1969 r. po raz pierwszy awaryjnie zrzucano wodę w kierunku depresji (na terenach pustynnych) poprzez dolinę rzeki Arnasay. Na pustyni zaczęło powstawać słone jezioro. Obecnie jezioro – system jezior: Aydarkul, Arnasay i Tuzkan – ma ponad 300 km długości i między 30 km a 50 km szerokości¹⁰. Ten nowy ekosystem słonego jeziora zmienił całkowicie stosunki ekologiczne regionu – spowodował kolejną klęskę ekologiczną. Zatem: „Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nie uporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. (...) Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej” (CA, 37). Musimy zapamiętać te słowa Jana Pawła II oraz zapamiętać, że przyroda nie jest własnością tylko jednej grupy ludzi, że każdy człowiek ma prawo do korzystania z dóbr

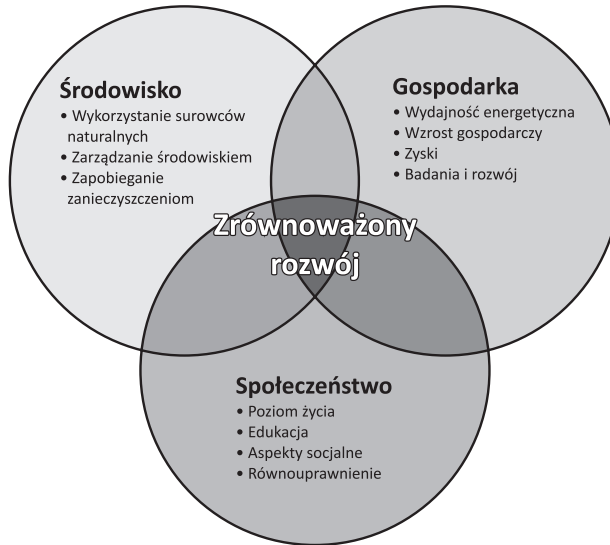
¹⁰ Wahyuni Sri, Sunada Kengo, Oishi Satoru, Toderich Kristina, Gorelkin Nikolay. 2009. „Analysis of water-level fluctuations in Aydarkul-Arnasay-Tuzkan lake system and its impacts on the surrounding groundwater level”. Annual Journal of Hydraulic Engineering, JSCE 53: 37–42. <https://www.researchgate.net/publication/265966165> (19.02.2025).

naturalnych, ale jednocześnie nikt nie powinien ich zawłaszczać czy niszczyć w sposób, który szkodzi innym. Bo, jak wskazuje Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*: „Bóg dał je [naturalne środowisko] wszystkim, a za korzystanie z niego jesteśmy odpowiedzialni wobec ubogich, przyszłych pokoleń i całej ludzkości” (CiV, 48). Eksploatacja zasobów naturalnych powinna być prowadzona w sposób zrównoważony, z troską o dobro wspólne i przyszłość planety. Decyzje dotyczące środowiska nie wpływają tylko na jedną osobę czy jeden naród, ale na całą ludzkość, zwłaszcza na najuboższych, którzy najczęściej cierpią z powodu degradacji środowiska. Dlatego troska o ekologię to nie tylko kwestia techniczna, lecz także moralna i społeczna.

3. Zrównoważony rozwój *versus* panowanie człowieka nad Ziemią

Ludzkość wpływa na środowisko naturalne od początku swojego istnienia – modyfikuje je, zmienia, dopasowuje do własnych potrzeb. Czyni sobie ziemię poddaną, usprawiedliwiając swoje działania nie tylko słowami Bożego wskazania, ale także koniecznością zaspakajania swoich potrzeb bez względu na bilans zysków i strat dla wszystkich elementów środowiska. Pogoń za zyskiem, brak refleksji nad swoimi czynami, chęć bezwzględnego panowania nad zasobami ziemi, chęć jej bezwzględnego kształtowania – to przepis na globalną katastrofę. Często w swoich działaniach człowiek zapomina o aspektach społeczno-środowiskowych, środowiskowo-gospodarczych i gospodarczo-społecznych, będących podstawą zrównoważonego rozwoju. Koncepcja zrównoważonego rozwoju jest strategią równoczesnego rozpoznawania i rozwiązywania współczesnych problemów gospodarczych, społecznych i ekologicznych, i jest naszą odpowiedzialnością wobec przyszłych pokoleń¹¹. Parytet wskazanych składowych zrównoważonego rozwoju przedstawiono na rysunku 1. Jest on uwzględniany w prawodawstwie dokumentów międzynarodowych i narodowych. Wskazuje, iż rozwój gospodarczy, spójność społeczna i ochrona środowiska muszą iść z sobą w parze – rozwój gospodarczy musi wspierać postęp społeczny i respektować konieczność ochrony środowiska przyrodniczego, co zapisano także w ustawodawstwie polskim.

¹¹ Ewelina Pietrasik. 2023. „Gospodarka o obiegu zamkniętym w świetle idei zrównoważonego rozwoju. Zarys problematyki”. *Wrocławskie Studia Politologiczne* 32: 75–86.



Rysunek 1. Elementy składowe zrównoważonego rozwoju

Ustawa „Prawo ochrony środowiska” (Dz.U. 2001 nr 62, poz. 627 z późn. zm.) określa zasady ochrony środowiska oraz warunki korzystania z jego zasobów z uwzględnieniem wymagań zrównoważonego rozwoju, a w szczególności: warunków ochrony zasobów środowiska, warunków wprowadzania substancji lub energii do środowiska oraz kosztów korzystania ze środowiska. Wskazuje, że korzystanie z zasobów środowiska powinno odbywać się tylko w zakresie uzasadnionym interesem społecznym z uwzględnieniem równowagi przyrodniczej i zachowania tych zasobów dla przyszłych pokoleń. Działalność człowieka pod egidą niezbędnych potrzeb, traktowanie siebie i świata w oderwaniu od duchowych i moralnych fundamentów niejednokrotnie prowadzi do niszczenia środowiska naszego życia (natury), jak i relacji międzyludzkich. Nadmierna eksploatacja zasobów, kryzysy ekologiczne, niesprawiedliwość społeczna czy wojny, to przykłady konsekwencji tych działań. I jeszcze kreatywność człowieka – niby dobrze, ale technologia, która pretenduje do rozwiązywania problemów, często tworzy nowe, co wyraźnie podkreślają słowa Franciszka: „Godne uznania, a czasem podziwu są wysiłki naukowców i techników, usiłujących zapewnić rozwiązanie problemów stworzonych przez człowieka. Ale obserwując świat, zauważamy, że ten poziom ingerencji człowieka często służący interesom środowisk finansowych i konsumpcjonizmowi faktycznie sprawia, że ziemia na której żyjemy, staje się mniej bogata i piękna, coraz bardziej ograniczona i szara, podczas gdy w tym samym czasie rozwój technologii i ofert konsumpcji nieustannie w sposób nieograniczony posuwa się

naprzód” (LS, 34). Postępująca urbanizacja, wylesienia, nadmierna eksploatacja kopalin, nieracjonalna gospodarka rolna, nierówna dystrybucja żywności i jej marnotrawstwo, to tylko kilka przykładów traktowania Ziemi jako eksploatowanego zasobu. Czy może czynienia sobie Ziemi poddaną? A co z ryzykiem środowiskowym, kryzysem klimatycznym (ekstremalne zjawiska pogodowe), zanieczyszczeniami wód, gleb, powietrza i innymi zagrożeniami cywilizacyjnymi, jak: katastrofy transportowe, budowlane, awarie maszyn, infrastruktury, będące następstwem niedoskonałości urządzeń technicznych, błędów człowieka czy celowego działania na szkodę innych? W efekcie tego „Nasz dom, Ziemia, zdaje się stawać coraz bardziej ogromnym składem nieczystości” (LS, 21), a rozwój, który nie szanuje natury, prowadzi do chaosu, czego „skutkiem bezpośrednim czy pośrednim (...) jest coraz częściej zatrucie środowiska, niosące poważne konsekwencje dla zdrowia ludności” (PP, 34).

Co dzieje się w efekcie tych działań z ziemią rozumianą jako gleba? W kontekście tym warto zacytować Franklina D. Roosevelta: „Naród, który niszczy glebę, niszczy siebie”¹². Glebę, która jest elementem litosfery, złożonym kompleksem organiczno-mineralnym, pełnym życia, generującym obieg materii i energii. Gleba od zawsze była postrzegana jako element nierozzerwalnie związany z naszą egzystencją. Dla starożytnych gleba stanowiła źródło do pozyskiwania środków do życia i budowy domostw, była materiałem do wyrobu naczyń ceramicznych – postępu cywilizacyjnego. Waga i znaczenie gleby przejawia się w nazwie gatunku ludzkiego: *Homo*, pochodzącego od słowa *humus* (próchnica), czy imienia Adam, imienia pierwszego człowieka na Ziemi; w tradycji hebrajskiej (Księga Rodzaju) słowo „Adam” oznacza glebę¹³. Nasza cywilizacja jest zdecydowanie bardziej uzależniona od gleby – wzrosła liczba ludności, zasoby glebowe „uległy skurczeniu”, a w wielu rejonach świata gleby uległy degradacji wskutek nieracjonalnego i grabieżczego nimi zarządzania. Człowiek powinien być odpowiedzialny za swoje działania, powinien szanować przyrodę jako dar, dzięki któremu możliwa jest ludzka egzystencja na Ziemi. Powyższe podkreśla wyraźnie papież Franciszek, pisząc: „Dorastaliśmy myśląc, że jesteśmy jej właścicielami i rządcami uprawnionymi do jej ograbienia. Przemoc, jaka istnieje w ludzkich sercach zranionych grzechem, wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych” (LS, 2). Czasami świadomie, czasami nieświadomie

¹² Cyt. za: Daniel Hillel. 2012. *Gleba w środowisku*. Tłum. Jowanka Różańska. Warszawa: PWN, 345.

¹³ Cyt. za: Hillel. 2012. *Gleba w środowisku*, 3.

mie przyczyniamy się do degradacji integralności ziemi, niszczenia bioróżnorodności, przyczyniamy się do zmian klimatycznych, prowadzimy grabieżczą gospodarkę leśną (wylesienia), niszczymy torfowiska, zanieczyszczamy wody, gleby, powietrze itp. (por. LS, 8). Poprzez swoją rabunkową gospodarkę doprowadzamy nierzadko do względnie trwałych, niekorzystnych zmian właściwości fizycznych, chemicznych, fizyko-chemicznych oraz obniżenia aktywności biologicznej gleby, co prowadzi do pogorszenia warunków zaopatrzenia roślin w składniki pokarmowe, wodę i powietrze, a więc do degradacji. Procesy te prowadzą do pogorszenia jakości gleb oraz strat zasobów gleb w efekcie erozji powodowanej przez wylesienia, intensywny wypas bydła itp. Degradacja gleb to także nagromadzenie w niej szkodliwych substancji (np. metali ciężkich, WWA, mikroplastiku itp.), nadmierne zakwaszenie, zasolenie, ubytek materii organicznej czy naruszenie stosunków biotycznych. Człowiek jako konsument, zarządca i jednocześnie „czynnik” przekształcający środowisko glebowe ingeruje w naturalne procesy zachodzące w środowisku. Od początków istnienia ludzkości notuje się problem nieracjonalnego gospodarowania zasobami ziemi, w tym glebami. Eksplozja demograficzna, konieczność wykarmienia społeczeństw, ogromny postęp technologiczny przy nierównomiernym dostępie do dóbr powoduje ogromne zagrożenia dla życia na Ziemi (fauny, flory, człowieka). Szacuje się, że wskutek nieracjonalnej gospodarki rolnej, 1/3 powierzchni ziemi jest w różnym stopniu zagrożona pustynnieniem, co oznacza wyłączenie części powierzchni tych gleb z użytkowania rolniczego. Sytuacja ta zagraża zdrowiu i pogarsza warunki życia ponad miliarda ludzi w około 100 krajach. Proces ten niesie ze sobą ryzyko głodu i popadania w biedę, wywołuje społeczne, ekonomiczne i polityczne napięcia, zwiększając tym samym groźbę konfliktów. Deforestacja to kolejny, niepokojący trend w zarządzaniu środowiskiem. Lasy stanowią nieodłączny element środowiska życia człowieka i pełnią w nim liczne funkcje, w tym ekologiczne, gospodarcze oraz społeczne. Wylesienie z jednoczesnym przekształcaniem gruntów w tereny rolnicze, urbanizacja i industrializacja powodują daleko idącą modyfikację pokrywy glebowej oraz jej efektywności biologicznej, co przekłada się na niekorzystne zmiany klimatyczne, zaburzenia stosunków biotycznych i wodnych. Bezpowrotne karczowanie olbrzymich powierzchni lasów to także ograniczenie sekwestracji dwutlenku węgla zarówno w żywej biomase roślin, jak i w związkach humusowych¹⁴. To także zmiany natury społeczno-ekonomicz-

¹⁴ Izabella Pisarek. 2024. „Ecological scheme: straw – mushrooms – biomass – straw, meaning from the field to the mushroom farm and back to the field”. *Ecol Chem Eng S.* 31 (2): 267–279.

nej: konflikty o dobra, utrata tradycyjnych miejsc życia, ograniczenia dostępu do surowców leśnych i w efekcie wzrost ich cen (np. drewna). Jest to system tzw. naczyń połączonych. Nie można ingerować w jeden element ekosystemu bez jednoczesnego wpływu na pozostałe elementy tego systemu. Podobnie jest z postępem cywilizacyjnym, z którego jesteśmy tak dumni. Ale to industrializacja, rozwój nowoczesnych technologii, to wykorzystywanie kopalni i surowców naturalnych, niezbędnych do produkcji energii i nowoczesnych maszyn i urządzeń powodują zniekształcenia techniczne gruntów (kopalnictwo, przemysł wydobywczy) i jednoczesne zanieczyszczenie gleb ksenobiotykami, w tym metalami ciężkimi. Zmiany chemicznego składu ekosystemów lądowych czy wodnych prowadzą do zaburzeń ich homeostazy, powodując liczne stropy abiotyczne i jednocześnie niebezpieczeństwo włączania się ksenobiotyków do łańcucha troficznego. To także rolnictwo; chemizacja, nieracjonalne nawożenie, nieracjonalne gospodarowanie zasobami gruntów ornych i użytków zielonych; produkcja rolna, produkcja żywności, odpady uboczne produkcji, odpady niebezpieczne, niewłaściwe nimi gospodarowanie i utylizacja; marnotrawstwo żywności i nierównomierna jej dystrybucja; brak świadomości społeczeństwa na temat niewykorzystanego potencjału produktów ubocznych w łańcuchach dostaw żywności i w efekcie możliwości redukcji ilości odpadów. Mentalność „wyrzucić i zapomnij” w znaczeniu nie tylko moralnym, ale i środowiskowym przynosi jedynie szkody i zniszczenia. Prowadzi do kryzysu ekologicznego i społecznego. Nie pozwólmy, aby Ziemia, nasz wspólny dom, zamieniła się w ogromne wysypisko śmieci (por. LS, 21). Nie sposób zapomnieć w tym miejscu o nauczaniu Jana Pawła II, mówiącym o tym, że właściwa koncepcja rozwoju powinna uwzględniać konieczność poszanowania bytów tworzących widzialną naturę; nie można ich używać bezkarnie według własnych potrzeb gospodarczych, nie oglądając się na ich wzajemne powiązania w kosmosie; nie można uznawać ich za niewyczerpalne i nie dbać o to, by starczyło ich dla przyszłych pokoleń (por. SRS, 34), ponieważ Ziemia dana ludziom jako dar musi podlegać panowaniu człowieka w ramach nakreślonego jej przez Boga planu a „Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać” (por. CA, 37).

*

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2009. *Encyklika „Caritas in veritate”*. Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Błąd Marta. 2017. „Między ekonomią a teologią: ekonomiczne archetypy ziemi w Pięcioksięgu”. *Collectanea Theologica* 86 (3): 27–54.
- Cytaty – Antoine de Saint-Exupéry. <https://www.gildiapiora.pl/antoine-de-saint-exupery/cytaty?sort=newest&page=13> (19.02.2025)
- Franciszek. 2015. *Encyklika „Laudato si’”. W trosce o wspólny dom*. Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Hillel Daniel. 2012. *Gleba w środowisku*. Tłum. Jowanka Różańska. Warszawa: PWN.
- Jackson Tim. 2015. *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*. Tłum. Marcin Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Jan Paweł II. 1987. *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*. Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*. Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Jezioro Aralskie (Morze Aralskie): Mujnak i cmentarzysko okrętów*. https://www.filmowe-szlaki.pl/2025/01/03/jezioro-aralskie-morze-aralskie-mujnak-i-cmentarzysko-okretow/#Morze_Aralskie_Przyczyna_katastrofy (19.02.2025).
- Lowcy-zbieracze i mitologia rynku*. <https://ziemianarozdrozu.pl/lowcy-zbieracze-i-mitologia-rynku/> (16.01.2025).
- Manteuffel Ryszard. 1987. *Filozofia rolnictwa*. Warszawa: PWN.
- Paweł VI. 1967. *Encyklika „Populorum progressio”*. Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Pietraszek Ewelina. 2023. „Gospodarka o obiegu zamkniętym w świetle idei zrównoważonego rozwoju. Zarys problematyki”. *Wrocławskie Studia Politologiczne* 32: 75–86.
- Pisarek Izabella. 2024. „Ecological scheme: straw – mushrooms – biomass – straw, meaning from the field to the mushroom farm and back to the field”. *Ecol Chem Eng S.* 31 (2): 267–279.
- Scott James C. 2020. *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*. Tłum. Fabian Tryl. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Słownik PWN*. <https://sjp.pwn.pl/sjp/ziemia;2546090.html> (19.02.2025).
- Szymik Stefan. 2017. „Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11”. *Verbum Vitae* 31: 21–44.
- Wahyuni Sri, Sunada Kengo, Oishi Satoru, Toderich Kristina, Gorelkin Nikolay. 2009. „Analysis of water-level fluctuations in Aydarkul-Arnasay-Tuzkan lake system and its impacts on the surrounding groundwater level”. *Annual Journal of Hydraulic Engineering, JSCE.* 53: 37–42. <https://www.researchgate.net/publication/265966165> (19.02.2025).

MARCIN WORBS

Nie problem, lecz tajemnica

Refleksje Romana Guardiniego o zmieniającym się postrzeganiu natury przez człowieka¹

Streszczenie

W artykule przeanalizowano refleksje Romana Guardiniego dotyczące stosunku człowieka do natury. Rozpatrując to zagadnienie na różnych płaszczyznach (m. in. historycznej, filozoficznej i teologicznej), Guardini wyróżnia dwie zasadnicze koncepcje natury: 1) rzeczywistość tajemnicza, niejako wciąż wzywająca człowieka i mocno z nim związana; 2) bogata w energie i materiały przestrzeń dla działalności człowieka. O ile pierwsze pojmowanie natury budzi w człowieku głęboki szacunek i postawę uważnego wsłuchiwanie się, o tyle drugie prowadzi często do instrumentalizowania natury. W obliczu wzrastających tendencji do dostrzegania w naturze wyłącznie problemów Guardini apeluje o większe respektowanie jej tajemniczego wymiaru.

Słowa kluczowe: Romano Guardini, encyklika *Laudato si'*, człowiek, natura

Abstract

A mystery, not a problem. Reflections of Romano Guardini on the evolving perception of nature by man

The article contains an analysis of Romano Guardini's reflections concerning man's attitude to nature. Analysing this issue in various dimensions (e.g., historical, philosophical and theological), Guardini identifies two fundamental concepts of nature: 1) a mysterious reality that, in a sense, still beckons man and has a strong relationship with mankind; 2) a space for human activity, abundant in energy and materials. Whereas the former perception of nature instils in mankind a deep respect and the attitude of an attentive listener, the latter often leads to an instrumental treatment of nature. Faced with the growing tendency to perceive nature as nothing but a problem, Guardini calls upon us to have more respect for its mysterious aspect.

Keywords: Romano Guardini, Encyclical Letter *Laudato si'*, man, nature.

¹ Przedkładany tekst, który został ogłoszony w ramach drugiej edycji Interdyscyplinarnego Areopagu na Wydziale Teologicznym UO, jest skróconą wersją mojego artykułu: Marcin Worbs. 2023. Nicht Problem, sondern Geheimnis. Die Überlegungen von Romano Guardini zum sich wandelnden Grundverhältnis des Menschen zur Natur. W *Natur – Geist und Macht. Aspekte des vielgestaltigen Phänomens*. Red. Beata Giblak, Krzysztof Żarski, 111–122. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ukazanie się ekologicznej encykliki *Laudato si'*² papieża Franciszka zachęca do powrotu do pod wieloma względami wciąż aktualnej i godnej uwagi refleksji Romana Guardiniego (1885–1968)³. Guardini bowiem to jeden z tylko trzech filozofów i teologów – obok św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu – na których w wymienionym dokumencie powołuje się papież. W sumie aż na pięciu miejscach w encyklice *Laudato si'* Franciszek cytuje książkę Guardiniego *Das Ende der Neuzeit (Koniec czasów nowożytnych)*, powstałą w połowie XX w.⁴ Romano Guardini to także jedyny autor cytowany (nawet dwukrotnie!) przez jednego z największych współczesnych teologów – papieża Benedykta XVI, w ostatnim, a więc będącym poniekąd duchowym testamentem, oficjalnym przemówieniu wygłoszonym w trakcie pełnienia urzędu Piotrowego, tj. w mowie pożegnalnej do Kolegium Kardynalskiego z 28 lutego 2013 r.⁵

W niniejszym artykule zostaną omówione refleksje Guardiniego na temat stosunku człowieka do natury, ulegającego w historii różnym przeobrażeniom. Znany myśliciel XX w. rozpatrywał to zagadnienie na różnych płaszczyznach: historycznej, filozoficznej i teologicznej. Oprócz tego relację człowieka do natury analizował w świetle dzieł tak wybitnych poetów, jak Goethe czy Hölderlin. W obliczu rosnących tendencji do dostrzegania w naturze wyłącznie domagających się rozwiązania problemów Guardini zdecydowanie optował za postawą większego respektowania jej tajemniczego charakteru.

1. Natura jako tajemnicza rzeczywistość ściśle związana z człowiekiem

Dokonując skrótowego przeglądu historycznego rozwoju relacji człowieka do natury, Romano Guardini stwierdza, że pierwsza epoka była czasem dominowania mitycznej świadomości, według której natura jest wszechświatem przenikniętym boskim majestatem. W świetle mitycznych wyobrażeń poszczególne sektory natury były pojmowane jako istoty boskie, a zarazem tajemnicze, np.: to, co na górze, a więc moc doświadczana na niebie z gwiazdami – to Zeus;

² Franciszek. 2015. *Encyklika „Laudato si’”*. W *trochę o wspólny dom*. Kraków: m.

³ Bogaty dorobek pisarski Guardiniego obejmuje prace filozoficzne, teologiczne, pedagogiczne i filologiczne. W 2017 r. został rozpoczęty jego proces beatyfikacyjny.

⁴ Cytaty te zostaną przytoczone w końcowej części artykułu. Nawiasem mówiąc, także w najnowszej encyklice *Dilexit nos* (nr 12) Franciszek przytacza cytat z jednego z dzieł Guardiniego.

⁵ Benedykt XVI. 2014². *Ansprache von Papst Benedikt XVI. bei der Verabschiedung vom Kardinalskollegium*. W Benedykt XVI. *Ich habe mich nie allein gefühlt*, 101–102. Illertissen: Media Maria.

fizyczne światło słońca i ducha – to Apollo; siła płodności w żyjącym świecie – to Dionizos itd.⁶ Guardini podkreśla przy tym, że w epoce mitycznej człowiek był ściśle związany z naturą⁷.

Wraz z nadejściem Objawienia Bożego Starego i Nowego Testamentu wszelka boskość niejako skondensowała się w niezależnym od natury suwerennym Bogu⁸. Bóg Żydów i chrześcijan jest przecież autonomicznym Stwórcą natury, a to oznacza, że nie jest ona czymś pierwotnym, lecz wtórnym – „nie jakimś pierwotnym bytem i pierwotnym sensem, lecz dziełem” – wolnym dziełem niezależnego, osobowego Boga⁹. Według Objawienia natura pochodzi z Bożego czynu¹⁰. A skoro natura jest dziełem Boga, to objawia Jego myśli i urzeczywistnia Jego wolę; od Niego posiada swój sens i swoją godność. Jako byt z Bożej (a nie ludzkiej!) łaski natura wychodzi ku człowiekowi i do niego kieruje swoje przesłanie¹¹. Chociaż człowiek w dużej mierze także panuje nad naturą i w niej stwarza swoje dzieła, to jednak jest zmuszony w pewnym sensie rozliczać się wobec niej, co m.in. znajduje wyraz w pojęciu prawa natury¹².

Istotne zmiany w postrzeganiu natury przez człowieka zasłyły w czasach nowożytnych, które dla Guardiniego rozpoczęły się po zakończeniu średniowiecza i trwały do okresu międzywojennego w XX w., przy czym duży wpływ miały także na czas po II wojnie światowej¹³. W czasach nowożytnych myśl o panowaniu Boga w świecie coraz bardziej schodzi na plan dalszy, a na pierwszy wysuwają się autonomiczne roszczenia człowieka¹⁴. Nowożytne pojęcie natury określa ją przede wszystkim jako „to, co jest dane bezpośrednio; ogół rzeczy, zanim cokolwiek z nimi zrobi człowiek” – coś, co nie zostało przez niego

⁶ Romano Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*. W Romano Guardini. *Unterscheidung des Christlichen*. T. 1, 245. Mainz: Matthias-Grünewald.

⁷ Romano Guardini. 1997³. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*. T. 2, 1011. Mainz: Matthias-Grünewald.

⁸ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 246; Romano Guardini. 1997³. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*. T. 1, 571. Mainz: Matthias-Grünewald.

⁹ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 246.

¹⁰ Romano Guardini. 1994⁷. *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, 122. Mainz: Matthias-Grünewald.

¹¹ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 246.

¹² Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 246.

¹³ Marcin Worbs. 2007. *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*. Opole: Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 21.

¹⁴ Romano Guardini. 1988⁶. *Welt und Person*. Mainz: Matthias-Grünewald, 21–22.

wykonane¹⁵. Chodzi zatem o coś, co nie zostało ustanowione według ludzkich celów, lecz urzeczywistnione podług własnych konieczności¹⁶. Poza tym wiadomo, że człowiek również należy do natury, o ile jest dany sobie jako organiczno-duchowa rzeczywistość (*organisch-seelische Wirklichkeit*)¹⁷. Natura to więc pewna całość, która pojmowana jest zarówno jako coś potężnego, jak też jako zadanie.

Należy przy tym podkreślić, że chociaż autonomicznie myślący człowiek czasów nowożytnych chce panować nad naturą, to jednak wciąż dostrzega w niej pewien boski wymiar. Dla przykładu Guardini wskazuje na takich myślicieli, jak: Giordano Bruno, Baruch Spinoza, filozofów-idealistów czy poetę Johanna von Goethego, którzy w naturze widzieli tajemniczy wszechświat i samo-urzeczywistnianie się bóstwa. Dla nich natura była nie tylko czymś tajemniczym, ale także czymś świętym, czy wręcz boskim¹⁸. Idąc dalej tym tokiem myślenia, można stwierdzić, że to, co naturalne, jest czymś dobrym, natomiast to, co nie-naturalne, jest złe. Niejako rozszerzając to stwierdzenie, możemy powiedzieć, że naturalnym jest to, co słuszne, zdrowe, mądre i doskonałe, podczas gdy nie-naturalnym jest to, co sztuczne, niezdrowe, czy nawet zepsute¹⁹. Innymi słowy, Romano Guardini uwypukla normatywny charakter pojęcia natury, zauważając, że jest to pojęcie dotyczące nie tylko rzeczy, lecz także wartości. Pojęcie natury odnosi się więc nie tylko do tego, co jest dane, ale też do obligatoryjnej normy. Z tej normy „wynikają determinanty obowiązującego bytowania: naturalnego człowieka, naturalnego społeczeństwa i ustroju państwowego, wychowania i sposobu życia”²⁰. Pogląd ten Guardini egzemplifikuje m.in. pojęciem naturalnego człowieka występującego u J.-J. Rousseau, racjonalnością oświecenia oraz naturalnym pięknem klasyki²¹.

Ponadto Guardini zauważa, że jeszcze przez człowieka epoki nowożytnej natura często była postrzegana jako matka – „Matka-Natura”, której człowiek z ufnością się powierza²². Można zatem skonstatować, że do końca czasów

¹⁵ Romano Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*. Mainz: Matthias-Grünewald, 36.

¹⁶ Romano Guardini. 1994³. Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur. W Romano Guardini. *Unterscheidung des Christlichen*. T. 1, 207.

¹⁷ Guardini. 1988⁶. *Welt und Person*, 15.

¹⁸ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 247.

¹⁹ Guardini. 1988⁶. *Welt und Person*, 15.

²⁰ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 36.

²¹ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 36.

²² Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 36.

nowożytnych natura pojmowana była jako pewna immanentnie ugruntowana i wypełniona sensem całość, którą człowiek wciąż spotyka. W oparciu o to fundamentalne doświadczenie przeżywa on swój los i tworzy swoje dzieła²³.

2. Natura jako warsztat do rozwiązywania ludzkich problemów

W opinii Romana Guardiniego stosunek człowieka do natury zmienił się radykalnie w epoce szerzej pojmowanej współczesności. W XX w. człowiek postnowożytny dzięki ogromnie rozwiniętej technice wie o naturze znacznie więcej aniżeli jest w stanie postrzegać zmysłami (np. imponujące dane o różnych wielkościach z dziedziny astronomii), a to właśnie w dużej mierze wpływa na jego zasadniczą relację do natury. Guardini uważa, że relację tę charakteryzuje teraz jakby potrójna strata: bezpośredniości (*Unmittelbarkeit*), obrazowej wyrazistości (*Anschaulichkeit*) i odczuwalności (*Erlebbarkeit*)²⁴. Oznacza to, iż stosunek człowieka do natury często jest pośredni i abstrakcyjny. Podczas gdy jeszcze w czasach nowożytnych pojęcie natury odnosiło się do rzeczy i procesów, których człowiek mógł doświadczyć w sposób żywy, teraz wszystko coraz bardziej usuwa się w sferę tego, co nieosiągalne²⁵. W takiej sytuacji coraz mniej doświadczalna natura staje się dla człowieka coraz bardziej skomplikowanym układem relacji i funkcji, ujmowanym tylko w matematycznych kategoriach i niesionym przez coś, co trudno jednoznacznie określić²⁶.

O ile według nowożytnego obrazu świata natura postrzegana była jako norma oraz jako miejsce zapewniające człowiekowi pewne bezpieczeństwo, o tyle teraz na skutek bezprecedensowego rozwoju techniki nie patrzy się już więcej na naturę jak na jakiś czcigodny i gwarantujący schronienie porządek, lecz raczej jak na ogół dostępnych dla człowieka energii i materiałów – przede wszystkim jako na źródło energii i miejsce pracy, czyli swego rodzaju warsztat²⁷. Kiedyś, gdy człowiek z natury pobierał jakieś materiały, np.: kamień, metal czy wodę, to wszystko to w istotny sposób pozostawało w sferze bezpośrednio danych postaci rzeczy, energii i procesu – kamień był kamieniem, metal był metalem, itd., a człowiek to tylko oczyszczał, wygładzał, uszlachetniał, nadawał

²³ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 247.

²⁴ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 60.

²⁵ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 60–61.

²⁶ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 62.

²⁷ Romano Guardini. 2001¹⁰. *Die Macht*. Mainz: Matthias-Grünwald, 159.

temu formy i włączał w procesy, które były mu potrzebne. Natomiast później to, co dane – dzięki nauce i technice – niejako uległo rozwiązaniu się; obecnie nauka wchodzi w relacje z żywiołami, a technika tworzy sobie materiały, które potrzebuje²⁸. Do tego dochodzi jeszcze przekonanie, że człowiek z naturą może robić, co zechce, m.in. dlatego, że nie pojmuje się już jako jej część²⁹.

W epoce niezwykle dynamicznego rozwoju technicznego maleje także stopień doświadczania obrazowych elementów natury, takich jak: źródło, płomień, fala itp. Guardini jest przekonany o tym, że zindustrializowany krajobraz Renu nigdy nie umożliwi człowiekowi takiej relacji do natury, jaka przykładowo została wyrażona w twórczości Hölderlina. Ponadto nasz autor ubolewa nad tym, że zanika natura nienadzorowana – „Samotność staje się czymś coraz rzadszym, podobnie jak cisza. Rzeczy i przestrzenie zostają inwentaryzowane. Natura staje się obszarem chronionym albo rezerwuarem dla technicznych zastosowań”³⁰.

Kolejna ważna zmiana polega na coraz bardziej wzmagającej się świadomości skończoności świata w miejsce wcześniejszego nowożytnego poczucia nieskończoności. Guardini uważa, że owa „nieskończoność”, którą znał Giordano Bruno albo niemiecki idealizm, była nie tylko pojęciem miary, lecz także jakości (*nicht nur ein Maß-, sondern auch ein Qualitätsbegriff*), które oznaczało niewyczerpalne bycie pierwotne, boskość świata. W odróżnieniu od starego, wciąż rzadziej spotykanego doświadczenia człowieka, nowe raczej odznacza się właśnie świadomością skończoności świata³¹. Oprócz tego wcześniejsza świadomość spotkania z mającym swój wewnętrzny sens i swoją godność światem w wypadku człowieka zostaje stopniowo zastępowana przez czysto przedmiotowe podejście do natury w myśl zasady, że natura to tylko obiekt, przedmiot. Takie duchowe faktory, jak: kontemplacja, osąd, wyznaczanie celów, porządkowanie środków itp., które stanowią wstępne warunki dla owocnego spotkania człowieka z czymś odrębnym, z czymś, co posiada swój własny immanentny sens – według Romana Guardiniego – są coraz rzadziej obecne w relacji człowieka do natury. Klasyczny paradygmat, polegający na tym, że człowiek od natury przyjmował jakieś wezwanie, na które odpowiadał poznaniem i czynem, od XX w. wydaje się już więcej nie obowiązywać. Od tego czasu zanikają

²⁸ Guardini. 1997³. *Ethik*, T. 1, 584.

²⁹ Guardini. 2001¹⁰. *Die Macht*, 159.

³⁰ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 249–260 (cytat na s. 249). Więcej na temat interpretacji pojęcia natury i jej fenomenów w poezji Hölderlina w: Romano Guardini. 1996⁴. *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. Mainz: Matthias-Grünewald, 17–93, 104–118, 313–337.

³¹ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 49.

bowiem w ogóle takie postawy i zachowania, jak: bycie wezwanym, otwieranie się na coś, uważne wsłuchiwanie się albo zagłębianie się w istotę rzeczy. Coraz rzadziej naturę się o coś pyta, a coraz częściej usiłuje się ją przeorganizować (*Die Natur wird nicht (...) befragt, sondern durchorganisiert*)³². Zdaniem Guardiniego współczesny człowiek nie odczuwa już rytmów pór roku, jasności dnia ani ciemności nocy, narodzin i umierania jako *numina* albo jako pierwotne relacje do Stwórcy, lecz coraz bardziej tylko jako „racjonalnie pojmowane i technicznie opanowane fakty”³³. Wraz z kształtowaniem się racjonalno-naukowej postawy oraz opanowywaniem natury przez technikę stopniowo zanika zdolność człowieka do doświadczania natury jako czegoś tajemniczego³⁴. Guardini twierdzi, że natura, którą zajmuje się nowoczesna nauka, dla człowieka coraz bardziej zatracą swój tajemniczy wymiar. Mówi nawet wprost, że ta natura nie zna tajemnic, tylko problemy³⁵. Dla dzisiejszej nauki i techniki, które często znają właśnie tylko problemy, problem znika, skoro tylko zostanie rozwiązany. „Tajemnica natomiast staje się tym głębsza, im intensywniej się ją przeżywa”³⁶.

Ogromny postęp techniczny w znacznym stopniu przyczynił się też do zanikania wcześniejszej świadomości, że wobec natury, czyli czegoś niesamowicie wielkiego, człowiek staje wyposażony jedynie w jakieś skromne środki. W opinii naszego autora współczesny człowiek mniej lub bardziej myśli nawet, że już wygrał z naturą i nie tyle zamierza pytać ją o to, czy chciałaby mu coś „objawić”, ile samemu chce ją przenikająco rozszyfrowywać. Wydaje się, iż w poczuciu niemałej dumy człowiek sądzi, że naturę można kontrolować i regulować, i że osiągnięcie tego, co dziś nie jest jeszcze możliwe, jest już tylko kwestią czasu. Postnowożytny człowiek nie pojmuje już więc natury jako jakiejś pierwotnej wielkości, która wychodzi mu naprzeciw i która kieruje do niego różne wezwania, lecz jako tworzywo do realizowania jego woli, jako przestrzeń dla jego planowania i do jego dyspozycji³⁷. Guardini z zalem zwraca uwagę na bardzo niebezpieczną nadaktywność współczesnego człowieka, który jakby zapominał o tym, że jego podejście do natury wymaga więcej czasu na refleksję³⁸.

³² Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 247.

³³ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 255.

³⁴ Romano Guardini. 1989². Ein werdendes Idol. W Romano Guardini. *Sorge um den Menschen*. T. 2, 104. Mainz: Matthias-Grünwald.

³⁵ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 248.

³⁶ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 256.

³⁷ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 248–249.

³⁸ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 252.

Ponadto wskazuje na szczególne upodobanie człowieka do uzasadniania rzekomą korzyścią dla społecznego dobra niekiedy wręcz bez skrępowań używanych przez niego metod i środków techniki³⁹.

Z powyższych wywodów można wywnioskować, że dla Romana Guardiniego istnieją dwa zasadnicze pojęcia czy nawet dwie koncepcje natury:

1. rzeczywistość tajemnicza, posiadająca własny sens i własną godność, niejako wciąż wzywająca człowieka i mocno z nim związana;
2. bogata w energie i materiały przestrzeń dla działalności człowieka.

O ile pierwsze rozumienie natury budzi w człowieku: szacunek, głęboką refleksję, postawę wypytywania, uważnego wsłuchiwania się, ufności i pewnego zobowiązania (tzw. „kontemplacyjna postawa”⁴⁰), o tyle drugie implikuje raczej taktyczne kalkulowanie, silną tendencję do instrumentalizowania i przeorganizowywania natury, jak również pewną dumę wobec niej. Pierwsze stanowisko dominowało właściwie w przeciągu całej historii aż do XX w. Od pierwszej połowy XX w., a więc od czasów bezprecedensowego przełomu technicznego, przeważa ów drugi sposób myślenia o naturze i jej doznawania. Tym samym XX stulecie stanowi dla Guardiniego wyraźną cezurę w procesie kształtowania się postrzegania natury przez człowieka.

3. Postulat większego respektu wobec wciąż tajemniczej natury

Jako krytyczny i potrafiący wytyczać kierunki myśliciel Romano Guardini nie tylko stawiał trafne diagnozy, lecz także odważnie wskazywał na pilne zadania. Ostrzegając przed istniejącymi niebezpieczeństwami, konsekwentnie upominał się o dostrzeganie tajemniczego czy wręcz transcendentnego wymiaru natury. Stąd postulował praktykowanie wcześniej o wiele częściej spotykanej „kontemplacyjnej postawy” wobec natury. Taka postawa jest wyrazem przekonania, że świat nie został utworzony przez człowieka, lecz jest dla niego darem – czy to owocem jakiejś łaski, czy też skutkiem zrządzenia losu. Postawa ta zawiera m.in. takie komponenty, jak: milczenie, patrzanie, nasłuchiwanie, przyjmowanie i dziękowanie. Poza tym postawie tej towarzyszy świadomość „nie-oczywistości” (*Nicht-Selbstverständlichkeit*) – i tym m.in. różni się ona od nauk ścisłych i od precyzyjnej techniki, które skłonne

³⁹ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 51.

⁴⁰ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 256.

są dany fenomen uznawać za coś oczywistego⁴¹. Postulowany przez Guardini stosunek człowieka do natury implikuje więcej gotowości do pytania się jej i więcej respektu wobec jej wielu wciąż jeszcze nierozszyfrowanych tajemnic. Takie nastawienie zdecydowanie różni się od często dziś spotykanej tendencji do gruntownego organizowania wszystkiego, aż po ostatni szczegół. Nasz autor podkreśla, że natura nadal pozostaje rzeczywistością zagadkową, że nosi tajemniczy charakter początku i końca⁴².

Guardini jest przekonany o tym, że postnowożytny człowiek prędzej czy później uświadomi sobie, że w rozwoju techniki ostatecznie chodzi nie tyle o jakąś korzyść albo o społeczne dobro dla wszystkich, ile raczej o panowanie, o władzę. W obliczu nieprzewidywalnych i niebezpiecznych możliwości budowania, ale i też niszczenia, kwestia stosunku człowieka do natury ma kluczowe, decydujące znaczenie – jest wręcz kwestią przetrwania: albo człowiekowi uda się właściwie uregulować tę relację, albo wszystko się skończy⁴³.

W zaistniałej w XX stuleciu sytuacji Guardini ubolewa nad brakiem stosownej etyki w sprawowaniu władzy, jak również brakiem odpowiedniego wychowania do realizowania tego zadania. W epoce postępującego w zawrotnym tempie rozwoju technicznego byłoby szczególnie wskazanym i pożądanym, aby nie tylko starać się o „techniczne cuda”, lecz także całkiem świadomie ponosić odpowiedzialność za to, co dzieje się z człowiekiem. Istnieje więc nagląca potrzeba rozwijania świadomości, która pomagałaby w określaniu miary i w tworzeniu porządku, i która rzeczywiście pozwalałaby rozróżniać między dobrem a złem⁴⁴. Nowa, budząca niepokój sytuacja domaga się nowej czujności oraz nowej odpowiedzialności wobec natury⁴⁵. Nic zatem dziwnego, że Guardini zdecydowanie potępia amoralne i prymitywne myślenie „romantyków techniki”, którzy uważają, że człowiek może bezwzględnie badać, zdobywać i konstruować, ponieważ zawsze znajdzie się jakieś rozwiązanie⁴⁶. Teolog z całą stanowczością podkreśla, że trzeba wreszcie przewyciężyć „prymitywną wiarę w postęp” (*den primitiven Fortschrittsglauben*), „prymitywny dogmat postępu” (*das primitive Fortschrittsdogma*) i za wszelką cenę starać się rozwinąć „suwerenność ducha” (*die Souveränität des Geistes*) wzglę-

⁴¹ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 256.

⁴² Guardini. 1988⁶. *Welt und Person*, 16.

⁴³ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 51.

⁴⁴ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 252–253.

⁴⁵ Guardini. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*, 62.

⁴⁶ Guardini. 1994³. *Die Situation des Menschen*, 253–254.

dem możliwości naukowych i technicznych, co dla człowieka stanowi prawdziwie egzystencjalne zadanie⁴⁷.

Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia, można skonstatować, że wiele myśli i postulatów wysuwanych przez Romana Guardiniego już przed ponad 70 laty jest nadal niezwykle aktualnych. Z pewnością przyniosłoby to wiele korzyści, gdyby człowiek w swoim podstawowym odniesieniu do natury znów bardziej szanował jej tajemniczy charakter. Stosunek człowieka do natury nie może sprowadzać się tylko do jej jakiegoś przeorganizowywania, lecz winien także zawierać pełne uwagi, pokorne jej wypytywanie. Jeśli w naturze dostrzega się nie tylko problemy, lecz przede wszystkim istotny wymiar tajemnicy, to doświadczają ją intensywniej i ma się wobec niej więcej estymy. Takie podejście do natury uświadamia też czasem zbyt pewnemu sobie człowiekowi jego ograniczoność. Nie pomniejszając znaczenia ekonomicznych czynników (odnawialne źródła energii, ekologiczne technologie *etc.*), należałoby bardziej zatroszczyć się o zmianę nastawienia człowieka do natury. Ekonomiczne środki zaradcze służące ochronie naturalnego środowiska mogą bowiem tylko wtedy przynieść pożądaną sukces, gdy człowiek będzie skłonny do głębszej refleksji nad swoją zasadniczą relacją do natury, a w razie potrzeby – do jej zmiany.

Dla większego docenienia wyżej rozpatrywanych myśli Romana Guardiniego warto na zakończenie wskazać na fragmenty encykliki *Laudato si'*, w których papież Franciszek przywołuje cytaty z dzieła *Das Ende der Neuzeit*. W trzecim rozdziale encykliki, pt. *Ludzki pierwiastek kryzysu ekologicznego*, Franciszek – jako prominentny komentator Guardiniego – przytacza jego opinię na temat etycznie niekontrolowanego wzrastania mocy człowieka i stwierdza, że istotnie ludzkiej brak „dziś odpowiednio solidnej etyki, kultury i duchowości, które rzeczywiście by ją ograniczały i utrzymywały w ryzach” (nr 105). Następnie Ojciec Święty pisze za Guardinim: „(...) «człowiek współczesny dobrze wie, że w technice nie chodzi ostatecznie ani o pożytek, ani o dobrobyt, chodzi tylko o władzę, o skrajnie pojęte panowanie w nowej strukturze świata». Dlatego «chce zawładnąć elementami natury i ludzkiego istnienia»” (nr 108). Z kolei w 115. numerze encykliki Franciszek zauważa, w nawiązaniu do Guardiniego, że „człowiek nie postrzega już natury «jako zawsze obowiązującej normy, ani tym bardziej jako życiowego schronienia. Spogląda on na nią (...) rzeczowo, jako na miejsce i materiał swojej twórczości, której wszystko poświęca, nie dbając o to, co z niej wyniknie”. Zwracając zaś uwagę na „obsesyjny konsumpcjonizm”, który jest „subiektywnym odzwierciedleniem para-

⁴⁷ Guardini. 1994³. Die Situation des Menschen, 254–255.

dygmatu technokratycznego”, papież Franciszek konstatuje, że „dzieje się to, co już sygnalizował Romano Guardini: człowiek «przyjmuje wszelkie rzeczy i formy życia, jakie mu zostają narzucone, więc racjonalne planowanie i znormalizowane produkty maszynowe» (...). Paradigmat ten sprawia, że wszyscy uważają się za wolnych, dopóki zachowują rzekomą wolność konsumowania. Natomiast rzeczywiście wolnymi są ci, którzy należą do mniejszości posiadającej władzę ekonomiczną i finansową” (nr 203). Ponadto papież podkreśla, że „na problemy społeczne odpowiada się więzami wspólnotowymi, a nie samą sumą dóbr indywidualnych. «Wymagania tego dzieła będą tak olbrzymie, że nie będą im mogły sprostać inicjatywy indywidualne ani współpraca ludzi wychowanych indywidualistycznie. Będzie to wymagało połączenia sił wszystkich i jedności w działaniu»” (nr 219).

Godne uwagi echo myśli Guardiniego można również znaleźć w 12. numerze encykliki, w którym papież przypomina, że św. Franciszek z Asyżu domagał się, aby „w klasztorze zawsze zostawiano część ogrodu nie uprawianą, aby rosły w niej dzikie zioła, tak aby ci, którzy je podziwiają, mogli wznieść myśl do Boga, twórcy tak wielkiego piękna”. Następnie Franciszek pisze zdanie, które wydaje się być zainspirowane wyżej omówionymi refleksjami Romana Guardiniego – zdanie, które nawiązuje do tytułu tego artykułu i które niech będzie jego puentą: „Świat to coś więcej niż problem do rozwiązania, jest radośną tajemnicą, którą podziwiamy w zachwycie, oddając chwałę Bogu” (nr 12).

*

Bibliografia

- Benedikt XVI. 2014². Ansprache bei der Verabschiedung vom Kardinalskollegium. W Benedikt XVI. *Ich habe mich nie allein gefühlt*, 100–103. Illertissen: Media Maria.
- Franciszek. 2024. Encyklika „*Dilexit nos. O miłości ludzkiej i Bożej Serca Jezusa Chrystusa*”. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Franciszek. 2015. Encyklika „*Laudato si*”. W *trosce o wspólny dom*. Kraków: m.
- Guardini Romano. 2001¹³. *Das Ende der Neuzeit*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 2001¹⁰. *Die Macht*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1994³. Die Situation des Menschen. W Romano Guardini. *Unterscheidung des Christlichen*. T. 1, 244–264. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1989². Ein werdendes Idol. W Romano Guardini. *Sorge um den Menschen*. T. 2, 103–110. Mainz: Matthias-Grünewald.

- Guardini Romano. 1997³. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1994⁷. *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1996⁴. *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1994³. Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur. W Romano Guardini. *Unterscheidung des Christlichen*. T. 1, 206–224. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Guardini Romano. 1988⁶. *Welt und Person*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Worbs Marcin. 2007. *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Worbs Marcin. 2023. Nicht Problem, sondern Geheimnis. Die Überlegungen von Romano Guardini zum sich wandelnden Grundverhältnis des Menschen zur Natur. W *Natur – Geist und Macht. Aspekte des vielgestaltigen Phänomens*. Red. Beata Giblak, Krzysztof Żarski, 111–122. Wiesbaden: Harrassowitz.

Aneksy

Od jubileuszu do podwójnego jubileuszu – czyli dotychczasowa historia Duszpasterstwa Pracowników Akademickich¹

Zacząło się od jubileuszowej pielgrzymki...

Pomysł powołania do życia Duszpasterstwa Pracowników Akademickich zrodził się podczas jubileuszowej pielgrzymki do Rzymu w maju w Roku Świętym 2000. Jej organizatorem był ks. prof. Helmut J. Sobeczko – ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego, który wykazał się przy tym sporym doświadczeniem i znakomitą intuicją, albowiem dobrze zdawał sobie sprawę z tego, jak bardzo wspólne podróżowanie, a zwłaszcza wspólne pielgrzymowanie, integruje ludzi. Wtedy integracja taka była szczególnie potrzebna, gdyż na naszym jeszcze „młodziutkim” opolskim uniwersytecie, powstałym w wyniku połączenia Wyższej Szkoły Pedagogicznej z opolską filią Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie, zarówno po stronie nieteologów, jak i teologów panowało wiele uprzedzeń, lęków i stereotypów, a – jak wiadomo – niechęci takie najskuteczniej przezwyciężyć można poprzez bezpośrednie spotkania. Owa rzymska pielgrzymka jubileuszowa uprzytomniła jej uczestnikom potrzebę rozwijania kontaktów pośród pracowników opolskich uczelni (nie tylko na naukowej/służbowej płaszczyźnie) oraz potrzebę rozwijania refleksji i pogłębiania doświadczeń w sferze duchowej. Na tym tle powstała idea utworzenia specjalistycznego duszpasterstwa dla opolskich akademików. Po powrocie z pielgrzymki nowy pomysł został przedstawiony ks. abp. Alfonsowi Nossolowi, który chętnie i od razu poparł tę inicjatywę. Zadanie zorganizowania nowego duszpasterstwa zlecił niżej podpisanemu, który w trakcie jubileuszowej pielgrzymki był odpowiedzialny za

¹ Przedstawione w tym tekście informacje i refleksje powstały w oparciu o kronikę spotkań DPA, prowadzoną od początku jego istnienia, tj. od 2000 r.

kształtowanie jej duchowego wymiaru. Dekretem z 15 lipca 2000 r. abp Nosol ustanowił tym samym nową funkcję – kapelana-duszpasterza nauczycieli akademickich szkół wyższych diecezji opolskiej.

Konstytuowanie się nowego duszpasterstwa

Utworzone wówczas duszpasterstwo było czymś zupełnie nowym, i to chyba nawet w skali całego kraju. Dotychczas niektórzy wykładowcy mniej lub bardziej angażowali się w ośrodkach duszpasterstwa akademickiego w Polsce, które jednak skupiały i nadal skupiają głównie studentów. Założone w 2000 r. przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego Duszpasterstwo Pracowników Akademickich do tego stopnia było nowe, że początkowo nie bardzo wiedziano, jak je właściwie nazwać. Jego pierwotna nazwa brzmiała: Duszpasterstwo Nauczycieli Akademickich, ale gdy zorientowano się, że w jego szeregach oprócz pracowników naukowo-dydaktycznych chcą spotykać się także (choć nieliczni) administracyjni pracownicy opolskich uczelni, postanowiono używać bardziej adekwatnej nazwy: Duszpasterstwo Pracowników Akademickich, która funkcjonuje do dziś i która lepiej oddaje rzeczywistość.

Świadomość wykonywania w pewnym sensie pionierskiej pracy z jednej strony dawała dużo satysfakcji i poczucia – nazwijmy to – „przygody”, a z drugiej budziła pewne obawy. Pojawiły się ambitne pytania: Jak to najlepiej zrobić, by nie być źle zrozumianym, by jak najwięcej ludzi zachęcić do współpracy i do uczestnictwa w planowanych spotkaniach i by spotkania te ludziom jak najwięcej dawały? Jak najlepiej wyjść naprzeciw religijnym potrzebom pracowników akademickich? *etc.* Wszak chodziło o specjalistyczne duszpasterstwo, uwzględniające specyfikę duchowych potrzeb intelektualnych elit. Celowo o tym wspominam, bo niejednokrotnie doświadczałem, organizując nowe duszpasterstwo, życzliwej pomocy ze strony kolegów z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, których trafne spostrzeżenia i cenne rady okazały się być dużą pomocą. Ponadto pewną pomocą były dla mnie doświadczenia zbierane w trakcie pracy dydaktycznej w Instytucie Filologii Germańskiej UO, która dawała możliwość bliższego poznawania „duszy” nieteologicznych akademików. Podejmując nowe wyzwanie, na początku października 2000 r. wysłałem list informacyjno-zapraszający do wszystkich pracowników naukowo-dydaktycznych Uniwersytetu Opolskiego (dalej: UO) i Politechniki Opolskiej (dalej: PO) – wtedy: ponad 1100. Na list ten zareagowało przeszło 40 osób, które wyraziły życzenie otrzymania semestralnego programu spotkań Duszpasterstwa

Nauczycieli Akademickich/Duszpasterstwa Pracowników Akademickich. I tak oto od tamtego czasu przyjęła się stała praktyka, że osoby, które chcą zapoznać się z aktualnymi informacjami na temat działalności Duszpasterstwa Pracowników Akademickich (dalej: DPA), co semestr otrzymują odpowiedni list-zaproszenie. Dziś jest to, oczywiście, dużo łatwiejsze dzięki możliwościom, jakie daje korespondencja mailowa. Oprócz tego informacje o aktualnych spotkaniach, które mają przecież jak najbardziej otwarty charakter, zawsze są podawane w mediach, zwłaszcza na internetowych stronach UO i PO, by rzeczywiście wszyscy zainteresowani i chętni mogli się o nich dowiedzieć i poczuć się zaproszonymi. Dopowiedzmy tu, że aktualny program semestralny spotkań także niezmiennie do dziś znaleźć można w zakładce DPA na stronie Wydziału Teologicznego UO.

Pierwszym spotkaniem w ramach nowo powstałego Duszpasterstwa była Msza św. w kościele seminaryjno-akademickim, celebrowana 13 października 2000 r., zaś tydzień później odbyło się pierwsze spotkanie dyskusyjne² – jeszcze w kawiarence Wyższego Międzydziecezjalnego Seminarium Duchownego, bo sala spotkań ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego *Resurrexit* została poświęcona przez abpa Nossola i oddana do użytku dopiero 24 listopada 2000 r. W ten sposób zawiązała się wspólnota osób pragnących się regularnie spotykać w celu wymiany doświadczeń i pogłębiania wiedzy (nie tylko) religijnej – wspólnota, która trwa do dnia dzisiejszego. Dodajmy, że do wspólnoty tej należą też współmałżonkowie niektórych akademików, a także kilka osób, które związały się z Duszpasterstwem przede wszystkim poprzez udział w organizowanych przez nie wyjazdach.

Dwa rodzaje spotkań

Od samego początku w ramach DPA proponowane są dwa rodzaje spotkań: 1) o ściśle religijnym charakterze (głównie wspólne nabożeństwa) oraz 2) światopoglądowo otwarte dyskusje, albowiem od samego początku w Duszpasterstwie zależy nam nie tylko na pogłębianiu doświadczenia wiary, lecz także na dialogu z osobami niekoniecznie zaangażowanymi religijnie. Chodzi o to, by jedni i drudzy w proponowanych inicjatywach DPA mogli znajdować coś dla siebie i by w jakimś stopniu przyczynić się do większej integracji naszego

² W pierwszej Eucharystii brało udział 18 osób, a w pierwszym spotkaniu dyskusyjnym – 20. Najwięcej osób, bo prawie 60 (w tym jeden zadeklarowany muzułmanin z zagranicy), uczestniczyło w spotkaniu o islamie 22 listopada 2002 r.

opolskiego środowiska akademickiego. Patrząc retrospektywnie, można skonstatować, że zdecydowana większość stałych uczestników spotkań bierze udział zarówno w spotkaniach religijnych, jak i dyskusyjnych. Aczkolwiek są też osoby, które są obecne bądź tylko na nabożeństwach, bądź tylko na dyskusjach, co zdaje się potwierdzać słusność organizowania dwóch rodzajów spotkań.

Gdy chodzi o poświęcone zagadnieniom filozoficznym, teologicznym i społecznym jesienne spotkania dyskusyjne, to ich szczegółową tematykę z reguły wyznaczają propozycje zgłaszane przez uczestników, a także jakieś ważne aktualne wydarzenia z życia Kościoła i społeczeństwa³. Zależnie od tematu dobierani są odpowiedni referenci, przy czym po stronie teologów pamięta się o tym, aby do grona prelegentów włączyć jak najwięcej pracowników Wydziału Teologicznego, dając tym samym możliwość poznawania prowadzonej przez nich działalności naukowej. Dość szybko stało się jasne, że proponowane spotkania dyskusyjne nie mogą sprowadzać się tylko do przekazywania wiedzy w sensie samego nauczania, lecz rzeczywiście musi mieć w nich miejsce otwarta wymiana myśli. Uczestnicy tych spotkań (początkowo nazywanych przez niektórych z nich żartobliwie „lekcją religii”) dawali do zrozumienia, że nie chcą być tylko odbiorcami wiedzy, ale że sami też mają wiele do przekazania, i to zarówno z punktu widzenia uprawianych przez nich nauk, jak i na płaszczyźnie własnych doświadczeń religijnych/światopoglądowych. Mając to na uwadze, do przygotowania odpowiednich referatów w ramach spotkań dyskusyjnych stopniowo zaczęto zapraszać także przedstawicieli innych, tzn. nieteologicznych, dyscyplin naukowych. Dość szybko uświadomiono sobie też, że spotkania w Duszpasterstwie służyć mają nie tylko poszerzaniu i pogłębianiu wiedzy, lecz także umożliwiać doświadczenie wspólnoty.

Od spotkań dyskusyjnych do Interdyscyplinarnego Areopagu

Na stałe interdyscyplinarna praktyka przyjęła się od jesieni 2021 r. Od tego czasu spotkania dyskusyjne noszą nazwę „Interdyscyplinarnego Areopagu”, by jeszcze bardziej podkreślić otwartość na współpracę z innymi naukami. W miarę upływu lat i zbierania doświadczeń dokonała się więc pewna ewolucja dotycząca spotkań dyskusyjnych: od swego rodzaju „katechazy dla dorosłych” do ściśle pojmowanej współpracy interdyscyplinarnej. Współpraca ta

³ Zob. kalendarium wszystkich spotkań dyskusyjnych wraz z ich tematami w osobnym aneksie.

obecnie jest konsekwentnie realizowana, gdyż od 2021 r. regułą stało się, że w trakcie każdego spotkania dyskusję poprzedzają dwa skorelowane z sobą referaty – nieteologa i teologa. Ważnym bodźcem i znaczącą inspiracją dla rozwijania interdyscyplinarności w ramach spotkań DPA były dwie encykliki papieża Franciszka: ekologiczna – *Laudato si'* oraz *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*. Oba te dokumenty doskonale nadają się na interdyscyplinarne dyskusje, ponieważ nie dotyczą tylko *stricte* teologicznych kwestii, lecz także wielu zagadnień społecznych. Interdyscyplinarne podejście pozwala pogłębić spojrzenie na wybrane problemy, a także umożliwić lepsze poznanie badań prowadzonych przez opolskich akademików. Zaproszenie do tej współpracy kierowane jest więc do pracowników różnych wydziałów opolskich uczelni, niezależnie od światopoglądowych przekonań.

Nawiasem mówiąc, rozwijanie interdyscyplinarności podczas spotkań DPA jest pewnym nawiązaniem do tradycji powstałych przy organizowaniu Wielkopostnych Wykładów Otwartych, które w ostatnich latach niejednokrotnie przyjmowały interdyscyplinarny charakter. W wykładach tych już od dłuższego czasu widoczny jest aktywny udział członków Duszpasterstwa, przejawiający się głównie w inspirowaniu tematyki oraz w czynnym uczestnictwie w dyskusjach. Chyba właśnie m.in. w wyniku tej współpracy swego czasu dość mocno wzrosła popularność tych wykładów. Zdarzało się, że omawiano tematy, które przyciągały nawet do 300 osób, tak że z wykładami trzeba było „wędrować” od mniejszej auli uniwersyteckiej do większej.

Wyjazdy pielgrzymkowo-studyjne

Dla wielu uczestników spotkań DPA najważniejszym wydarzeniem w przeciągu roku są letnie wyjazdy o charakterze pielgrzymkowym i studyjnym. Niektórzy z uczestników mówią wprost: chodzę na te spotkania i chcę mieć kontakt z duszpasterską wspólnotą, bo chętnie uczestniczę w wyjazdach organizowanych przez Duszpasterstwo. W pewnym sensie życie DPA niejako „kręci się” wokół tych wyjazdów, co widać chociażby w wyższej niż zwykle frekwencji na spotkaniach przed- i popielgrzymkowych. Najpierw dokonuje się wtedy wspólne wybieranie celu najbliższego wyjazdu, planowanie jego trasy i programu, a potem – po wyjeździe – ewentualne oglądanie nakręconych filmów, zrobionych zdjęć (że wspomnę tu dzieła takich profesjonalistów, jak: inż. Grzegorz Czaja, dr Małgorzata Jokiel, prof. Janusz Słodczyk czy inż. Marian Waclaw). W programie każdego wyjazdu, nazywanego też „relekcjami w drodze”,

oprócz zwiedzania ma miejsce: wspólna Eucharystia, modlitwa poranna i wieczorna z elementami Liturgii godzin oraz czytanie fragmentów wypowiedzi papieskich. Niekiedy prowadzone są w autokarze tzw. „homilie otwarte”, czyli rozważania przedłużone o dyskusje na poruszone w nich tematy. Ponadto nie brak (zwłaszcza pod wieczór) refleksji podsumowujących, którymi często chętnie dzielą się pielgrzymi/wędrowcy, a także czasu na dowcipy. Bywa, że „duch jedności” we wspólnym wędrowaniu jest tak doskonały, że nieraz nawet udaje się realizować ogłoszoną w autobusie „wspólnotę sjęsty”, bo wszyscy (niemal na trzy cztery) odpoczywają w jednym czasie. Wędrując wspólnie od wielu lat, mogliśmy zwiedzić niemal wszystkie miejsca w Polsce i w Europie, które należą do kanonu najczęściej odwiedzanych sanktuariów i turystycznych atrakcji (patrz: „Wykaz pielgrzymek i podróży studyjnych”), przy czym od kilku lat są realizowane już tylko cele krajowe.

Do tradycji wspólnego pielgrzymowania należą również odbywane latach 2001–2018 wiosenne wyjazdy do Częstochowy na doroczną Ogólnopolską Pielgrzymkę Akademicką. Od 2019 r. w ich miejsce w ostatnią sobotę maja organizowana jest tzw. „Majówka akademicka”, czyli swoista „pielgrzymka” do opolskich i podopolskich sanktuariów i kościołów maryjnych (dotąd do: Chrząszczyc, Kamienia Śląskiego, Dobrzemia Wielkiego i Grudziec), podczas której celebruje się Mszę św., nabożeństwo majowe i wspólną kolację.

Pozostałe spotkania

Gdy natomiast chodzi o pozostałe modlitewne spotkania organizowane przez DPA, to przede wszystkim wspomnieć trzeba o dorocznej Mszy za zmarłych pracowników opolskich uczelni, która odbywa się zawsze w najbliższy piątek po Dniu Zaduszny. Na ogół w kościele seminaryjno-akademickim gromadzą się wtedy nie tylko stali uczestnicy spotkań DPA, lecz także inni pracownicy UO i PO. Przejmującym momentem każdej tej Mszy św. jest odczytywanie imion i nazwisk zmarłych akademików opolskich. Poza tym wielu członków DPA regularnie uczestniczy w mających dłuższą historię październikowych Mszach z okazji inauguracji roku akademickiego oraz w marcowych Mszach z okazji Święta Uniwersytetu Opolskiego; w latach 2001–2018 w Duszpasterstwie celebrowano też Msze na rozpoczęcie i zakończenie letniego semestru. Corocznym modlitewnym spotkaniem, w które włączają się niektórzy członkowie DPA, jest ponadto Akademicka Droga Krzyżowa ulicami

Opola i na uniwersyteckim kampusie, organizowana przez opolskie duszpasterstwa studenckie.

Opisując syntetycznie dotychczasową historię DPA, nie sposób nie wspomnieć o spotkaniach opłatkowo-noworocznych, organizowanych pod patronatem Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego. Odbywają się one już od lat 90. XX w. i na trwałe wpisały się w kalendarz opolskiego środowiska akademickiego. Od czasów powstania DPA, a więc od 2000 r., za ich organizację odpowiada kapelan-duszpasterz pracowników akademickich. Niemal zawsze w akademickich spotkaniach opłatkowo-noworocznych uczestniczą rektorzy opolskich uczelni, przedstawiciele władz państwowych i samorządowych oraz biskupi z Opola i Gliwic. W frekwencyjnie najlepszym roku 2007 spotkanie zgromadziło nawet ok. 250 osób. Obecnie w spotkaniach tych uczestniczy 60–80 osób (w tym wiele z DPA), choć zaproszenia są wysyłane do wszystkich naukowo-dydaktycznych i administracyjnych pracowników uczelni opolskich. Na spotkaniach opłatkowo-noworocznych panuje zawsze radosna atmosfera; można odnieść wrażenie, że ich uczestnicy bardzo się z nich cieszą i na nie czekają. Pięknie to wyraził prof. dr hab. Jacek Lipok, rektor UO, podczas tego-rocznego spotkania: „Tak jak czekamy na pierwszą gwiazdkę, tak też przywykliśmy czekać na to spotkanie opłatkowe, którego tradycja jest niezwykła”⁴. Myślę, że w tym kontekście wyróżnić trzeba świąteczne spotkanie z 8 stycznia 2020 r. Był to rok 20-lecia DPA i wtedy z tej okazji realizowany zwykle przez któryś ze studenckich chórów lub zespołów muzycznych UO bądź PO program artystyczny opłatkowego spotkania został przygotowywany i wykonany przez osoby regularnie spotykające się w DPA. Reżyserką tego bardzo pozytywnie przyjętego programu i autorką jego scenariusza była prof. Krystyna Borecka.

Dla zobrazowania wielorakiej działalności DPA można by jeszcze wspomnieć o przynajmniej niektórych nadzwyczajnych spotkaniach, tzn. takich, które działy się nieregularnie, z jakichś szczególnych okazji. 23 listopada 2001 r. w DPA gościliśmy znaną polską aktorkę, prof. sztuk teatralnych Maję Komorowską, z którą wcześniej zapoznaliśmy się podczas akademickiej pielgrzymki na Jasną Górę. Z kolei 18–19 maja 2002 r. wielu uczestników spotkań DPA brało udział w dyskusji panelowej i Mszy św. w ramach dorocznego święta niemieckiej katolickiej organizacji charytatywnej *Renovabis*, wyjątkowo zorganizowanego wówczas w Opolu na zaproszenie ks. abpa Nossola. Trzeba też wspomnieć o wernisażu wystawy fotograficznej prof. Janusza Słodczyka i inż. Mariana Waclawa

⁴ Anna Kwaśnicka. 2025. „By obdarzyć się darami”. *Opolski Gość Niedzielny* 3: V. Zob. też: „Kronika uniwersytecka”. 2025. Indeks. Pismo Uniwersytetu Opolskiego 1–2: 60.

pt. „Na pielgrzymich szlakach Europy” (w listopadzie i grudniu 2002 r. w gmachu UO przy ul. Oleskiej), dokumentującej najdłuższą, bo aż dwutygodniową, pielgrzymkę DPA, która wiodła do Santiago de Compostela i Fatimy. Natomiast od listopada 2010 r. do stycznia 2011 r. w gmachu UO przy ul. Oleskiej, w *Collegium Maius* UO i w jednym z budynków PO miała miejsce wystawa pt. „Dziesięć lat Duszpasterstwa Nauczycieli Akademickich (2000–2010)”, przygotowana przez mgr Kornelię Kotulę i inż. Mariana Waclawa. 21 kwietnia 2010 r. odbyło się spotkanie z twórcami filmu „Popiełuszko. Wolność jest w nas”. Również niektóre ze spotkań modlitewnych miały inny niż zwykle charakter, czego przykładem może być dwukrotnie celebrowana liturgia bizantyjska w języku greckim pod przewodnictwem ks. mitrata prof. Janusza Czerskiego z udziałem scholi kleryków WMSD (16 lutego 2001 r. i 20 lutego 2004 r.).

Próba bilansu i spojrzenia w przyszłość

Podsumowując wszystkie wydarzenia i doświadczenia minionego ćwierćwiecza, można najpierw stwierdzić, że osoby związane z DPA dotychczas miały okazję uczestniczyć w sumie w ponad 370 spotkaniach organizowanych bądź współorganizowanych przez to Duszpasterstwo. Warto przy tym podkreślić, że wcale niemałe grono osób uczestniczyło w niemal wszystkich tych spotkaniach! W ten sposób w ramach DPA dokonuje się swego rodzaju *formatio permanens*, która zapewne daje jakieś osobiste korzyści duchowe uczestnikom spotkań i której owoce są bardziej widoczne w ich zaangażowaniu na różnych płaszczyznach życia akademickiego i kościelnego, np. już wspomniane aktywne uczestnictwo w Wielkopostnych Wykładach Otwartych i w innych sympozjach organizowanych przez Wydział Teologiczny, działalność w pracach synodu diecezji opolskiej i gliwickiej, w synodzie o synodalności i in. Skądinąd wiadomo też, że niektórzy ze stałych uczestników spotkań DPA mocno angażują się w swoich wspólnotach parafialnych.

Na znaczenie realizowania regularnej formacji stałej często zwraca uwagę obecny Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego UO, ks. bp Andrzej Czaja, który zwykł przestrzegać przed tym, aby aktywność duszpasterska nie sprowadzała się tylko do jakichś „eventów”. Wydaje się, że działalność DPA jest formą realizowania postanowień II Polskiego Synodu Plenarnego, obradującego w latach 1991–1999. W jednym z tych postanowień czytamy: „Duszpasterstwa akademickie powinny obejmować swoim zasięgiem nie tylko środowiska studenckie, lecz także nauczycieli akademickich. (...) W Kościele w Polsce

należy podjąć głębszą refleksję nad poszukiwaniem nowych form pracy duszpasterskiej w środowisku akademickim⁵. W dokumentach synodalnych jest także mowa o roli wydziałów teologicznych: „Wydziały teologiczne, wpisujące się stopniowo w krajobraz akademicki współczesnej Polski, powinny – oprócz autonomicznych funkcji badawczych – pełnić zadanie duchowej integracji ludzi uniwersytetu oraz rozmaitych dziedzin badań naukowych⁶. Duszpasterstwo nasze poprzez regularne gromadzenie przedstawicieli różnych wydziałów na pewno w jakimś stopniu przyczynia się do integracji opolskiego środowiska akademickiego i jest przykładem otwarcia opolskiej teologii na dialog z innymi dyscyplinami. Długoletnie doświadczenia Duszpasterstwa pokazują, jak wiele wspaniałych spraw może powstać właśnie w dialogu. Szczególnie cieszy fakt, że ostatnio z dość dużym zainteresowaniem pracowników opolskich uczelni, a także z pewnym rezonansem medialnym spotyka się inicjatywa Interdyscyplinarnego Areopagu. Patrząc na zaangażowanie głównie uniwersyteckich pracowników w działalność DPA, trzeba zauważyć, iż z pewnością nie bez znaczenia jest tu fakt, że działa ono przy Wydziale Teologicznym UO. Obecność Wydziału Teologicznego w strukturach UO daje bowiem wiele okazji do lepszego poznawania się w gronie uniwersyteckich pracowników (bezpośrednie kontakty na różnych płaszczyznach: uczelnianie komisje, wspólnie organizowane sympozja, akademickie uroczystości *etc.*) i do ewentualnego przełamania tu i ówdzie wciąż występujących stereotypów. Niestety, kontaktów takich jest dużo mniej z pracownikami PO i w tym chyba należy upatrywać przyczyn ich w sumie niewielkiej obecności w gronie uczestników spotkań DPA. Mimo licznych starań (przypomnę, że zaproszenia na spotkania DPA zawsze kierowane są do pracowników UO i PO) – poza paroma wyjątkami – Duszpasterstwu nie udało się wejść w bliższe relacje z pracownikami PO, co niewątpliwie należałoby ocenić jako istotny brak.

Dodam, że jako duszpasterz w działaniach DPA widzę też pewną formę tzw. ewangelizacji środowisk, w tym wypadku ewangelizacji środowiska akademickiego. Kto wie, czy w sytuacji obserwowanej dziś wzmagającej się sekularyzacji społeczeństwa i coraz częstszego odchodzenia od tradycyjnych form duszpasterstwa parafialnego, a może nawet zrywania więzi z własną parafią, w przyszłości jeszcze bardziej nie wzrośnie rola specjalistycznej działalności duszpasterskiej? Chociaż przyszłość prawdopodobnie przyniesie z sobą wiele nowych wyzwań i zadań, to jednak wolno chyba sądzić, że przedstawione wyżej

⁵ II Polski Synod Plenarny (1991–1999). 2001. Poznań: Pallottinum, 60.

⁶ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), 60.

spostrzeżenia i doświadczenia w jakimś stopniu mogą być pomocne także dla przyszłych duszpasterzy. Po to właśnie m.in. opisałem tu ten oryginalny, poniekąd eksperymentalny projekt duszpasterski, jakim stało się DPA. Wprawdzie obecne rokowania duszpasterskie nie są zbyt optymistyczne, bo młodsze pokolenie jest dziś mniej religijne i jako bardziej zindywidualizowane nie ma zbyt dużej potrzeby doświadczania bezpośredniej wspólnotowości, to jednak nieprzerwanie należy żywić nadzieję, że kiedyś ludzie znów bardziej zatęsknią za autentyczną (czytaj: niewirtualną) wspólnotą – wspólnotą z innymi ludźmi i być może także za wspólnotą z Bogiem.

Poza tym starałem się opisać inicjatywy i doświadczenia DPA, aby umożliwić ich dokładniejsze wspomnianie uczestnikom spotkań organizowanych przez to Duszpasterstwo. Chyba dla nich głównie, czyli dla tych, którzy to wszystko współtworzyli i osobiście przeżywali, powyższa relacja będzie miała największą wartość. Kończąc, chciałbym jeszcze zauważyć, że z perspektywy historii opolskiego środowiska akademickiego albo z perspektywy historii lokalnego Kościoła działalność DPA stanowi zapewne co najwyżej tylko jakiś epizod, ale z punktu widzenia ludzi tworzących tę wspólnotę jest to chyba coś więcej – coś, co na pewno warto opisać i czego na pewno warto doświadczać! Dzisiaj z nieukrywaną radością i z wdzięcznością w sercu możemy patrzeć wstecz na minione 25 lat. W 2025 r. – Jubileuszu narodzin Chrystusa – jako „pielgrzymi nadziei” wspólnie dziękujemy dobremu Bogu za cenny dar trwałej, bo już przecież dwudziestopięcioletniej wspólnoty i za wszystkie inne wielorako ubogacające doświadczenia. Osobiście dziękuję Mu także za to, że nie zabrakło inspiracji i sił do – jak by nie było – dość długiego prowadzenia dzieła DPA. Myślę, że wszyscy razem w tej wspaniałej Wspólnocie cieszymy się tym, że z Bożą pomocą przeszliśmy piękną i niezwykle interesującą drogę, która nas zaprowadziła od jubileuszu do podwójnego jubileuszu!

ks. Marcin Worbs

kapelan-duszpasterz pracowników akademickich

Kalendarium spotkań dyskusyjnych

1. **20.10.2000:** *Czy do wiary jest mi potrzebny Kościół?*
(ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)
2. **24.11:** *Teologia wobec wyzwań współczesności*
(ks. prof. dr hab. Helmut J. Sobeczko)
3. **15.12:** *Religia: Rzeczywistość czy iluzja? O niektórych nurtach krytyki religii* (ks. dr hab. Kazimierz Wolsza)
4. **19.10.2001:** *Biblia – Księga boska i ludzka*
(ks. prof. dr hab. Janusz Czernski)
5. **14.12:** *Jak czytać Pismo św.?*
(o. prof. dr hab. Andrzej Sebastian Jasiński OFM)
6. **12.04:** *Jak powstawał Nowy Testament?*
(ks. prof. dr hab. Janusz Czernski)
7. **25.10.2002:** *List apostołski „Rosarium Virginis Mariae” – nowy różaniec* (ks. prof. dr hab. Helmut J. Sobeczko)
8. **22.11:** *Muzułmanie, nasi „młodszy bracia w wierze”*
(ks. dr hab. Józef Urban, prof. UO)
9. **13.12:** *O problemach etyki przeszczepów* (ks. dr hab. Piotr Morciniec)
10. **24.10.2003:** *Prawosławie: między ortodoksją a heterodoksją*
(ks. dr hab. Zygfryd Glaeser)
11. **21.11:** *Protestantyzm znany i nieznan* (ks. radca Marian Niemiec, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Opolu, oraz ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła)
12. **12.12:** *Żydz, nasi „starszy bracia w wierze”*
(ks. dr hab. Józef Urban, prof. UO)
13. **22.10.2004:** *I „spotkanie synodalne”: Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie*
(prof. dr hab. inż. Krystyna Czaja i ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)

14. **19.11:** II „spotkanie synodalne”: *W trosce o ducha kultury* (Krystian Kobylka – dyrektor Opolskiego Teatru Lalki i Aktora, Janusz Prusiewicz – wojewódzki konserwator zabytków oraz ks. dr Piotr Maniurka)
15. **10.12:** III „spotkanie synodalne”: *Powołanie i posłannictwo świeckich w Kościele* (dr hab. Remigiusz Pośpiech)
16. **22.04.2005:** IV „spotkanie synodalne”: *Pastoralna troska o małżeństwo i rodzinę* (ks. dr Jerzy Dzierżanowski)
17. **14.10:** *40. rocznica wymiany Listów pojednania między Episkopatami Niemiec i Polski* (bp prof. dr hab. Jan Kopiec)¹
18. **18.11:** *Wolontariat młodzieży w służbie pojednania w Europie* (ks. Andrzej Zióntek/ Grenoble)
19. **9.12:** *Szanse dla pojednania polsko-ukraińskiego w kontekście Listu biskupów Ukrainy i Polski* (prof. Antoine Arjakovsky/Lwów)
20. **20.10.2006:** *Czy człowiek musi cierpieć?* (ks. prof. dr hab. Helmut J. Sobeczko)
21. **24.11:** *Ewangelia śmierci i życia pośmiertnego* (abp prof. dr hab. Alfons Nossol)
22. **15.12:** *Czy grzesznik może się zbawić?* (ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)
23. **19.10.2007:** *Zło w dramacie ludzkiego istnienia. Uwagi do myśli Józefa Tischnera* (ks. dr hab. Joachim Piecuch)
24. **23.11:** *Struktura aktu wiary* (ks. dr Jan Cichoń)
25. **14.12:** *Modele relacji między nauką a religią* (ks. dr hab. Kazimierz Wolsza, prof. UO)
26. **24.10.2008:** *Teologia i historia pielgrzymowania* (ks. prof. dr hab. Helmut J. Sobeczko)
27. **21.11:** *Chrześcijaństwo w Ameryce Południowej w oczach pielgrzyma z Europy* (prof. dr hab. inż. Krystyna Czaja)
28. **19.12:** *Geografia pielgrzymowania* (prof. dr hab. Janusz Słodczyk)
29. **23.10.2009:** *Kościół wobec wyzwań XXI w. – cz. I* (bp prof. dr hab. Jan Kopiec)
30. **20.11:** *Kościół wobec wyzwań XXI w. – cz. II* (bp Paweł Stobrawa)
31. **11.12:** *Kościół wobec wyzwań XXI w. – cz. III* (bp dr hab. Andrzej Czaja, prof. UO)

¹ Jesienne spotkania w 2005 r. przygotował i poprowadził ks. prof. Stanisław Rabiej.

32. **22.10.2010:** *Życie religijne na innych kontynentach (I):*
Ameryka Północna (dr Dymitr Slezion)
33. **19.11:** *Życie religijne na innych kontynentach (II): Azja*
(prof. dr hab. inż. Krystyna Czaja)
34. **10.12:** *Życie religijne na innych kontynentach (III): Afryka*
(prof. dr hab. Janusz Słodczyk)
35. **21.10.2011:** *Kulturotwórcza rola muzyki religijnej*
(dr hab. Remigiusz Pośpiech, prof. UW i UO)
36. **25.11:** *W poszukiwaniu teologicznych wymiarów muzyki*
(ks. dr Joachim Waloszek)
37. **16.12:** *Popularna muzyka chrześcijańska*
(ks. dr hab. Grzegorz Poźniak)
38. **19.10.2012:** *Granice dowolności w sztuce religijnej. Kanon ikony*
(ks. dr Dariusz Klejnowski-Różycki)
39. **23.11:** *Czy istnieje kino religijne?* (ks. dr hab. Marek Lis, prof. UO)
40. **14.12:** *Religijna sztuka a religijny kicz* (ks. mgr Wojciech Lipa)
41. **15.02.2013:** *Elementy sakralne w urbanistyce*
(prof. dr hab. Janusz Słodczyk)
42. **18.10:** *Miejsce religii monoteistycznych w kulturze śródziemnomorskiej (I): judaizm* (o. prof. dr hab. Andrzej Sebastian Jasiński OFM)
43. **29.11:** *Miejsce religii monoteistycznych w kulturze śródziemnomorskiej (II): chrześcijaństwo* (ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO)
44. **13.12:** *Miejsce religii monoteistycznych w kulturze śródziemnomorskiej (III): islam* (ks. dr hab. Józef Urban, prof. UO)
45. **24.10.2014:** *Bogactwo chrześcijańskiego Wschodu (I): Istotne aspekty teologii prawosławnej* (ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła)
46. **28.11:** *Bogactwo chrześcijańskiego Wschodu (II): Święta Ruś czy Imperium Antychrysta? Kultura prawosławnego Wschodu w świetle idei rosyjskich* (prof. dr hab. Wanda Laszczak)
47. **12.12:** *Bogactwo chrześcijańskiego Wschodu (III): Trzecie płuco Kościoła? Zapomniane dziedzictwo chrześcijan syryjskich*
(ks. dr Mateusz Potoczny)
48. **23.2015:** *Co dała Europie chrystianizacja?*
(prof. dr hab. Anna Pobóg-Lenartowicz)
49. **20.11:** *Chrześcijańskie korzenie jednoczącej się Europy. Od Deklaracji Schumana do Traktatu Lizbońskiego*
(ks. dr hab. Franciszek Wolnik, prof. UO)

50. **11.12:** „Kryształowy pałac” – brak wolnych miejsc? Unia Europejska wobec nowej fali emigracji (ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej)
51. **21.10.2016:** Aktualna sytuacja religijna na Białorusi ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości wyznaniowych (ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser)
52. **18.11:** Problem mniejszości narodowych w Polsce na tle kwestii narodowościowych w Europie w XX-leciu międzywojennym (prof. dr hab. Marek Masnyk)
53. **16.12:** Troska Kościoła o mniejszości narodowe i etniczne (ks. dr hab. Marcin Worbs, prof. UO)
54. **20.10.2017:** Katolicki obraz Marcina Lutra (ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła)
55. **24.11:** Czego oczekuję od ekumenizmu w XXI w.? Spojrzenie ewangelickiego teologa (ks. Wojciech Pracki, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Opolu)
56. **15.12:** Czego oczekuję od ekumenizmu w XXI w.? Spojrzenie katolickiego teologa (abp prof. dr hab. Alfons Nossol)
57. **19.10.2018:** Chrześcijański kształt patriotyzmu (ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)
58. **23.11:** Posługa Biskupa Rzymu. Myśl Kościoła i pastoralne implikacje (bp dr hab. Andrzej Czaja, prof. UO)
59. **14.12:** Od Piotra do Franciszka – refleksje historyka o rozwoju papieżstwa (bp prof. dr hab. Jan Kopiec)
60. **18.10.2019:**
 - Bogactwo tradycji antycznej (prof. dr hab. Joanna Rostropowicz)
 - Tradycja i tradycje w Kościele (ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)
61. **22.11:**
 - Bogactwo uniwersyteckości na przykładzie doświadczeń Uniwersytetu Opolskiego (prof. dr hab. Józef Musielok)
 - Uniwersalizm Kościoła (ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser)
62. **13.12:**
 - Bogactwo współczesnej wymiany kulturowej (prof. dr hab. Janusz Słodczyk)
 - Kościół w spotkaniu z innymi religiami (ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej)

63. **22.10.2021:** I spotkanie w ramach Interdyscyplinarnego Areopagu:
- *Co się dzieje w naszym globalnym domu? Refleksje chemiczki wokół I rozdziału ekologicznej encykliki papieża Franciszka „Laudato si”* (prof. dr hab. inż. Krystyna Czaja)
 - *Ewangelia stworzenia. Refleksje biblisty wokół II rozdziału encykliki „Laudato si”* (ks. dr Łukasz Florczyk)
64. **19.11:**
- *„Roztropny rozwój stworzenia” (LS 124). Refleksje ekonomistki wokół III i V rozdziału encykliki „Laudato si”* (dr Anna Bruska)
 - *„Roztropny rozwój stworzenia” (LS 124). Refleksje socjologa wokół III i V rozdziału encykliki „Laudato si”* (ks. dr Andrzej Ochman)
65. **10.12:**
- *Kształtowanie postaw proekologicznych. Refleksje psycholożki wokół VI rozdziału encykliki „Laudato si”* (dr Agnieszka Franczyk)
 - *Edukacja i duchowość ekologiczna. Refleksje teologa i pedagoga wokół VI rozdziału encykliki „Laudato si”* (ks. prof. dr hab. Jan Kochel)
66. **21.10.2022:** II edycja Interdyscyplinarnego Areopagu zainspirowanego encykliką *Laudato si*:
- *Botanik w drodze do Edenu* (prof. dr hab. Arkadiusz Nowak)
 - *Eden w religiach pozachrześcijańskich* (ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)
67. **25.11:**
- *(Nie)oczywiste meandry ewolucji – o roli chemii w komunikacji pomiędzy organizmami* (prof. dr hab. Jacek Lipok)
 - *Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata* (ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO)
68. **9.12:**
- *„Czyńcie sobie ziemię poddaną” – cywilizacyjny postęp ludzkości a jakość gleb* (dr hab. Izabella Pisarek, prof. UO)
 - *Problem czy tajemnica? Refleksje Romana Guardiniego o zmieniającym się postrzeganiu natury przez człowieka* (ks. prof. dr hab. Marcin Worbs)
69. **20.10.2023:** III edycja Interdyscyplinarnego Areopagu (wokół encykliki papieża Franciszka *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*)
- *O niektórych konsekwencjach globalizacji dla relacji międzyludzkich* (dr hab. Romuald Derbis, prof. UO)

- „*Kto jest moim bliźnim?*” *Psychologiczny portret konstruktywnego altruizmu* (ks. dr hab. Dariusz Krok, prof. UO)
70. **24.11:**
- *Więzi i solidarność w kontekście lokalnym i globalnym* (prof. dr hab. Anna Barska)
 - *Społeczna funkcja własności jako wyzwanie moralne* (ks. dr hab. Janusz Podzielny, prof. UO)
71. **15.12:** *Czy możliwe jest braterstwo w ekonomii i w polityce?*
- *Spojrzenie ekonomisty* (dr hab. inż. Rafał Matwiejczuk, prof. UO)
 - *Spojrzenie teologa* (ks. prof. dr hab. Konrad Glombik)
72. **25.10.2024:** IV edycja Interdyscyplinarnego Areopagu (wokół encykliki *Fratelli tutti*)
- *Religia i przemoc:*
 - *perspektywa psychologiczna* (dr Arkadiusz Jasiński)
 - *perspektywa teologiczna* (ks. prof. dr hab. Andrzej Anderwald)
73. **22.11:**
- *Polityczne teorie wojny – trzy ujęcia* (dr Tomasz Pawłuszko)
 - *Chrześcijaństwo wobec wojny* (ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec)
74. **13.12:**
- *Wygrana adwokata to przegrana kata – walka o życie* (adv. dr hab. Dariusz Mucha, prof. UO)
 - *Kara śmierci i prawdziwa sprawiedliwość* (ks. prof. dr hab. Konrad Glombik)

Wykaz pielgrzymek i podróży studyjnych¹

1. 2001 – LITWA (42)
2. 2002 – HISZPANIA I PORTUGALIA (44)
3. 2003 – CZECHY I AUSTRIA (31)
4. 2004 – NIEMCY I SZWAJCARIA (24)
5. 2005 – CHORWACJA ORAZ BOŚNIA I HERCEGOWINA (43)
6. 2006 – RZYM I ŚRODKOWE WŁOCHY (45)
7. 2007 – UKRAINA (36)
8. 2008 – SYCYLIA (46)
9. 2009 – WSCHODNIA POLSKA (42)
10. 2010 – FRANCJA (40)
11. 2011 – PÓŁNOCNE WŁOCHY I MONAKO (40)
12. 2012 – ZACHODNIA I PÓŁNOCNA POLSKA (23)
13. 2013 – ZIEMIA ŚWIĘTA (33)
14. 2014 – RUMUNIA (31)
15. 2015 – IRLANDIA (18)
16. 2016 – BIAŁORUŚ (20)
17. 2018 – RZYM I MANOPPELLO (26)
18. 2019 – PORTUGALIA I SANTIAGO DE COMPOSTELA (16)
19. 2023 – miejsca szczególnie związane ze św. Janem Pawłem II:
WADOWICE – KALWARIA ZEBRZYDOWSKA – LUDŹMIERZ –
ZAKOPANE – KRAKÓW (26)
20. 2024 – pocysterskie klasztory i sanktuaria DOLNEGO ŚLĄSKA (18)
21. 2025 – WOJEWÓDZTWO ŚWIĘTOKRZYSKIE (21)

¹ W nawiasie podano liczbę uczestników.

SERDECZNE PODZIĘKOWANIA

**z okazji Jubileuszu 25-lecia istnienia
Duszpasterstwa Pracowników Akademickich
dla naszego charyzmatycznego Duszpasterza i Przyjaciela
ks. prof. Marcina Worbsa**

Drogi Księżu Marcinie,

w naszych zarówno codziennych, jak i „odświętnych” sytuacjach spotykamy wielu różnych ludzi i przeżywamy wiele zdarzeń, w których okazjonalnie lub pełniej akcentują oni swoją obecność. Wśród tych „wielu” zdarza się jednak, ku naszemu szczęściu i zaszczytowi, że spotykamy osobowość szczególną, która całą swoją egzystencją staje się dla nas wielką wartością i wspaniałą postacią, godną naszego szacunku, sympatii i trwałego zapamiętania. Taką właśnie nadzwyczajną osobowością stałeś się, Księżu, dla nas w czasie tych minionych 25 lat.

Przyjacielu, „za małe są nasze słowa”, by wyrazić przepełniającą nas wdzięczność i podziw dla Twojej niespożytej energii oraz niebywałego kunsztu i duszpasterskiego zapału, Twojego rozmodlenia i niezapomnianych nauk, głoszonych z właściwą Tobie radością i poczuciem humoru, podczas naszych corocznych „rekolekcji w drodze”, i dla całego, ogromnego trudu, którego nie szczędziłeś, aby z cennymi darami Ducha Świętego dotrzeć do serc i umysłów opolskiej społeczności akademickiej. Zauroczeni Twoją błyskotliwą erudycją i prezentowaną wiedzą, podawaną z wielką kulturą słowa przy perfekcyjnym operowaniu tonacją głosu, wyraźnie odczuwaliśmy i nadal odczuwamy głęboką duchową więź oraz przekonanie o łączącej nas wspólnotie myśli i działań.

Z rozrzewnieniem wspominamy przygotowywane przez Ciebie „krok po kroku” z przyjazną, organizacyjną sprawnością nasze pielgrzymkowe wyjazdy i rozśpiewane „majówki”, coroczne Eucharystie za zmarłych pracowników opolskich uczelni i innych członków naszego Duszpasterstwa, spotkania opłatkowe

w gościnnych progach Wydziału Teologicznego i cieszące się dużym zainteresowaniem wielkopostne wykłady oraz Interdyscyplinarny Areopag – zawsze z Twoją ciepłą zachętą do wspólnego udziału i szlachetnego ich przeżywania, wzajemnego radowania się sobą, czy po prostu do przebywania razem i świętowania z Bogiem naszych imienin, urodzin, różnych jubileuszy itp. Dzięki tym wszystkim dziełom stawałeś się dla nas coraz bardziej bliski, znany i lubiany, zaskarbiając sobie życzliwość zarówno starszych, jak i młodszych wiekiem nauczycieli akademickich, a także innych pracowników opolskich uczelni i sympatyków spoza środowiska akademickiego, którzy w działalności DPA dostrzegli wartości tożsame z ich oczekiwaniami.

Przyjacielu Drogi, dla wszystkich uczestników tych wydarzeń niezmiennie pozostajesz sobą: kapłanem-naukowcem, prostolinijnym, dobrym człowiekiem, cenionym profesorem i duszpasterzem, a nawet poczytnym kaznodzieją, dzięki sprezentowanej nam Twojej chrystologiczno-homiletycznej trylogii: *Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie* (łącznie 60 kazań).

Dziękujemy Ci za to wszystko z całej duszy i oczekujemy kolejnych 25 lat z Tobą!

Drogi Księżu Marcinie, oczywiście nie wszystkie Twoje zasługi oraz nasze głębokie doznania, których dzięki Tobie doświadczyliśmy i nadal doświadczamy, możemy tu wymieniwać. Wierzimy jednak mocno, że za całe to dobro nasz Pan i Zbawiciel „siedemkroć razy więcej odda Tobie”. Dlatego z ufnością polecamy Cię Trójjedynemu Bogu, niech szczerze Cię nagradza i błogosławi wszystkim Twoim dziełom, niech obdarza Cię dobrym zdrowiem duszy i ciała, a Matka Boża, nasza piękna Opolska Pani, wraz z Aniołami i św. Marcinem niech otacza Cię czułą opieką.

Życzą Ci z wielką sympatią i wdzięczną pamięcią w modlitwie w imieniu wszystkich członków – tj. z całego ćwierćwiecza DPA – Seniorzy tego Duszpasterstwa:

Krystyna Borecka, Krystyna Czaja i Józef Musielok

Szczęść Boże, Księżu Marcinie!
Szczęść Boże, nasz Drogi Duszpasterzu!

Kamień Śląski, dnia 31 maja 2025 r.

Wykaz autorów

Anna Barska – profesor nauk społecznych, współpracownik Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w socjologii i antropologii kultury.

Krystyna Borecka – doktor habilitowana nauk chemicznych, emerytowany profesor Uniwersytetu Opolskiego, zainteresowania badawcze: chemizm, zagrożenia i ochrona atmosfery ziemskiej, akademicka edukacja chemiczna oraz środowiskowa, psychologiczno-pedagogiczne aspekty procesu kształcenia.

Tadeusz Chmielewski – profesor nauk technicznych, inżynier, emerytowany pracownik Politechniki Opolskiej. Specjalizuje się w konstrukcjach budowlanych i mechanice budowli.

Tadeusz Dola – prezbiter diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, emerytowany pracownik Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w teologii fundamentalnej.

Konrad Glombik – prezbiter diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, pracownik Instytutu Nauk Teologicznych UO. Specjalizuje się w teologii moralnej.

Piotr Jaskóła – prezbiter diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, emerytowany pracownik Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w teologii dogmatycznej i ekumenicznej.

Krystian Kałuża – prezbiter diecezji gliwickiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, prof. UO, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w teologii fundamentalnej i religiologii.

Jan Kopiec – biskup senior diecezji gliwickiej, profesor nauk teologicznych, emerytowany pracownik Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w historii Kościoła.

Dariusz Mucha – doktor habilitowany nauk prawnych, profesor uczelni w Instytucie Nauk Prawnych Uniwersytetu Opolskiego, adwokat prowadzący kancelarię adwokacką w Opolu. Specjalizuje się w prawie karnym, cywilnym i rodzinnym.

Tomasz Pawłuszko – doktor nauk społecznych, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w naukach o polityce.

Izabella Pisarek – doktor habilitowana nauk rolniczych, profesor uczelni w Instytucie Inżynierii Środowiska i Biotechnologii Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania badawcze obejmują zagadnienia dotyczące: zmian jakościowych i ilościowych systemu humusowego, rolnictwa węglowego oraz analizy biomasy i sekwestracji węgla.

Urszula Wybraniec-Skardowska – profesor nauk humanistycznych, doktor matematyki, emerytowany pracownik Uniwersytetu Opolskiego, obecnie afiliowany współpracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Specjalizuje się w następujących dziedzinach: logika formalna, logika i filozofia języka, nauki informacyjne oraz arytmetyka teoretyczna.

Marcin Worbs – prezbiter diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, doktor filologii germańskiej, pracownik Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w nauce o liturgii.

Spis treści

Od redakcji.....	5
------------------	---

W kręgu zagadnień społecznych i filozoficznych

ANNA BARSKA

Więzi społeczne i solidarność w kontekście lokalnym i globalnym.....	11
--	----

TADEUSZ DOLA

Chrześcijański kształt polskiego patriotyzmu.....	23
---	----

KONRAD GŁOMBIK

Braterstwo w polityce.....	39
----------------------------	----

PIOTR JASKÓŁA

Kryzys kreacjonizmu w epoce nowożytnej.....	55
---	----

Bp JAN KOPIEC

Nieodzowność wiedzy o historii Kościoła.....	65
--	----

DARIUSZ MUCHA

Wygrana adwokata to przegrana kata. Walka o życie.....	71
--	----

TOMASZ PAWŁUSZKO

Studia strategiczne w Polsce. Zasoby i perspektywy.....	81
---	----

URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA

Czy wiara i nauka mogą zgodnie kroczyć ku prawdzie?.....	103
--	-----

W kręgu zagadnień przyrody i techniki

KRYSTYNA BORECKA

Zintegrowane ujęcie ekologii w encyklice *Laudato si'*
i jego cenne owoce. 123

TADEUSZ CHMIELEWSKI

Rzecz o mostach. 141

KRYSTIAN KAŁUŻA

Cuda Jezusa a prawa przyrody. 147

IZABELLA PISAREK

„Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28) – cywilizacyjny postęp
ludzkości a jakość środowiska 159

MARCIN WORBS

Nie problem, lecz tajemnica. 171

Aneksy

- Od jubileuszu do podwójnego jubileuszu – czyli dotychczasowa historia Duszpasterstwa Pracowników Akademickich 185
 - Kalendarium spotkań dyskusyjnych 195
 - Wykaz pielgrzymek i podróży studyjnych 201
 - Podziękowanie 203
- Wykaz autorów 205



Wilno – wrzesień 2001



Spotkanie dyskusyjne – listopad 2002



Rzym (bazylika Santa Maria Maggiore) – czerwiec 2006



Noto (Sycylia) – czerwiec 2008

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii ostatnio ukazały się:

155. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Tradycje monastyczne w Europie. Między liturgiką a performatyką II*, 2016.
156. JANUSZ M. CZERSKI, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, 2016.
157. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ (red.), *Współczesne wyzwania teologii pastoralnej*, 2016.
158. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHALEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w rodzinie: od bezradności ku możliwościom*, 2016.
159. Юрій Щурко, *Термін ζῆτος в Євангелії від св. Луки. Лінгвістично-екзегетичні студії*, 2016.
160. MARIAN FALENCZYK SAC, *Koncepcja wolności według Jana Pawła II jako odpowiedź na współczesny kryzys wolności. Perspektywa francuskojęzyczna*, 2017.
161. NORBERT WIDOK (red.), *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, 2017.
162. ANDRZEJ CZAJA, ZYGFRYD GLAESER, KONRAD GLOMBIK, MAREK LIS, ERWIN MATEJA, KRYSZTOF MUSZALIK, STANISŁAW RABIEJ, PIOTR WAJS, KAZIMIERZ M. WOLSZA, *Mosty, nie mury – 5 lat pontyfikatu Franciszka*, red. naukowa: MAREK LIS, 2018.
163. HUBERT ŁYSY, *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka. Tom I*, 2018.
164. PIOTR JASKÓŁA, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, 2018.
165. ROBERT SADLAK, *Zadania katolików świeckich w porządku doczesnym w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, 2018.
166. RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB, *Opus Christi et Ecclesiae. Życie i pionierska działalność liturgiczna ks. Adama Duraka SDB (1949–2005)*, 2019.
167. MAREK LIS, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku*, 2019.
168. MARCIN WORBS, *Chrystocentryzm w liturgii w ujęciu Josefa Andreasa Jungmana*, 2019.
169. PAWEŁ BRUDEK, JERZY KOSTORZ, *Duszpasterstwo młodzieży: od bezradności ku możliwościom*, 2019.
170. PIOTR JASKÓŁA, *Jakie jest Jego imię? Zarys chrześcijańskiej nauki o Bogu*, 2020.

171. JANUSZ PODZIELNY, *Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (luterkańskiej) etyki teologicznej*, 2020.
172. JAN KOCHEL, *Wprowadzenie do edukacji osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej*, 2020.
173. ŁUKASZ FLORCZYK, *Bóg Izraela w rozumieniu nie-Izraelitów. Studium historyczno-krytyczne wybranych tradycji deuteronomistycznej historiografii (Joz–2 Krl)*, 2020.
174. ERWIN MATEJA, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, 2021.
175. KONRAD GLOMBIK, *Sakramentalne uzasadnienie nierozzerwalności małżeństwa. Podstawy – tradycja – kontrowersje*, 2021.
176. MARIUSZ KOCOŁ, *Doświadczenie religijne. Studium dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, 2021.
177. MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv, ROBERT SADLAK, *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji Christus vivit*, 2021.
178. NORBERT WIDOK, *Ku jedności kościelnej. Studia nad Ignacym Antiocheńskim w 1900. rocznicę śmierci*, 2021.
179. WACŁAW LEŚNIKOWSKI, *Duszpasterz wobec terminalnie chorego i jego bliskich*, 2022.
180. STANISŁAW RABIEJ, *Europa – locus theologicus. W kierunku teologii Europy*, 2023.
181. JERZY BOSOWSKI, ANDRZEJ DEMITRÓW, ŁUKASZ FLORCZYK (red.), „*I dam wam serce nowe*”. *Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin*, 2023.
182. KONRAD GLOMBIK (red.), *Wiara i niewiara w Kościół. Wyzwania kryzysu i poszukiwanie dróg jego przezwyciężenia*, 2023.
183. HUBER ŁYSY, *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka. Tom II*, 2024.
184. MACIEJ FRANKIEWICZ, *Wspólnotowy charakter Kościoła w świetle wybranych filozoficznych koncepcji wspólnoty*, 2024.
185. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Symboliczne typy bizantyjskich ikon maryjnych*, 2024.
186. KONRAD GLOMBIK (ed.), *Theology in Dialogue. An Interdisciplinary Perspective on Contemporary Issues [Teologia w dialogu. Interdyscyplinarne spojrzenie na współczesne problemy]*, 2025.
187. MARCIN WORBS (red.), *W kręgu nauki i wiary*, 2025.